

PAR-DELÀ LA RÉVOLUTION COPERNICIENNE
Sujet transcendantal et facultés
chez Kant et Husserl

É P I M É T H É E

ESSAIS PHILOSOPHIQUES

*Collection fondée par Jean Hyppolite
et dirigée par Jean-Luc Marion*

Dominique Pradelle

PAR-DELÀ LA RÉVOLUTION COPERNICIENNE

Sujet transcendantal et facultés
chez Kant et Husserl

*Ouvrage publié avec le concours
du Centre national du livre*



PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE

ISBN 978-2-13-059056-9

Dépôt légal — 1^{re} édition : 2012, mars

© Presses Universitaires de France, 2012
6, avenue Reille, 75014 Paris

« Mais réfléchissons, il est temps de le faire. Comment les jugements synthétiques a priori sont-ils possibles ?, se demanda Kant ; et que répondit-il au fond ? En vertu d'une faculté. [...] On avait fait un rêve, et le vieux Kant tout le premier. "En vertu d'une faculté", avait-il dit, ou tout au moins pensé. Mais est-ce là une réponse ? Une explication ? N'est-ce pas plutôt répéter la question ? Pourquoi l'opium fait-il dormir ? "En vertu d'une faculté", par l'opération d'une vis dormitiva, répond un médecin de Molière :

quia in eo virtus dormitiva
cujus est natura sensus assoupire.

Mais de telles réponses appartiennent à la comédie, et il est temps enfin de remplacer la question kantienne. »

Friedrich Nietzsche, *Par-delà bien et mal*

« Mais la pensée dont parle [l'analyse phénoménologique] n'est la pensée de personne [Das Denken aber, von dem sie spricht, ist niemandes Denken] ».

Husserl, *Chose et espace*

Ce livre est dédié à Jean-François Courtine et Michel Fichant, en les remerciant pour leur amicale bienveillance.

AVANT-PROPOS

Le texte qui suit est issu de l'écrit principal destiné à notre Habilitation à diriger les recherches soutenue à l'Université de Paris IV - Sorbonne le 28 novembre 2009 sous le titre *La révolution anti-copernicienne. Sujet transcendantal, facultés et historicité (Kant, Husserl, Cavailles, Heidegger)*, sous la bienveillante tutelle de Jean-François Courtine et devant un jury composé de Jocelyn Benoist, Rudolf Bernet, Michel Fichant, Jean-François Lavigne et Jean-Luc Marion. Le titre initialement choisi pour ce travail était *Au-delà du renversement copernicien*, non *La révolution anti-copernicienne*. L'événement qui a suscité ce changement fut la découverte de l'existence d'un livre de Marc Richir portant déjà le titre *Au-delà du renversement copernicien*¹ ; bien que les visées respectives de nos travaux ne fussent pas identiques, l'adoption du même titre témoignait de la prégnance d'une problématique non simplement redevable à l'inspiration et au parcours intellectuel d'un auteur particulier, mais ancrée dans les choses mêmes et appelant un travail d'élaboration et de déploiement. Si nous avons finalement opté pour le retour au titre initial, toutefois légèrement transformé pour éviter la reprise à l'identique de celui M. Richir, c'est pour deux raisons. La première, accidentelle, tient au fait

1. M. RICHIR, *Au-delà du renversement copernicien*, Den Haag, M. Nijhoff, 1976, *Phaenomenologica* n° 73.

qu'un ouvrage paru entre-temps a adopté pour son dernier chapitre le titre de notre travail¹, et un autre un titre semblable². La seconde, plus décisive, tient à des motifs essentiels qui concernent la portée philosophique d'ensemble du travail ici présenté, et qui n'apparaîtront clairement que dans la Conclusion. Sans entrer dans le détail de l'argumentation, contentons-nous pour l'instant d'indiquer ceci : sous le titre de révolution anti-copernicienne, il n'entraîne nullement dans notre intention de revenir à une *position réaliste* – c'est-à-dire à la thèse de l'être en soi des étants, entendus comme substrats ontologiques situés hors de la conscience et indépendants de ses actes de dévoilement – ; position dont Heidegger a écrit qu'elle est affectée de mécompréhension ontologique, du fait qu'elle rend compte de la réalité par des connexions causales entre les étants, et se barre ainsi d'emblée tout accès à une dimension fondatrice autre que celle de l'étant – bref, qu'elle n'accède même pas au niveau propre à l'interrogation philosophique³. Autrement dit, le projet de cet ouvrage ne consiste nullement à rejeter l'ouverture de la dimension transcendantale de la conscience pure, ni à nier la différence ontologique qui oppose l'étant comme conscience pure et comme objet intra-mondain ; il s'agit au contraire de prolonger l'effort husserlien – radicalisé par Heidegger – de soustraire la détermination de la conscience pure au paradigme de la chose mondaine, et de cesser de l'entendre comme un substrat de propriétés dont les facultés constitueraient précisément les propriétés permanentes – c'est-à-dire de soustraire l'ontologie de la conscience pure au modèle ininterrogé de l'étant mondain. Rappelons en effet que, pour Husserl, la doctrine des catégories est traversée par la scission cardinale entre l'étant comme conscience pure et comme chose du monde : autres les catégories permettant d'énoncer quelque chose l'instance transcendantale, autres celles de la discursivité

1. C. ROMANO, *Au cœur de la raison : la phénoménologie*, Paris, Gallimard, 2010, chap. XXIII, p. 907-949 : « Une révolution anticopernicienne : le monde de la vie ».

2. G. HARMAN, *L'objet quadruple. Une métaphysique des choses après Heidegger*, trad. fr. d'O. Dubouclez, Paris, PUF, 2010, chap. III.3 : « Anti-Copernic ».

3. *Sein und Zeit*, § 43a, [207] (trad. fr. d'E. Martineau, *Être et temps*, Paris, Authentica, 1985, p. 156). *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, § 24^e GA 20, [305-306], trad. fr. d'A. Boutot, *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*, Paris, Gallimard, 2008, p. 323. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, § 18c, GA 24, [311] *sq.* (trad. fr. de J.-F. Courtine, *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, Paris, Gallimard, 1985, p. 262 *sq.*).

orientée sur le monde¹. Aussi le geste phénoménologique de description du champ de la conscience pure doit-il évacuer du discours toutes les catégories relatives à l'étant intra-mondain, et traquer dans la doctrine kantienne les échos ininterrogés du paradigme mondain : si le geste copernicien consiste pour Kant à fonder les structures *a priori* de l'objet apparaissant sur les structures invariantes du sujet connaissant, et si le sujet transcendantal est à la fois caractérisé par un ensemble de facultés (sensibilité, imagination, entendement, raison) et de formes *a priori* qui leur sont inhérentes (espace et temps, schèmes purs, catégories comme formes réglées de la synthèse, enfin Idées transcendantales), cela ne revient-il pas à psychologiser subrepticement ce sujet pur et à le concevoir dans le cadre de la « tendance fondamentale de l'ontologie ancienne, non encore dépassée aujourd'hui », à savoir dans une orientation sur l'étant mondain subsistant² ? Un tel soupçon nous conduisait à suivre Husserl dans sa critique du psychologisme et de l'anthropologisme kantien – déjà explicités par l'ouvrage magistral d'Iso Kern³, puis, de manière indépendante, par notre premier livre⁴ –, mais non de nous en tenir là. Car il ne s'agissait pas uniquement d'une tâche relevant de l'histoire des doctrines philosophiques, et consistant à expliciter la critique husserlienne de Kant, mais de dévoiler les conséquences philosophiques radicales impliquées par cette critique, afin de poser dans la perspective husserlienne la question de l'être du sujet transcendantal et de ses facultés : comment caractériser le sujet transcendantal, et comment penser à nouveaux frais ses facultés, si l'on congédie le paradigme de l'identité mondaine et de l'inhérence de propriétés constantes au fonds eidétique de la chose ?

1. *Ideen...* I, § 76, Hua III/1, 159 : « La doctrine des catégories doit intégralement partir de cette distinction ontologique la plus radicale qui soit – entre l'être comme *conscience* et l'être comme se "*manifestant*" dans la conscience, l'être "*transcendant*" » (trad. fr. de P. Ricœur, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*, Paris, Gallimard, 1950, p. 242-243).

2. *Grundprobleme der Phänom.*, § 9b, GA 24, [92] : « le *Dasein* a tendance à appréhender tout étant [...] au sens du subsistant [*Vorhandenes*], et à le comprendre par conséquent au sens de la subsistance [*Vorhandenheit*]. Telle est la tendance fondamentale de l'ontologie ancienne, non encore dépassée aujourd'hui » (trad. fr., 91).

3. *Husserl und Kant*, Phaenomenologica n° 16, Den Haag, M. Nijhoff, 1964.

4. *L'archéologie du monde. Constitution de l'espace, idéalisme et intuitionnisme chez Husserl*, Dordrecht-Boston-London, Kluwer Academic Publishers, 2000.

Donnons quelques aperçus sur la provenance de ce travail.

Elle réside dans quelques considérations de notre thèse de 1996, préparée sous la direction de Jean-François Courtine et intitulée non sans lourdeur *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie husserlienne de l'espace* – dont la matière s'est retrouvée, sous une forme réécrite, dans notre ouvrage *L'archéologie du monde*. Ce dernier débordait le cadre de la seule phénoménologie de l'espace et de la *res extensa*, pour considérer le *projet phénoménologique d'une esthétique transcendantale de type nouveau*, et mettre en évidence les différences de fond entre les philosophies transcendantales de types kantien et husserlien. Il étudiait ainsi la refonte husserlienne de l'esthétique transcendantale kantienne, pour en élucider la fonction fondatrice dans l'idéalisme phénoménologique et en interroger la légitimité. On partait donc des points essentiels de la critique husserlienne de Kant – refus du renversement copernicien, du caractère originaire des intuitions pures et de toute idéalisation des structures perceptives –, pour dégager à partir d'eux les axes de la méthode husserlienne : thématiser les intuitions pures à partir de leur connexion essentielle avec les qualités sensibles ; retracer leur engendrement synthétique par les actes de la conscience ; et séparer l'espace perceptif des espaces catégoriaux pour reconduire ces derniers à leur mode propre de production. Dans cette esthétique transcendantale progressant *de bas en haut* pour aller de la *hylè* sensible jusqu'aux objets complexes, Husserl parvenait-il à éviter toute présupposition, et à rester fidèle à l'exigence d'intuitivité ? Il nous semblait, au contraire, que la méthode husserlienne reposait sur nombre d'actes abstractifs et idéalisants que nous nous donnions pour tâche de mettre en évidence. Par cette élucidation des présupposés idéalisants de la phénoménologie husserlienne, c'est la possibilité d'une philosophie purement descriptive qui était mise en question.

La première partie du travail partait de la méditation husserlienne sur la structure téléologique de l'histoire de la philosophie, et de son interprétation de Kant – et ce, afin de mettre en évidence la place essentielle de Kant dans le déploiement historique de la rationalité philosophique, mais aussi afin de dévoiler les présuppositions essentielles de la pensée transcendantale kantienne. Nous étions ainsi amené à lire les textes du tome premier de *Philosophie première* et de la *Krisis* qui portent sur la méthode d'explicitation

intentionnelle de l'histoire de la philosophie, et de mise en évidence de ses structures propres : instauration première de l'Idée de philosophie par les Grecs, instauration seconde et réélaboration partielle par la pensée moderne (Descartes, Hume, Kant), et réinstauration finale de l'Idée de philosophie sans présupposition par la phénoménologie transcendante. Chacune des trois figures fondatrices de la pensée moderne était ainsi censée dévoiler une facette partielle de l'Idée téléologique de la phénoménologie transcendante, elle-même étant censée constituer le *telos* de l'histoire de la pensée : dégagement du champ transcendantal et non mondain de la subjectivité pure chez Descartes ; dévoilement des vécus immanents et tâche de description réflexive de la vie de la conscience et de re-constitution de l'unité de l'objet à partir des impressions sensibles chez Hume ; enfin, thématization de l'Idée de philosophie transcendante et de la structure synthétique de la conscience pure chez Kant. Chaque figure devait ainsi être interprétée dans une double connexion – avec l'Idée téléologique finale de la phénoménologie, et avec les deux autres figures de la pensée moderne qui lui servaient de correctifs : chacune anticipait un motif essentiel, mais partiel, de la phénoménologie, les deux autres apportant le complément nécessaire. À Kant manquait une double chose : l'exigence intuitionniste cartésienne, permettant de dégager dans l'évidence la sphère de la conscience, et l'exigence réflexive et analytique humienne, permettant de saisir dans la réflexion immanente les opérations constitutives de la conscience.

Or l'essentiel de la critique husserlienne de Kant nous apparaissait déjà comme étant dirigé contre l'*anthropologisme* et le *psychologisme* kantien : à savoir contre le fait que la distinction entre phénomène et chose en soi demeure pour Kant relative à l'opposition entre intuitions finie et infinie ; que la révolution copernicienne de Kant conduit à régler les structures *a priori* de l'objet d'expérience sur celles du sujet fini de l'expérience ; et, enfin, que l'espace se réduit à une forme *a priori* de la sensibilité finie, c'est-à-dire à une structure formelle de la subjectivité *humaine*. Loin d'aboutir à des lois eidétiques inhérentes à toute conscience d'objet en général, quel qu'en soit le type, la démarche kantienne est ainsi grevée par un présupposé de facticité irréductible : elle ne fait que dévoiler la facticité des invariants anthropologiques de la conscience humaine. Nous n'avons pas alors de grande

distance vis-à-vis de cette manière husserlienne d'interpréter Kant, et J.-F. Courtine avait attiré notre attention qu'il existait d'autres manières d'interpréter la facticité en termes non plus anthropologiques, mais métaphysiques – tel était, au premier chef, le cas de l'interprétation de Heidegger dans *Kant et le problème de la métaphysique* et son *Interprétation phénoménologique de la Critique de la raison pure*. C'est seulement dans notre nouveau travail, consacré à la logique transcendantale, que nous pensons avoir tiré les fruits de cette remarque.

En outre, c'est la nature même de la démarche kantienne qui nous apparaissait contraire à l'impératif d'intuitivité qui régit la pensée phénoménologique. La méthode kantienne est en effet *régressive-constructive* ; elle part du fait des sciences physico-mathématiques de la nature, puis régresse vers les structures subjectives qu'il faut nécessairement supposer pour en fonder la possibilité ; dans cette perspective nous avons montré, en analysant les arguments kantien, comment la structure de l'espace comme intuition pure est commandée de l'intérieur par les exigences idéalisantes propres aux sciences de la nature. À l'encontre de cela, la pensée phénoménologique de Husserl tente d'affranchir la méditation sur l'espace de tout pré-supposé anthropologique (c'est-à-dire de toute présupposition concernant la nature du sujet sentant et percevant), et de dégager l'*eidōs* d'espace à partir des connexions nécessaires entre matériau sensible et forme. Une fois encore, nous n'avions pas aperçu à l'époque tout ce que cette lecture de Kant devait à l'interprétation néo-kantienne, en particulier de Hermann Cohen ; il a fallu les critiques de M. Fichant pour que nous prenions en considération cette ascendance néo-kantienne et en voyions les limites.

Nous avons donc fait nôtres ces critiques husserliennes de Kant, pour reconsidérer dans cette optique les textes de l'Esthétique transcendantale de la *Critique de la raison pure* concernant l'espace. Il s'agissait de relire les arguments de l'exposition métaphysique et de l'exposition transcendantale de l'espace. Or, s'il était évident que les arguments de celle-ci ne faisaient que conforter la critique husserlienne – puisque l'intuitivité, l'apriorité et la pureté de l'espace étaient mises en évidence comme des conditions de possibilité de la géométrie et de la physique mathématique –, c'était en revanche beaucoup moins certain pour celle-là, dont les arguments pou-

vaient être interprétés comme relevant d'une évidence phénoménologique directe¹. Nous avons alors tenté de montrer qu'en dépit des apparences, ces arguments kantien demeuraient implicitement guidés par l'orientation indirecte de l'exposition transcendantale, c'est-à-dire par l'exigence de montrer comment les caractères de l'espace étaient des conditions de possibilité de la science de la nature. À ce titre, c'est l'*infinité actuelle* de l'espace qui nous a servi de *nervus probandi*: notre thèse était qu'une infinité actuelle de l'espace ne pouvait faire l'objet d'une évidence immédiate ; et que cette infinité actuelle n'avait pour fonction que de fonder indirectement l'infinité potentielle des constructions géométriques (celle de droites, de courbes et de plans indéfinis), ainsi que certaines considérations de la physique sur le mouvement relatif – où l'espace apparaît comme un *Unding* et une Idée régulatrice. Au fond, l'infinité de l'espace dans l'Esthétique n'était qu'une structure factice atteinte par régression depuis les exigences propres à l'Analytique ; bien plus, elle ne recevait sa nécessité véritable que de l'*infinité véritable* qui se trouvait dans la sphère pratique, ce qui ouvrait la possibilité d'une déduction transcendantale de l'infini esthétique à partir de la raison pratique – c'est la loi morale qui, à titre d'infini véritable, appelle le dépassement de la sensibilité pour tendre à une (impossible) présentation intuitive de l'infini.

Deux lignes directrices se dégagent par conséquent. D'une part, la *critique husserlienne du psychologisme et de l'anthropologisme kantien*, consistant à présupposer une nature pré-constituée du sujet transcendantal et à fonder sur cette dernière les structures *a priori* de l'étant apparaissant ; d'autre part, le *modèle d'intelligibilité purement discursif de Kant*, à la fois régressif et constructif, consistant à l'inverse à reconstituer les propriétés essentielles du sujet pur à partir des structures *a priori* connaissables de l'étant. Par opposition à ce double motif se dessinait une question : comment était-il à la fois possible de congédier cette méthode régressive-constructive et d'adopter l'idéal descriptif propre à la phénoménologie husserlienne, et

1. Telle est la thèse de M. FICHANT dans « L'espace est représenté comme une grandeur infinie donnée » : la radicalité de l'Esthétique », *Philosophie* n° 56, 1997, p. 20-48, not. 30-31 : « L'infinité de l'espace [...] s'ouvre dans cette autre évidence phénoménologique de la codonation à l'infini des parties de l'espace. »

soustraire la conscience pure au modèle de la chose douée de propriétés psychiques ?

Avec le présent travail, nous donnons un pendant nécessaire à notre premier essai, en en généralisant la méthode pour l'appliquer au problème de la logique transcendantale et traiter de l'articulation entre les concepts de logique transcendantale et de sujet transcendantal. *Qu'implique l'idée de logique transcendantale relativement à la nature du sujet transcendantal ?* Si la logique est une doctrine de la science, et si toute connaissance scientifique met en jeu les actes constituants du sujet transcendantal, la fondation transcendantale de la logique enveloppe une doctrine de ses actes de connaissance et de ses modes d'évidence, et semble donc conduire vers une doctrine générale des fonctions noétiques du sujet. Qu'en est-il ? Le centre de l'interprétation husserlienne de Kant réside dans le refus du renversement copernicien – c'est-à-dire de la relativité des structures de l'objet de connaissance aux structures invariantes du sujet de la connaissance – ; dans le cadre de l'esthétique transcendantale, ce rejet implique à la fois le refus de l'opposition entre *intuitus originarius* et *intuitus derivatus* (intuition divine et intuition finie) et l'exigence de penser le temps et l'espace comme structures eidétiques de l'étant perceptible, et non plus comme structures subjectives de la sensibilité humaine ou finie. Qu'en est-il à présent dans le cadre de la logique transcendantale ? La distinction kantienne entre *intellectus archetypus* et *intellectus ectypus* implique-t-elle la relativisation anthropologique de ce dernier – c'est-à-dire son repli sur la notion d'entendement humain –, ou laisse-t-elle dans une généralité métaphysique la notion d'entendement fini ? Rapportée au renversement copernicien, la distinction entre esthétique et logique transcendantales se fonde-t-elle sur la distinction entre des facultés hétérogènes du sujet transcendantal, entendues comme ses propriétés permanentes et pré-constituées – donc sur un sujet transcendantal pré-constitué ? Ou ne se réfère-t-elle qu'à des types de fonction directement élucidés par la réflexion transcendantale, qui ne se cristalliseraient en facultés que dans un second temps ? Enfin, les concepts purs sont-ils des structures pré-constituées de l'entendement comme le sont le temps et l'espace pour la sensibilité, ou bien des conditions subjectives de l'objectivation dégagées par régression à partir de l'objet ?

Pour élaborer l'esthétique transcendantale comme doctrine de la constitution de l'objectivité sensible, il faut purifier l'esthétique kantienne de toute présupposition relative à la nature du sujet sensible ; par analogie, pour élaborer la logique transcendantale comme doctrine de la constitution de l'objectivité intellectuelle, faut-il accomplir une semblable purification de la logique kantienne – en écartant toute présupposition relative à la nature et aux structures de l'entendement fini ? Bref, la *désanthropologisation de l'esthétique transcendantale kantienne* a-t-elle pour pendant nécessaire celle de sa *logique transcendantale* ? Telles seront ici nos questions rectrices.

Encore faut-il, s'agissant de logique transcendantale dans l'horizon phénoménologique, savoir si la notion proprement husserlienne de logique transcendantale recouvre ce qu'entendait Kant par cette même expression. Pour Kant, le terme de logique transcendantale désigne l'investigation des conditions subjectives de possibilité de la relation à l'objet et de la validité objective des connaissances, en tant que ces conditions ne s'ancrent pas dans la sensibilité, mais dans l'entendement et la raison – ou dans la raison au sens large, dont la notion enveloppe tout ce qui ne relève pas de la réceptivité¹. Si l'on se limite à l'entendement dans son rapport à la sensibilité, on obtient l'Analytique transcendantale qui, dans l'optique de la révolution copernicienne, prend la place de l'ontologie² : vu, en effet, que les structures *a priori* des objets apparaissants se règlent sur celles de la subjectivité connaissante, la détermination des *catégories ontologiques* – structures universelles accessibles et énonçables de l'étant en général – se règle

1. *KrV*, Transz. Methodenlehre, Architektonik, A 835/B 863 : « nous partons simplement du point où la racine générale de notre faculté de connaissance [*die allgemeine Wurzel unserer Erkenntnisvermögens*] se divise pour former deux branches, dont l'une est la *raison*. J'entends cependant ici par *raison* la totalité du pouvoir supérieur de connaissance [*das ganze obere Erkenntnisvermögen*], et j'oppose donc le rationnel à l'empirique » (trad. fr. d'A. Delamarre et F. Marty, p. 693, trad. fr. d'A. Renaut, p. 676).

2. *KrV*, Transz. Analytik, Phaenomena und Noumena, A 247/B 303 : « Le nom orgueilleux d'une ontologie, qui prétend donner des choses en général des connaissances synthétiques *a priori* dans une doctrine systématique [...] doit faire place au nom modeste d'une simple analytique de l'entendement pur » (trad. fr. DM, 283, AR, 300). Passage célèbre dont on peut donner deux interprétations : l'une, négative, selon laquelle Kant renoncerait à toute ontologie pour se consacrer à la seule inspection des structures de l'entendement pur ; l'autre, positive, selon laquelle le projet traditionnel d'une ontologie, une fois considéré dans la perspective critique, n'a de validité que limitée à la seule ontologie des phénomènes et, dans la perspective copernicienne, reconduit aux structures et règles *a priori* des actes de synthèse nécessaires à leur objectivation.

désormais sur celle des concepts purs de l'objet en général comme objet sensible, ou sur les formes subjectives de la pensée d'un quelque chose donnable en général – c'est-à-dire sur les *catégories subjectives ou noétiques*¹. Et, vu que tout objet est donné grâce à des impressions sensibles disposées *a priori* dans l'espace et le temps, mais redevables de leur unification à des actes de synthèse effectués par l'imagination, mais normés par les concepts et règles de l'entendement, la recherche des catégories se laisse en définitive reconduire à celles des formes et règles nécessaires des actes de liaison des données sensibles – à savoir nécessaires pour garantir la relation à l'objet et la validité objective de sa détermination. Bref, l'expression d'analytique transcendantale signifie à la fois : doctrine *a priori* de l'objet apparaissant, doctrine de la faculté subjective qu'est l'entendement (et de ses rapports nécessaires aux autres facultés dans l'acte de se rapporter à l'objet) et de ses structures *a priori*, et théorie des actes noétiques de synthèse nécessaires à la validité de l'objectivation.

Qu'en est-il dans l'horizon phénoménologique ?

Pour le déterminer, nous avons initialement en vue un vaste projet d'élucidation de la phénoménologie de la logique en général, soucieux d'en interroger le statut au sein de la phénoménologie husserlienne – celui de la logique formelle autant que transcendantale. Comme dans le programme de *Logique formelle et logique transcendantale* et dans la généalogie de la logique présentée dans *Expérience et jugement*, il s'agissait de prendre l'élucidation eidétique des strates de la logique formelle comme fil conducteur menant à la logique transcendantale. Ce travail devait comprendre plusieurs parties, dont chacune était censée aborder une question spécifique.

La première devait s'attacher à dégager l'architecture des problématiques de la logique transcendantale, celle-ci étant conçue comme une doctrine de la *fondation phénoménologique de la logique formelle* – et ce, en définissant les questions relatives à chaque niveau, et en précisant le rapport reliant entre eux les différents niveaux : grammaire pure, logique de la conséquence ou de la non-contradiction, logique de la vérité. L'enjeu était de repenser rigoureusement la stratification ternaire de la problématique

1. *KrV*, Transz. Analytik, Von den reinen Verstandesbegriffen, A 80-83/B 106-109 (trad. fr. DM, 140-143, AR, 163-165).

de la logique formelle, telle que l'expose Husserl dans *Formale und transzendente Logik*¹, afin d'en interroger la validité : les trois niveaux de la logique formelle correspondent-ils effectivement aux trois types d'évidence que dégage Husserl (évidence de la confusion, de la distinction, de la clarté) ? La morphologie pure des significations peut-elle vraiment relever d'une évidence confuse ? Et quelle est la distinction entre logique de la conséquence et logique de la vérité, si cette dernière doit demeurer formelle et ne pas aborder les problèmes liés à la vérité matériale ?

La deuxième devait explorer les problèmes inhérents à la morphologie pure des significations : celle-ci consiste en une doctrine du sens et, plus spécifiquement, des articulations purement formelles de la signification ; elle doit donc reprendre à nouveaux frais les questions traditionnelles portant de la doctrine des catégories – concernant leur nature, leur nombre, leur origine, ainsi que la provenance des lois syntaxiques de leur articulation au sein du discours. Il s'agit donc d'une *doctrine phénoménologique des catégories*, chargée d'élucider les fondements des formes et lois syntaxiques et ontologiques-formelles : ces fondements résident-ils dans la sphère noétique des actes subjectifs ? des actes de connaissance scientifique, ou de perception pré-scientifique ? dans les articulations formelles entre les objets d'expérience perceptive ? dans une sorte d'architectonique intelligible sous-jacente à toute discoursivité ?

La troisième devait aborder la question du *fondement de la logique formelle de la non-contradiction* : il s'agit, cette fois, du problème de l'origine des principes de la logique (non-contradiction, tiers exclu, double négation). Celle-ci réside-t-elle dans la sphère noétique des actes de connaissance (non-contradiction de la pensée avec elle-même, souci de cohérence) ? dans la sphère discursive des rapports idéaux de validité (non-contradiction dans la sphère du sens, inclusion et exclusion analytiques) ? ou dans la sphère

1. N'oublions pas l'intitulé exact du titre de la deuxième section de cet ouvrage, plus précis que le titre global du livre pour faire comprendre l'articulation entre la description eidétique des strates de la logique formelle – c'est-à-dire de la *mathesis universalis*, en laquelle Husserl voit la tâche essentielle vers laquelle tendait obscurément la logique traditionnelle – et les problèmes spécifiques abordés dans la logique transcendantale : faisant suite à la première section intitulée « Structures et extension de la logique formelle objective », elle a pour titre « De la logique formelle à la logique transcendantale » (Hua XVII, 155, trad. fr., 201) ; l'intuition eidétique des couches de la logique formelle fournit le fil conducteur des tâches de la logique transcendantale.

ontologique des structures de l'objectualité (consistance de l'objet, non-contradiction entre les différentes propriétés d'un même objet, inhérence des propriétés à l'essence d'un objet) ?

La quatrième devait quitter le niveau purement formel pour traiter des questions relatives à la *notion de vérité matériale*. Il s'agit à présent de questions épistémologiques, qui concernent la relativité des concepts de vérité et de rigueur à la diversité des régions d'objets : vérité et rigueur se définissent-elles de façon invariante lorsqu'on passe d'une région à l'autre de l'étant mondain ? Leur sens provient-il du projet rationnel de connaissance (fondation subjective), de l'essence du champ d'objets en question (fondation ontologique), ou encore d'une dimension *sui generis* où s'articule l'historicité conjointe du projet de savoir et du rapport de l'homme aux objets ? Enfin, vérité et rigueur conservent-elles leur sens lorsqu'on passe de la connaissance scientifique de l'étant mondain à la connaissance transcendante, c'est-à-dire aux normes de rigueur qui régissent la pensée philosophique elle-même ?

Ces quatre premières parties feront l'objet d'un ouvrage ultérieur, que nous avons annoncé sous le titre *Archéologie du logos*.

Le livre que l'on va lire était initialement censé se situer dans le prolongement de ces quatre premiers moments et en constituer un cinquième en forme de conclusion, qui devait traiter de l'articulation entre la logique transcendante et le sujet transcendantal : dans l'horizon phénoménologique, celle-là peut-elle encore se définir comme une doctrine de l'entendement et de ses structures *a priori*, et se référer ainsi à une pré-constitution supposée invariante du sujet pur ? Est-elle une théorie des formes intellectuelles de la synthèse entendues comme conditions de l'acte d'objectivation, voire de la seule connaissance scientifique de la nature ? A-t-elle toujours vocation à se substituer à l'ancienne doctrine des catégories ontologiques, qui seraient désormais référées aux formes constitutives de l'entendement fini ? Comporte-t-elle donc une rétro-référence nécessaire à la finitude et à sa constitution ontologique ? Le déploiement des questions posées dans cette dernière partie a finalement pris une telle ampleur qu'elle a fini par se détacher de l'ensemble projeté, au point de constituer un ouvrage à part entière. Encore le livre qui suit n'en est-il que la première

partie, laquelle fait abstraction des problèmes de la genèse phénoménologique et de l'historicité des facultés ; par leur nature même, ces derniers pointent en direction de la *dimension* au sein de laquelle il est possible de penser une telle historicité – dimension qui pourrait s'avérer n'être pas celle du sujet transcendantal, et mettre ainsi en question le cadre même de l'idéalisme constitutif de Husserl. Ces problèmes feront l'objet d'un second livre, intitulé *Généalogie et historicité de la raison*.

Qu'il me soit permis d'adresser mes plus vifs remerciements :

– à Jean-François Courtine, qui a accepté de patronner ce travail d'Habilitation dont il jugeait pourtant au départ l'objet trop ambitieux, et m'a permis au long des années de trouver, tant à l'Université de Paris IV qu'au CNRS, les conditions institutionnelles favorables à sa patiente élaboration ; et qui, en formulant des critiques aiguës de certaines formulations présentes dans la version initiale, m'a permis d'en mieux cerner les enjeux et d'en mesurer la portée philosophique exacte ;

– à Rudolf Bernet et Jean-Luc Marion, qui ont considéré mon travail avec bienveillance amicale et hauteur de vue et qui, en tâchant d'en saisir les implications philosophiques globales et les tensions internes, m'ont permis de préciser ma position philosophique ; et à ce dernier pour avoir volontiers fait une place à cet ouvrage dans la prestigieuse collection « Épiméthée », dont les titres faisaient jadis rêver l'adolescent que j'étais ;

– à Didier Franck et Michel Fichant qui, outre leur influence décisive dans mes années de formation, m'ont constamment épaulé de leur bienveillante affection et ont manifesté une réceptivité jamais démentie envers les questions philosophiques que j'abordais ;

– à Jocelyn Benoist et Jean-François Lavigne, anciens camarades de l'École, qui ont spontanément accepté la charge de siéger à mon jury d'Habilitation et, en formulant leurs critiques, m'ont permis de mieux formuler ma pensée ;

– à Jacques Dubucs et Gerhard Heinzmann, pour m'avoir permis de bénéficier d'une année de délégation au CNRS qui a été décisive pour la maturation de mon projet ;

– à André Pessel, mon ancien professeur de Khâgne, dont la conviction spinoziste et l'adhésion, héritée de Cavailles, aux « philosophies du concept » contre les philosophies de la conscience n'ont pas été sans influence sur l'orientation non subjectiviste de ma lecture de Husserl ;

– enfin, aux étudiants qui, en manifestant pendant toutes ces années de l'intérêt pour mes enseignements à l'Université de Paris IV, ont indirectement contribué à affermir mon projet philosophique.

LISTE DES ABRÉVIATIONS UTILISÉES

Œuvres de Kant

- Ak.* suivi d'un numéro de tome : édition de l'Académie des sciences, *Kants gesammelte Schriften, herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften*, 1900 *sq.*, Georg Reimer, puis Walter de Gruyter
- KrV* : *Kritik der reinen Vernunft*, suivi de la pagination des éditions originales de 1781 et 1787 notées *A* et *B*, puis de la pagination respective des traductions françaises d'A. Delamarre et F. Marty (Paris, Gallimard, 1980, citée dans l'édition en «Folio Essais») et d'A. Renaut (Paris, Aubier, 1997, citée dans la 3^e édition, Flammarion, «GF», 2006), notées par les abréviations *trad. fr. DM* et *AR*
- KpV* : *Kritik der praktischen Vernunft*, suivi de la pagination de l'édition originale puis de la pagination des traductions de F. Picavet (Paris, PUF, 1943) et J.-P. Fussler (Paris, Flammarion, «GF», 2003)
- KU* : *Kritik der Urteilskraft*, trad. fr. d'A. Renaut, *Critique de la faculté de juger*, Paris, Aubier, 1995
- Prolegomena...* : *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*
- Metaphysische Anfangsgründe* : *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*

Œuvres de Husserl

Hua suivi d'un numéro de tome : édition des œuvres de Husserl dans la collection *Husserliana*, d'abord chez Martinus Nijhoff, puis Kluwer Academic Publishers, et à présent Springer

CM : *Cartesianische Meditationen*, Hua I

Ideen... I : *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Band I, Hua III/1

Ideen... II : *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Band II, Hua IV

Ideen... III : *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Band III, Hua V

Krisis : *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, Hua VI

UG : *Die Frage nach dem Ursprung der Geometrie als intentionalhistorisches Problem*, in *Krisis*, Beilage III

FTL : *Formale und transzendente Logik*, Hua XVII

LU : *Logische Untersuchungen*, Hua XVIII-XIX/1-XIX/2, suivi p. ex. de 2. Unt. : *Zweite Untersuchung* (trad. fr., *RL* : *Recherches logiques*, suivi du numéro de tome de l'édition française, et non du numéro de la Recherche en question). Ainsi *LU*, VI. Unt., § 60, Hua XIX/2, 712-713 (trad. fr., *RL*, III, 220-221) signifie : *Logische Untersuchungen*, Sechste Untersuchung, § 60, *Husserliana* Bd XIX/2, p. 712-713 (trad. fr., *Recherches logiques*, tome III, p. 220-221).

Vorlesungen über Ethik... : *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre*, Hua XXVIII

EU suivi d'un numéro de page entre crochets : *Erfahrung und Urteil*, pagination originale de l'édition Glaassen & Goverts (Hamburg, 1948)

Man. suivi d'une lettre et d'un chiffre : manuscrit posthume identifié par ce sigle aux Archives Husserl de Louvain

Œuvres de Heidegger

GA suivi d'un chiffre, puis d'un numéro de page entre crochets : édition complète des œuvres de Heidegger, *Gesamtausgabe* (V. Klostermann) numéro de tome et numéro de page

Kant und das Problem... : *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3
Phänom. Interpretation der KrV : *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, GA 25
VA : *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, Günther Neske, 1954

Œuvres de Cavaillès

O. C. : *Œuvres complètes de philosophie des sciences*, Paris, Hermann, 1994

Nous abrégeons d'autres titres en cours de route, mais en donnant au départ le titre complet et sans recourir à de simples abréviations littérales qui rendent parfois difficile l'identification de l'ouvrage – par exemple, *Kants Theorie der Erfahrung* de H. Cohen ne devient pas *KTE*, mais *Kants Theorie...* Nous suivons l'ancien usage de la locution *op. cit.*, qui la donne à la place du titre d'un ouvrage cité peu de temps auparavant, et non celui qui semble s'être récemment imposé, consistant à signaler que les références complètes de l'ouvrage ont déjà été données lors d'une première occurrence – ce qui alourdit inutilement la présentation, puisque tous les titres sont alors suivis de la mention *op. cit.* Enfin, nous retraduisons presque systématiquement les œuvres déjà traduites en français, sans le signaler à chaque occurrence, mais uniquement lorsque notre propre traduction marque un écart de sens très significatif avec la traduction existante.

CHAPITRE I

PSYCHOLOGISME TRANSCENDANTAL ET IDENTITÉ DE L'EGO PUR

« La réalité est que "je" n'existe pas, que le "moi" n'est jamais visé, mais seulement franchi, lorsque je tourne contre lui mon arme préférée. »

« Mais il ne s'agit pas seulement de moi. Il s'agit de notre je à tous. De notre pauvre petit royaume du Je, si comique, avec sa salle du trône et son enceinte fortifiée. »

Romain Gary, *La promesse de l'aube*

« Cependant, la pensée dont elle parle [l'analyse phénoménologique] n'est la pensée de personne [ist niemandes Denken]. »

Husserl, *Ding und Raum*

Quel est le rapport entre le *concept de logique transcendantale* et l'*essence du sujet transcendantal*? Que présuppose l'idée de logique transcendantale quant à la nature du sujet transcendantal?

Dans *L'archéologie du monde*, nous avons montré que le centre de l'interprétation husserlienne de Kant réside dans le *refus du renversement copernicien* – ce dernier étant interprété comme énonçant la relativité des structures de l'objet de connaissance vis-à-vis des structures invariantes du sujet de la connaissance. Dans le cadre de l'Esthétique transcendantale, ce rejet se réfère à

l'opposition kantienne entre *intuitus originarius* et *intuitus derivatus* : il signifie que, pour Kant, la spatiotemporalité appartient aux objets uniquement pour la raison que ces derniers se règlent sur le temps et l'espace comme formes pré-constituées de toute sensibilité finie. Or, l'essence de celle-ci n'étant atteinte que par universalisation de la sensibilité humaine, le concept de forme *a priori* de la sensibilité suppose la pré-constitution de la sensibilité. Husserl se donne pour fin de dépasser ce relativisme anthropologique, en opposant les idées d'intuition pure et de forme *a priori* de la sensibilité. En dégagant la connexion d'essence entre formes pures (durée et étendue) et qualités sensibles (toutes pour la durée, les visuelles et tactiles pour l'étendue), l'intuition eidétique met en évidence que le temps et l'espace sont des formes pures de toute *objectualité* sensible – abstraction faite de toute présupposition relative au sujet sentant et à la constitution de sa sensibilité. Au principe kantien du renversement copernicien (selon lequel les structures de l'objet connaissable se règlent sur celles du sujet connaissant) se substitue un *principe phénoménologique* : à savoir que *la hylè prescrit ses propres formes immanentes*, et plus largement *tout type eidétique d'objet prescrit un certain mode de donnée subjectif*. L'esthétique transcendantale phénoménologique fait donc l'économie de toute présupposition relative à la nature sensible du sujet transcendantal : toute structure subjective doit être saisie directement dans l'intuition – grâce à l'intuition eidétique des structures de l'objet, puis à la réflexion sur leurs modes de donation subjectifs.

Ce modèle d'argumentation se laisse-t-il transposer à la logique transcendantale ?

Tout d'abord, la distinction entre *intellectus archetypus* et *intellectus ectypus* implique-t-elle la relativisation anthropologique de ce dernier, ou laisse-t-elle dans une généralité métaphysique la notion d'entendement fini ? Ensuite, la distinction entre esthétique et logique transcendantales, rapportée au renversement copernicien, se fonde-t-elle sur la distinction entre des facultés hétérogènes du sujet transcendantal, entendues comme ses propriétés permanentes et pré-constituées – donc sur un sujet transcendantal pré-constitué ? ou ne se réfère-t-elle qu'à des types de fonction directement élucidés par la réflexion transcendantale, qui ne se cristallisent en facultés que dans un second temps ? Enfin, les concepts purs de l'entendement sont-ils des structures pré-constituées de l'entendement comme le temps

et l'espace le sont pour la sensibilité, ou des conditions subjectives de l'objectivation dégagées par régression à partir de l'objet ?

Pour élaborer l'esthétique transcendantale comme doctrine de la constitution de l'objectivité sensible, il faut purifier l'esthétique kantienne de toute présupposition relative à la nature du sujet sensible. Pour élaborer la logique transcendantale comme doctrine de la constitution de l'objectivité intellectuelle, faut-il, par analogie, accomplir une purification semblable de la logique kantienne – en écartant toute présupposition relative à la nature et aux structures de l'entendement fini ?

LE PROBLÈME GÉNÉRAL DU PSYCHOLOGISME TRANSCENDANTAL

La critique husserlienne de Kant est implicitement guidée par la notion de *psychologisme transcendantal*. Qu'est-ce à dire, et pourquoi ?

La logique ultime est pour Husserl la logique transcendantale, et celle-ci, une logique déployée dans le cadre de la phénoménologie transcendantale¹. En conséquence, l'accomplissement ultime de la logique suppose celui de l'*épochè* phénoménologique : à savoir, la suspension de validité de toute position de transcendance, qui permet le dégagement de la sphère des vécus purs, puis de l'*ego* pur comme sol ontologique transcendantal. Est ainsi mise au jour la différence ontologique entre le sol transcendantal et le sol ontologique naturel de toute expérience, entre l'être de l'*ego* pur et celui du monde (ainsi que de tous les objets intra-mondains) : d'un côté le règne de la validité ontologique absolue, indubitable ; de l'autre celui de la validité relative (à la conscience pure), présomptive et contingente – d'où résultent le primat ontologique de l'*ego* pur et la secondarité de toute objectivité intra-mondaine². La tâche de la phénoménologie consiste alors à

1. *Formale und transzendente Logik* (en abrégé *FTL*), Einleitung, Hua XVII, 17 (trad. fr. de S. Bachelard, Paris, PUF, 1957, p. 19).

2. *Cartesianische Meditationen* (en abrégé *CM*), §§ 7-8, Hua I, 57-61 (trad. fr. de M. de Launay, Paris, PUF, 1994, p. 59-65).

mettre en évidence toutes les configurations possibles de l'*a priori* de corrélation entre le *cogitatum* et les *cogitationes*, le sens objectal et les modes de visée et d'attestation grâce auxquels il acquiert sa validité ontologique. En d'autres termes, il s'agit de thématiser l'origine non mondaine du sens et de la validité de tout ce qui est mondain, ou encore l'origine non objectale de tout ce qui est objectal : l'étant mondain ne se laisse pas élucider à partir de l'étant, mais seulement à partir d'une instance radicalement distincte dont l'être ne se réduit pas à l'être-objet-en-un-monde.

Or quel danger essentiel menace de nullité la valeur théorique d'une telle thématisation ?

C'est celui du *psychologisme transcendantal*, qui tient à l'accomplissement imparfait de la réduction phénoménologique et transcendantale : au lieu d'opérer la suspension de toute thèse d'être de l'étant transcendant, on se contente d'effectuer sur la personne humaine une simple abstraction, pour en isoler la couche de l'âme pure¹. On confond alors les méthodes respectives de la psychologie descriptive et de la phénoménologie transcendantale : au lieu d'accéder à une sphère de données absolues et à une instance extra- et supra-mondaine (l'*ego pur*), on isole seulement par une méthode abstractive la pure vie psychique² – faisant abstraction de tout rapport au corps physique et de toute inscription dans la trame psychophysique et causale de la nature, et ce afin de dégager le rapport intentionnel à un monde et à divers types d'objets. L'*epochè* phénoménologique consiste dans la mise en suspens de toute validité ontologique de l'étant transcendant ; la réduction psychologique, dans une visée thématique unilatérale.

Pourquoi y a-t-il un tel écart entre les réductions psychologique et transcendantale ? Pourquoi la vie psychique pure ne peut-elle s'identifier à la vie transcendantale et constituante ?

1. *CM*, § 14, Hua I, 70-71 : « Une psychologie purement descriptive de la conscience [...] n'est pas elle-même phénoménologie transcendantale au sens où nous l'avons définie comme telle au moyen de la réduction phénoménologique transcendantale. La psychologie pure de la conscience constitue certes un strict parallèle à la phénoménologie transcendantale de la conscience, mais il faut cependant les distinguer rigoureusement, tandis que leur confusion caractérise au contraire le psychologisme transcendantal, qui interdit la vraie philosophie » (trad. fr., 76-77).

2. *Ibid.* : « L'ensemble de la recherche phénoménologique est lié à l'observance sans faille de la réduction transcendantale, qui ne doit pas être confondue avec la recherche anthropologique, qui opère une restriction abstractive à la seule vie psychique » (trad. fr., 77).

Certes la réduction psychologique opère bien une purification grâce à l'élimination thématique de la couche corporelle, qui donne comme résidu eidétique la couche psychique. Mais cette idéation demeure entachée de naïveté ontologique, car la couche psychique résiduelle reste directement donnée à l'appréhension naturelle, sur fond de thèse d'existence du monde ; on continue de présupposer la validité ontologique du psychique, sans interroger l'origine de son sens ontique et de sa validité d'être – de la même façon que la somatologie physique, dans sa visée unilatérale des simples corps, continue d'en présupposer la validité ontologique. L'élimination de toute matérialité et de toute causalité psychophysique ne remédie pas à la présupposition naïve d'une mondanité psychique¹.

Quelles figures philosophiques exemplifient ce concept général de psychologisme transcendantal ? Ce sont les philosophies qui, commençant par dégager une sphère de données immanentes affranchie de toute thèse d'existence mondaine, retombent ensuite dans des présuppositions transcendantes. À cet égard, Descartes et Locke représentent deux figures paradigmatiques qu'il convient d'analyser pour dégager les composantes eidétiques du psychologisme transcendantal.

En toute rigueur, le problème de Locke est transcendantal : c'est celui de l'origine, de la validité et de la portée de nos connaissances, c'est-à-dire de notre possibilité d'atteindre et de déterminer des objets². Et sa méthode peut être assimilée à la *réflexion transcendantale* : elle consiste à faire retour aux *idées*, entendues comme données immanentes de la conscience – celles de la sensation (pures affections se rapportant aux choses, abstraction faite de leur cause) et de la réflexion (qui se rapportent

1. Le texte le plus explicite à cet égard est celui de la seconde version de l'article « La phénoménologie » rédigé pour l'*Encyclopaedia britannica* : « Il s'agit d'âmes toujours présupposées, de corps qui ne sont que temporairement mis hors de toute considération théorique. [...] La psychologie pure nous impose, comme psychologues, de prendre pour sol la positivité en général. Nous n'étudions donc que le monde, tel qu'il est pour nous directement donné. Toute notre recherche est donc naïve du point de vue transcendantal » (trad. fr. de J.-L. Fidel in *Notes sur Heidegger*, p. 109).

2. LOCKE, *An Essay concerning Human Understanding*, Livre I, chap. 1, § 2 (trad. fr. de J.-M. Vienne, *Essai sur l'entendement humain*, I et II, Paris, Vrin, 2001, p. 58). Cf. *Erste Philosophie*, I, 12. Vorl., Hua VII, 83-84 (trad. fr. d'A.-L. Kelkel, *Philosophie première*, I, Paris, PUF, 1970, 118-119).

aux opérations de l'esprit)¹. Cependant, loin de demeurer au sein de ce plan d'immanence, Locke sombre ensuite dans des présuppositions transcendantes, notamment dans sa doctrine de la distinction entre qualités premières (inséparables du corps, quels qu'en soient les changements qualitatifs) et secondes (proprement sensibles) : au lieu d'élucider la façon dont l'esprit se rapporte à des objets à partir de telles données immanentes, il considère la manière dont celles-ci sont *produites* par les qualités qui appartiennent réellement aux corps, et élabore ainsi une physiologie causaliste, à savoir une théorie de la production des idées par des particules insensibles. L'esprit possède donc chez Locke le statut d'âme intramondaine : située dans l'espace, unie à un corps, soumise à la causalité psychophysique, réellement affectée par des corps extérieurs doués exclusivement de qualités premières dont elle n'a que des représentations (images) sensibles purement indicielles². Dès lors que les sensations ne sont plus traitées comme des données immanentes, mais comme des effets de production causale et des indices de la réalité extérieure, les questions purement transcendantales se transforment en questions psychologiques : il s'agit de savoir comment une partie de la réalité mondaine (l'âme unie au corps) en vient à percevoir les autres étants mondains. On aboutit par là au *cercle vicieux* qui est la caractéristique fondamentale du *psychologisme transcendantal* : l'âme possède à la fois le double statut ontologique de partie réelle du monde et d'origine de toute représentation d'objet mondain ; on rend ainsi compte de la totalité de l'étant représentable par un étant mondain particulier³. Telles sont la première caractéristique et

1. *Essay*, Livre II, chap. 1, §§ 1 à 5 (trad. fr., 163-166). L'accomplissement de la réduction se signale dans le titre du § 1 : « L'idée est l'objet de la pensée ». Cf. *Erste Philosophie*, I, 14. Vorl., Hua VII, 97 : « La seule donnée immédiate pour l'esprit, ce sont ses propres idées – voilà un principe souvent répété dans l'*Essay* de Locke » (trad. fr., 137-138).

2. *Essay*, Livre II, chap. 8, §§ 7 à 15 (trad. fr., p. 218-223). Cf. la critique de cette théorie dans *Erste Philosophie*, I, 13. Vorl., Hua VII, 94-95 (trad. fr., 134-135), et 16. Vorl., Hua VII, 112-113 (trad. fr., 160-161).

3. Cf. l'art. pour l'*Encyclopaedia britannica*, trad. fr. in *Notes sur Heidegger*, p. 102 : « Locke n'a pas su rester fidèle au principe du questionnement cartésien. L'"*ego*", résidu de la réduction cartésienne en tant qu'il existe quand bien même le monde n'existerait pas, redevient chez Locke l'*ego* ordinaire, l'âme humaine dans le monde. Alors qu'il veut résoudre les questions transcendantales qui portent sur la connaissance, Locke les transforme en questions psychologiques [...]. Il tombe ainsi dans le psychologisme transcendantal. » *Erste Philosophie*, I, 12. Vorl., Hua VII, 85

l'absurdité du *réalisme transcendantal*, que d'attribuer à une réalité mondaine la fonction d'instance transcendantale : possédant ce double statut d'objet intra-mondain et d'origine du monde, la *psychè* est une *partie totale* au sens leibnizien.

Cette confusion entre subjectivités transcendantale et psychologique a pour conséquence la *naturalisation de la conscience* : elle est conçue d'après le paradigme analogique de la chose et du monde spatial. La sphère des données immanentes de la conscience (en termes lockiens, des *idées*) est explicitée par la métaphore de la *tabula rasa* : par analogie avec l'espace extérieur, elle est conçue comme un espace vide où s'impriment des idées qui sont, à la fois, des signes de choses extérieures et des réalités intrapsychiques pensées sur le modèle des réalités physiques¹. La seconde caractéristique du réalisme transcendantal réside donc dans la *fonction paradigmatique d'une région de l'étant* pour la conception de l'étant en général comme *substance*² : la chose spatiale, substance douée de qualités essentielles (étendue, figure, mouvement) et accidentelles (telle figure, tel mouvement) et fond causal de toute représentation sensible du corps, est le prototype de tout étant ; la conscience est donc conçue comme une *substance psychique*, douée de qualités essentielles – à savoir les facultés : perception, mémorisation, discernement, jugement, comparaison, etc.³ – et accidentelles – telle sensation, telle opération, telle réflexion particulières. À l'instar de la substance corporelle, qui désigne une *essence réelle*⁴, c'est-à-dire un fonds eidétique consistant en qualités premières, la substance psychique désigne un fonds eidétique consistant en une pluralité de facultés, c'est-à-dire de dispositions

(trad. fr., 120-121). Cf. Conférences d'Amsterdam, § 10, Hua IX, 330 (trad. fr. in *Psychologie phénoménologique*, Paris, Vrin, 2001, p. 271).

1. *Erste Philosophie*, I, 14. Vorl., Hua VII, 100-101 (trad. fr., 143-144).

2. Cf. le passage essentiel de *Erste Philosophie*, 14. Vorl., Hua VII, 101 : « La nouvelle science de la nature tant admirée était devenue le prototype de la science authentique en général, et cela se manifestait aussi dans le fait que l'on prit dès lors tout naturellement, pour prototype de toute réalité – y compris de la réalité psychique –, le type de réalité de la chose spatiale. [...] conduit à l'interprétation de la vie de la conscience comme existence accidentelle ayant pour support, voire pour fond causal, une substance psychique – par analogie avec la substance matérielle » (trad. fr., 144).

3. *Essay*, Livre II, chap. 9 à 12, *passim*, où sont énumérés ces facultés ou pouvoirs permanents de l'esprit.

4. *Essay*, Livre III, chap. 6, § 2 (trad. fr., p. 102-103).

permanentes à effectuer certaines opérations¹. La doctrine des facultés qui constituent le fonds eidétique de l'esprit humain est donc une conséquence de la fonction paradigmatique de la chose spatiale pour l'ontologie comme doctrine de l'étant en général ; l'instance transcendante se coule dans le moule paradigmatique de la réalité mondaine.

L'expression de *naturalisation de la conscience*, caractéristique d'un psychologisme transcendantal aujourd'hui en voie de réhabilitation², désigne par conséquent deux choses distinctes : d'une part, la confusion entre la subjectivité transcendante atteinte par réduction et la subjectivité psychologique dégagée par abstraction, c'est-à-dire la *mondanisation de l'instance transcendante* ; d'autre part, le rôle paradigmatique de la chose spatiale (ou matérielle) prise comme prototype de l'étant, qui aboutit à la *réification (substantialisation) de l'instance transcendante*.

LE PARADIGME CARTÉSIEN DU RÉALISME TRANSCENDANTAL

À ce titre, Descartes fournit pour Husserl l'exemple le plus pur, et pour ainsi dire une épure du psychologisme transcendantal³. Certes Descartes est celui qui, dans les deux premières *Méditations*, a saisi dans sa pureté le *cogito* comme instance extra- et inframondaine, puisqu'il résiste à la néga-

1. L'énumération des facultés comme propriétés permanentes se poursuit dans tous les chapitres indiqués. Cf. *Essay*, Livre II, chap. 9, § 1 : « La perception est la première faculté de l'esprit mobilisée sur les idées » (trad. fr., p. 233). Chap. 10, § 1 : « La faculté suivante permet à l'esprit de faire un pas de plus vers la connaissance : je l'appelle *mémorisation* » (trad. fr., p. 243). Chap. 11, § 1 : « Autre faculté remarquable de l'esprit : la faculté de *discerner* et de distinguer entre ses diverses idées » (trad. fr., p. 253), etc., jusqu'au § 14 : « Telles sont, à mon avis, les premières facultés et les premières opérations que l'esprit utilise pour comprendre » (trad. fr., p. 262).

2. On se référera à l'ouvrage collectif dirigé par J. PETITOT, B. PACHOUD, J.-M. ROY et F. VARELA, *Naturaliser la phénoménologie (Essais sur la phénoménologie contemporaine et les sciences cognitives)*, Paris, CNRS Éditions, 2002.

3. Cf. Vincent CARRAUD, *L'invention du moi*, Paris, PUF, 2010, p. 235-245.

tion de toutes les transcendances mondaines et eidétiques¹. Cependant cette saisie de la conscience démondanisée subit ensuite, dans le cours des *Méditations*, une double retombée.

D'une part une retombée dans le *réalisme transcendantal*, en vertu de la mise en œuvre de la méthode déductive qui aboutit à l'enchaînement des preuves d'existence. La fin ultime de Descartes est en effet de surmonter le scepticisme et de garantir la validité de la mathématique et de la mathématisation de la nature, dont il ne met pas en question le type de rigueur, mais qu'il admet d'emblée comme paradigmes de toute scientificité². Aussi applique-t-il le modèle de la déductivité au domaine de la métaphysique, en prenant l'existence du *cogito* comme une proposition première dont on peut dériver par déduction les autres thèses d'existence ; dès lors qu'ont été démontrées l'existence des choses extérieures et l'union de l'âme et du corps, la *res cogitans* est *mondanisée*, conçue comme un fragment de monde, part abstraite (purement psychique) d'une entité psychophysique située dans l'enchaînement causal de la nature³. Le radicalisme cartésien se banalise ainsi en psychologisme transcendantal, l'*ego* pur étant assimilé à la partie psychique de l'homme atteinte par abstraction eidétique.

D'autre part une retombée dans le *paradigme substantialiste*, en vertu de la réification du *cogito* en *res cogitans* ou *substantia cogitans sive ratio sive animus* : le champ transcendantal des *cogitationes* immanentes et l'*ego* pur sont conçus comme un substrat permanent, porteur d'un fonds de propriétés eidé-

1. *Erste Philosophie*, I, 9. et 10. Vorl., Hua VII, 61-62 et 63-65 (trad. fr., I, 85-87 et 88-91).

2. C'est là un motif constant de la critique husserlienne de Descartes. Cf. *CM*, §§ 3, 10 et 12, Hua I, 48-49, 63 et 66 (trad. fr., 50, 67-68 et 71-72). *Erste Philosophie*, I, 11. Vorl., Hua VII, 73 (trad. fr., 103). Husserl lui oppose l'impératif de suspension préalable de tout paradigme de scientificité et de méthode, en particulier celui de la déduction : « nous ne considérons encore comme valide aucun idéal normatif de science » (*CM*, § 3, Hua I, 49, trad. fr., 50 ; cf. §§ 5 et 12, Hua I, 53 et 66, trad. fr., 55 et 71). *Krisis*, Beilage V, Hua VI, 397 : « Ce qui échappe à Descartes, c'est la différence entre l'objectivation et l'idéalisation scientifique du monde de la vie [...] et l'apodicticité tout autre, la connaissance tout autre qu'accomplit l'*ego* dans l'épochè » (trad. fr. de G. Granel, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Paris, Gallimard, 1976, p. 439).

3. *CM*, § 10, Hua I, 63 (trad. fr., 68). *Erste Philosophie*, I, Hua VII, 73 : « L'*ego* pur qu'il a découvert n'est pour lui autre chose que l'âme pure, le petit fragment de monde qui est donné à tout sujet connaissant dans une certitude absolue » (trad. fr., I, 103). *Krisis*, Beilage V, Hua VI, 397 : « [Descartes] ne voit pas ce qu'il y a d'erroné à attribuer à l'*ego*, au mode d'être de l'*ego*, le mode d'être d'une validité ultime de type mondain » (trad. fr., 439).

tiques (les attributs essentiels) et d'un flux de propriétés accidentelles (les modes, modifications ou façons de la substance)¹. Or d'où provient ce modèle conceptuel? En quelle région de l'étant trouve-t-il son ancrage?

Posant la question de la quiddité de l'*ego cogitans*, Descartes passe en revue les attributs susceptibles de lui convenir (attributs des corps, puis attributs traditionnels de l'âme végétative, motrice, sensitive, enfin noétique) pour en interroger la validité en vertu d'un double critère : l'impossibilité d'admettre tout attribut dépendant de choses niées par l'argument du Malin Génie et non encore connues, et la possibilité de détacher ou non de l'*ego cogitans* l'attribut considéré. L'investigation de l'essence de l'*ego cogitans* est donc d'emblée orientée sur le paradigme de la substantialité, emprunté aux catégories de l'ontologie scolastique (substance, attribut principal, modes) présentées dans les articles 51 et suivants de la première partie des *Principes*. D'une part, l'*ego* est dès l'abord conçu comme substrat possédant un fonds eidétique et constituant le pôle invariant de propriétés accidentelles ; d'autre part, la substantialité est définie par un critère ontologique (pouvoir exister par soi, sans l'aide d'aucune autre chose créée)², puis un critère épistémologique (pouvoir être conçu par soi, séparément de toute autre chose)³. Dans la *Deuxième Méditation*, l'enquête concernant la quiddité de l'*ego* est de fait orientée sur le critère d'appartenance nécessaire de propriétés à un substrat, ou sur la possibilité de séparer ou non de l'*ego* les attributs successivement considérés⁴ : le pouvoir-être-conçu-séparément fournit par avance à l'élucidation sa norme rectrice.

Et dans les *Principes*, le concept de substance, entendu comme caractéristique des créatures, est déclaré *univoque*, car pouvant « être attribué à l'âme et au corps en même sens »⁵ : c'est une notion de métaphysique générale (voire d'ontologie formelle) susceptible de s'appliquer indifféremment à toutes les régions de l'étant ; aussi les notions d'attribut principal, de qualité

1. V. CARRAUD affirme cependant la « secondarité de la thèse de la substantialité du moi » au sein du cartésianisme (*L'invention du moi*, 240-241).

2. DESCARTES, *Principes de la philosophie*, I, art. 52, AT, IX, 47.

3. *Principes de la philosophie*, I, art. 60, AT, IX, 51.

4. *Meditatio secunda*, AT, VII, 27 (AT, IX, 21) : *cogitatio est ; haec sola a me divelli nequit*, et AT, VII, 29 (AT, IX, 22) : *Quid est quod a mea cogitatione distinguatur ? Quid est quod a me ipso separatum dici possit ?*

5. *Principes de la philosophie*, Première partie, art. 52, AT, IX, II, 47.

et de mode sont-elles conçues de manière générale, comme étant indifféremment applicables à l'âme et au corps¹. En premier lieu, la pensée est entendue comme un substrat permanent doué de consistance eidétique – laquelle réside dans l'ensemble des idées innées ou « premières semences de pensée utiles » qui y ont été déposées par Dieu², ainsi que dans la série des facultés, puissances ou fonctions permanentes de la connaissance (entendement, imagination, sens, mémoire³). En second lieu, elle est entendue comme un pôle fonctionnel invariant, susceptible de prendre telle ou telle forme particulière (entendre, vouloir, imaginer, sentir, mais aussi telle volition, telle représentation imaginaire, telle sensation, à savoir l'ensemble des *modi cogitandi* possibles⁴) ; l'*ego* est « le même qui » imagine, voit la lumière, entend le bruit, ressent de la chaleur, etc. : *remanens capax mutationum*⁵.

Derechef, quelle est la provenance de cette idée de substantialité ?

On peut certes penser que, loin d'être présupposé par l'effort de dégagement de la nature de l'*ego cogitans*, un tel concept est au contraire mis en évidence et fondé à l'occasion de cet examen pour devenir ensuite transposable à toute autre région de l'étant⁶. Mais on peut aussi, contre la lettre du texte cartésien et l'ordre explicite des raisons, estimer que le concept ontologique de substantialité est de provenance traditionnelle⁷ et, plus profondément, qu'il trouve son ancrage dans la région de la choséité corporelle :

1. *Principes de la philosophie*, I, art. 53 et 56, AT, IX, 48 et 49.

2. *Regulae ad directionem ingenii*, Règle IV, AT, X, 373.

3. *Regulae ad directionem ingenii*, Règle VIII, AT, X, 398-399, et Règle XII, AT, X, 416.

4. *Principes de la philosophie*, I, art. 9, AT, IX, II, 28. *Meditatio secunda*, AT, VII, 28, IX, 13.

5. *Meditatio secunda*, AT, VII, 29 (IX, 23) : *idem sum qui...*, *Idem denique ego sum qui...* Cf. HEIDEGGER, *Grundprobleme der Phänom.*, § 13a, GA 24, [174] : « Non seulement Descartes ne pose pas la question de l'être [du] sujet, mais il va jusqu'à l'interpréter en prenant pour fil conducteur le concept d'être et les catégories ontologiques qui ont été élaborées par la philosophie antique et médiévale » (trad. fr., *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, p. 156).

6. C'est la lettre même du texte cartésien : *quod natura mentis humanae sit notior quam corpus* (AT, VII, 23). Cf. M. GUEROUlt, *Descartes selon l'ordre des raisons*, I, chap. III, Paris, Aubier, 1953, rééd. aux Éd. Mouton, 1968, p. 103-104 : « La connaissance de la nature de mon âme comme pure intelligence [...] a permis [...] de fonder le *criterium*, valable universellement, de toute substantialité, ou ce qui revient au même, de la distinction réelle. » C'est donc l'âme qui fournit le paradigme de la substantialité et l'occasion d'en découvrir les critères universels, qui sont ensuite appliqués aux substances matérielles particulières (*Ibid.*, p. 105 sq.).

7. Cf. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, § 6, [24] : « Les considérations fondamentales de ses *Méditations*, en effet, il [scilicet Descartes] les conduit en transposant l'ontologie médiévale à cet étant établi par lui à titre de *fundamentum inconcussum*. La *res cogitans* est ontologiquement déter-

vu qu'elle forme à la fois le fonds eidétique commun à toute chose corporelle et le substrat invariant de toute modification accidentelle possible, l'idée de substance étendue pourrait être le paradigme qui se trouve à l'origine du concept ontologique-formel de substance et, par là, de la conception de l'esprit comme substance douée d'un fonds eidétique et comme substrat permanent sous les représentations accidentelles. De fait, ainsi que le remarque M. Gueroult¹, c'est de la même façon que Descartes décrit la substance de la cire et celle de l'âme, à l'aide des catégories d'ipséité ou de permanence : c'est *la même* cire que je vois, que je touche, que j'imagine et connaissais depuis le début²; de même, « l'âme humaine [...] est une pure substance. Car encore que tous ses accidents changent, par exemple, qu'elle conçoive de certaines choses, qu'elle en veuille d'autres, qu'elle en sente d'autres, etc., *c'est pourtant toujours la même âme* »³. Bien que l'idée de substantialité soit purifiée et réélaborée par le discours philosophique, son assimilation à celle de permanence absolue pourrait cependant bien devoir son origine au sens commun – à savoir, à l'appréhension de la permanence des corps extérieurs par l'acte d'identification perceptive.

Aussi se dissimulent, sous le terme de *réalisme transcendantal*, deux problèmes d'importance inégale.

Tout d'abord celui du psychologisme transcendantal comme mondianisation de l'instance transcendantale ; il peut être aisément évité par l'application rigoureuse de la réduction phénoménologique, puisque l'exclusion de toute thèse de transcendance enveloppe en particulier celle de la *psychè*. Le résidu de la réduction n'est pas un fragment de monde qui exprimerait par sa relation représentative à l'univers infini la totalité de l'étant⁴ ; ce n'est

minée comme *ens*, et le sens ontologique de l'*ens*, pour l'ontologie médiévale, est fixé dans la compréhension de l'*ens* comme *ens creatum* » (trad. fr., 40).

1. GUEROULT, *Descartes selon l'ordre des raisons*, I, p. 110.

2. *Meditatio secunda*, AT, IX, 24 : *Nempe eadem [cera] quam video, quam tango, quam imaginor, eademdenique quam ab initio esse arbitrabar* (AT, VII, 31).

3. Abrégé des six Méditations, AT, IX, 10 (nous soulignons).

4. *Ideen...* I, § 51, Hua III/1, 108 : « Derechef, la réduction phénoménologique ne désigne nulle restriction du jugement à un pur et simple fragment adhérent à l'ensemble de l'être effectif [*ein zusammenhängendes Stück des gesamten wirklichen Seins*] » (trad. fr., 168). *CM*, §§ 10-11, Hua I, 63 et 64 : « Corrélativement, on ne devra nullement tenir pour allant de soi que, dans notre *ego*

pas une région du monde, un secteur particulier de l'*omnitudo realitatis*, mais un domaine *sui generis* qui n'admet aucune frontière avec les régions mondaines, et ne peut donc en être séparée au sens où l'âme peut l'être de la corporéité¹.

Plus délicate est en revanche la fonction paradigmatique plus ou moins explicite du paradigme de la choséité matérielle pour la conception de l'ego pur : comment décrire la permanence d'un pôle transcendantal sans faire subrepticement appel au modèle offert par la permanence de la chose perceptive ? Comment penser son identité sans l'assimiler au substrat de propriétés essentielles (facultés invariantes) et accidentelles (*cogitationes* changeantes) ? Comment penser les modes de comportement *sui generis* de l'ego sans les replier sur les réactions de la chose à des circonstances causales ? Bref, comment élaborer la logique *transcendentale* sans la référer à un sujet pensé selon les catégories de l'étant transcendant qu'elle dévoile ?

L'ABSENCE DE RÉIFICATION DU SUJET TRANSCENDANTAL CHEZ KANT

Qu'en est-il chez Kant ? *La pensée du sujet transcendantal se soustrait-elle à tout paradigme mondain* – qu'il s'agisse du sujet psychologique, ou du modèle de la substantialité corporelle ? La critique des paralogismes de la psychologie rationnelle n'a-t-elle pas purifié le concept de sujet transcendantal de

apodictique pur, nous ayons sauvé une petite parcelle du monde [*ein kleines Endchen der Welt*], « Ce Je et sa vie égoïque, qui persistent nécessairement pour moi grâce à cette époque, ne sont pas un fragment du monde [*nicht ein Stück der Welt*] » (trad. fr., 67 et 68).

1. *Ideen...* I, § 51, Hua III/1, 108 : « Il [le domaine des vécus comme essentialités absolues] est fermement clos sur soi, et pourtant dépourvu de frontières qui pourraient le séparer d'autres régions » (trad. fr., 168). Le domaine ontologique de la conscience pure est précisément propre (*eigen*, § 26, Hua III/1, 55), nouveau (*neu*, §§ 32-33, Hua III/1, 65 et 67) parce que non mondain, donc non limitrophe à d'autres régions ; dans la topologie de l'être, ce n'est pas, au sens strict, une région qui serait frontalière à d'autres mais, paradoxalement, une dimension *définie* quoique *sans extériorité*.

toute référence à l'étant mondain et au concept ontologique-formel de substantialité, pour l'entendre comme le pôle fonctionnel des fonctions synthétiques concourant à l'objectivation? Par conséquent, la logique transcendantale kantienne n'est-elle pas d'emblée soustraite à toute pré-supposition relative à la pré-constitution du sujet transcendantal, ainsi qu'à tout reproche de réalisme transcendantal?

Husserl prétend expressément le contraire : en dépit de son opposition à l'empirisme et de son souci d'affranchir l'*a priori* de toute dérivation génétique à partir des données de l'expérience sensible, Kant serait demeuré implicitement dépendant de l'empirisme dans sa conception de l'âme et des tâches essentielles de la psychologie. En effet, même si ce qui est subjectif à un niveau proprement transcendantal n'est pas identifiable au psychologique, mais se soustrait radicalement à la sphère psychologique – dans la mesure où le Je pur et ses fonctions définissent ce qui doit être admis comme conditions nécessaires pour que la connaissance subjective possède une référence effective à l'objet et une validité objective, et non l'âme et ses pouvoirs donnés *de facto* à l'observation interne –, la conception kantienne de l'âme comme objet du sens interne auquel sont applicables les catégories reconduirait à une forme d'empirisme. Car, du fait de l'applicabilité des mêmes catégories aux objets du sens interne et du sens externe (substantialité, causalité, force, etc.), l'âme serait *naturalisée*, conçue sur le modèle de la chose spatiale ; la nature psychique offerte au sens interne se réduirait à un simple *analogon* de la nature physique donnée au sens externe. Ainsi, de même qu'un corps est un substrat permanent de propriétés et de forces physiques, de même, l'âme se définirait comme un tel substrat de propriétés et de pouvoirs psychiques, toute la doctrine des facultés apparaissant dès lors comme une réplique intérieure de la chose :

bien qu'il soit opposé à l'empirisme, Kant demeure justement dépendant de cet empirisme dans sa conception de l'âme et de la sphère des tâches d'une psychologie ; ce qu'il considère comme âme, c'est l'âme naturalisée [*die naturalisierte Seele*] et pensée comme une composante de l'homme psycho-physique dans le temps de la nature, dans la spatiotemporalité. Certes, ce qui est subjectif au niveau transcendantal pouvait ne pas s'identifier au psychique. Cependant, la perception interne véritablement apodictique doit-elle être identifiée avec l'auto-aperception de cette âme naturalisée, avec l'évidence de la *tabula rasa* et de ses données, et même de

ses facultés [*Vermögen*] entendues comme des pouvoirs [*Kräfte*] qui lui sont attribués sur le mode de la nature [*naturartig*]¹ ?

Or Kant applique-t-il véritablement au Je transcendantal un modèle d'identité emprunté à la permanence des objets de l'expérience mondaine ? Tout semble pourtant indiquer expressément le contraire, à commencer par la distinction entre les niveaux de l'analyse psychologique et transcendante : de la naturalisation paradigmatique de l'âme, on ne saurait en conclure à celle du Je transcendantal ! En outre, la critique des paralogismes de la psychologie rationnelle met justement en évidence l'inapplicabilité de la catégorie de substance au Je transcendantal, donc la nécessité de penser l'identité de ce dernier autrement qu'en termes de permanence d'un substrat sous la variation de ses accidents ; l'identité proprement transcendante est en principe d'un autre type que celle de tout objet d'expérience en général². Qu'est-ce alors que le sujet transcendantal ? Par analogie avec l'objet transcendantal, cause intelligible des phénomènes dont nous ne pouvons rien connaître et qui est réductible à un pur *quelque chose* dépourvu de prédicats assignables, il désigne « un *quelque chose* en général (sujet transcendantal) » auquel n'est inhérent aucun prédicat, et qui n'est représentable que « par le concept d'un pur et simple *quelque chose* »³. Aussi la simplicité de sa représentation n'est-elle pas celle d'un substrat permanent sous la variation de ses représentations – c'est-à-dire une simplicité prise comme déterminité positive, celle du sans-parties –, mais uniquement une simplicité négative et par défaut : celle d'un *quelque chose* vide, qui n'est sans parties que dans la mesure où nul prédicat n'en est déterminable⁴. *Transcendantal*, ce Je l'est donc d'une double manière : tout d'abord, en tant que condition de possibilité logique de toute objectiva-

1. *Krisis*, § 30, Hua VI, 117 (trad. fr., 131).

2. Cf. HEIDEGGER, *Grundprobleme der Phänom.*, § 14b, GA 24, [204] : « Pourquoi les catégories en tant que catégories de la nature, de l'étant subsistant, des choses, ne sont-elles pas applicables à l'ego ? [...] Le Je, en tant que fondement de la possibilité du "je pense", est du même coup le fondement et la condition de possibilité des formes de la liaison, c'est-à-dire des catégories. Dans la mesure où elles sont conditionnées par je Je, celles-ci ne sauraient lui être appliquées en retour pour l'appréhender » (trad. fr., 179).

3. *KrV*, Transz. Dialektik, Paralogrammen, A 355 (trad. fr. DM, 740, AR, 368).

4. *Ibid.* C'est pourquoi il ne s'agit que d'une simplicité subjective de notre représentation du Je – celle d'un *etwas* que nous sommes par principe incapables de déterminer –, et non de la simplicité objectale du Je lui-même.

tion ; ensuite, par son mode de désignation transcendantal – c'est-à-dire sa désignation comme un *quelque chose en général* indéterminable¹.

Précisons dans cette perspective l'argument central de la célèbre critique du paralogisme de la substantialité, afin de dégager le mode de permanence qui, par opposition à celui des choses intra-mondaines, est spécifique au Je pensant. Puisque l'origine des Idées transcendantales se trouve dans les fonctions des raisonnements – *scil.* dans l'acte de la raison qui en constitue la forme logique² –, l'origine de l'Idée psychologique du moi substantiel doit résider dans un syllogisme. La majeure de ce dernier consiste dans le rappel de la définition aristotélicienne de la substance par l'imprédicabilité : est substance ce qui ne peut être prédicat ou déterminité d'autre chose, mais est sujet ultime. La mineure, dans l'affirmation du rapport entre la multiplicité des jugements possibles et l'identité du Je pensant : le Je pris comme être pensant (*als denkend Wesen*) est sujet ultime, substrat de tous ses jugements. Et la conclusion, que le Je est, comme être pensant ou âme, une substance³. Par-delà l'aspect scolastique de la terminologie, l'intérêt de cette prétendue preuve réside dans la déduction de la permanence du Je à partir de son essence d'être pensant : alors que l'entendement est incapable de saisir le substantiel (*das Substantiale selbst*) comme fonds eidétique ultime de l'objet, mais n'en peut déterminer que des prédicats, la raison, elle, prétend saisir le substantiel du Je⁴ (son fonds eidétique d'être pensant) comme substrat ultime de ses jugements, de manière à en déduire la permanence absolue ; de fait, ce substantiel est bien une Idée de la *raison*, puisqu'il enveloppe l'intégralité des concepts-prédicats dans leur relation au sujet – à savoir, la totalité de mes jugements possibles dans leur rapport à mon Je comme être pensant.

Le premier argument critique de Kant consiste à rappeler l'applicabilité *universelle* du concept de substance (à tout étant en général), mais aussi la restriction essentielle qui conditionne la validité d'une telle application :

1. *Ibid.*

2. *Prolegomena...*, § 43, Ak. IV, 330 (trad. fr., 104-105).

3. *KrV*, Transz. Dialektik, Von den Paralogismen, A 348 (trad. fr. DM, 734-735, AR, 364).

4. *Prolegomena...*, § 46, Ak. IV, 333 (trad. fr., 108). Le texte des *Prolegomènes* est sur ce point incomparablement plus clair que celui de la *Critique*.

la nécessité de la pré-donation d'une intuition sensible à laquelle puisse s'appliquer ce concept. Loin, donc, que le concept de substantialité implique en lui-même la permanence de l'objet qu'il sert à penser, son usage présuppose au contraire que soit préalablement donnée la permanence d'un objet empirique ; il faut que soit intuitivement donnée la permanence d'un objet dans le sens interne pour qu'on puisse lui appliquer la relation synthétique réglée entre substance et accident, entre l'«x» déterminable et la série de ses déterminités changeantes¹. Or il n'y a pas de donation intuitive de la permanence du Je pensant pur : si toute pensée se rattache bien au Je, de sorte que la représentation de ce Je «est certes en tout penser» ou «réapparaît toujours en tout penser» (*in allem Denken wiederum vorkommt*), cette représentation n'est cependant pas «une intuition constante et permanente» (*eine stehende und bleibende Anschauung*) du Je comme substrat auquel seraient inhérents tous les actes de pensée². Cet argument enveloppe une double thèse sur l'ipséité spécifique du Je transcendantal et son fonds eidétique : d'une part, cette ipséité ne se détermine pas par l'identité constante d'une intuition dans le sens interne, ou par la permanence d'une représentation dans le flux des représentations subjectives³ ; d'autre part, il n'y a pas d'intuition intellectuelle du substantiel ou du fonds eidétique du Je pur.

Le second argument kantien dénonce la confusion entre deux significations fondamentales du concept de sujet : le sujet transcendantal comme

1. *KrV*, Transz. Dialektik, Von den Paralogismen, A 349 : «Loin que l'on puisse déduire ces propriétés [s'il. que je dure par moi-même, et que je ne nais ni ne péris naturellement] à partir de la simple catégorie pure d'une substance, nous devons au contraire prendre pour fondement la permanence d'un objet donné [die Beharrlichkeit eines gegebenen Gegenstands] tirée de l'expérience, si nous voulons appliquer à ce dernier le concept d'une substance, qui n'a d'usage qu'empirique» (trad. fr. DM, 735, AR, 365).

2. *KrV*, Transz. Dialektik, Von den Paralogismen, A 350 (trad. fr. DM, 736, AR, 365).

3. Cette thèse soustrait évidemment l'identité du Je transcendantal à l'argument critique de HUME selon lequel le caractère fluent et irréversible de toute représentation subjective rendrait impossible la représentation d'un moi identique comme représentation constante du moi – «Si une impression donne naissance à l'idée du moi, cette impression doit nécessairement demeurer la même, invariablement, pendant toute la durée de notre vie [...]. Mais il n'y a pas d'impression constante et invariable» (*Treatise*, livre I, part. III, sect. VI, trad. fr. de P. Baranger et P. Saltel, *De l'entendement. Traité de la nature humaine*, Livre I et Appendice, Paris, Flammarion, 1995, p. 343).

«sujet logique constant [*das beständige logische Subjekt*] du penser», et le sujet nouménal comme «sujet réel de l'inhérence [*reales Subjekt der Inhärenz*]»¹.

Que signifie le concept de sujet logique, et quel est le sens de sa constance (*Beständigkeit*) ? La signification proprement *logique* du Je se rapporte nécessairement au *logos* – c'est-à-dire aux actes du penser ou de l'entendement, pris comme faculté de liaison des représentations et d'objectivation valide. Si ce Je est l'objet d'une «aperception transcendante», et si le concept d'*Apperzeption* dérive étymologiquement d'*ad-perceptio* (co-perception), cela ne signifie pas que le Je pensant soit une co-représentation constante du Je qui accompagnerait réellement dans le temps toute représentation d'objet – ou que la conscience de soi du *cogito* soit une représentation constante qui redoublerait réflexivement toute *cogitatio* –, mais que la relation à l'objet n'est possible que grâce à un procès d'objectivation, et celui-ci à son tour par une synthèse de représentations – laquelle n'est derechef possible qu'en étant rattachée à un seul et même Je conçu comme une fonction opératoire constante de la synthèse. Tel est le sens de la formule célèbre selon laquelle «le *je pense* doit *pouvoir* accompagner toutes mes représentations»² : dans la mesure où elle requiert la fonction synthétique d'unification des représentations fluentes, il est nécessaire que l'on puisse rattacher toute conscience d'objet à la conscience de l'«identité de la fonction»³ logique constante du *cogito*. L'idée de sujet logique implique donc le rapport au *logos*, c'est-à-dire à la validité objective et à la fondation de sa possibilité ; il s'agit d'une «représentation simplement intellectuelle de la spontanéité d'un sujet pensant»⁴, d'une «supposition transcendante» (*transzendente Voraussetzung*)⁵ issue de la réflexion sur les conditions de possibilité de la relation à l'objet.

Que serait en revanche le sujet réel de l'inhérence ? Il impliquerait l'intuition du substantiel, c'est-à-dire de l'essence du «sujet en soi» qui, à titre de substrat, serait au fondement de ce sujet logique : «intuition intel-

1. *KrV*, Transz. Dialektik, Von den Paralogismen, A 350 (trad. fr. DM, 736, AR, 365).

2. *KrV*, Transz. Analytik, Transz. Deduktion, § 16, B 131 (trad. fr. DM, 159, AR, 198).

3. *KrV*, Transz. Analytik, Transz. Deduktion, A 108 (trad. fr. DM, 718, AR, 184).

4. *KrV*, Transz. Analytik, Syst. Vorstellung aller synth. Grundsätze, B 278 (trad. fr. DM, 265, AR, 284).

5. *KrV*, Transz. Analytik, Transz. Deduktion, A 107 (trad. fr. DM, 718, AR, 184).

lectuelle»¹ qui déterminerait immédiatement la quiddité, le fonds eidétique permanent de ce Je. Il ne saurait donc, par principe, y avoir de mondanisation paradigmatique du Je transcendantal dans la pensée kantienne : les catégories de l'étant intra-mondain sont inapplicables au Je transcendantal, en particulier celle de la substantialité, de l'identification à un substrat permanent du changement ; le Je transcendantal n'est pas un *quelque chose* ou « x » permanent, perdurant dans le temps et doué d'un fonds eidétique, auquel seraient inhérentes les *cogitationes* variables.

Y A-T-IL DANS LA PENSÉE KANTIENNE
UNE SUBSTANTIALISATION IMPLICITE DU SUJET ?

Cependant, au-delà de la réfutation expresse du substantialisme, ne trouve-t-on pas chez Kant une réification implicite du sujet transcendantal, lorsqu'il tente d'en penser le mode d'individuation ou d'identification dans le temps ? Peut-on concevoir l'identité du sujet pur autrement que sur le modèle de la constance intra-temporelle de la chose ?

Ainsi, dans *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, Heidegger soutient que malgré la réfutation de la substantialisation de l'ego menée dans la critique des Paralogismes, Kant s'en serait malgré tout tenu à la détermination cartésienne de l'ego comme *res cogitans*, substrat dont les représentations seraient les déterminations ou prédicats². Et dans un texte lu et annoté par Husserl³, Heidegger a mis en évidence l'application para-

1. *KrV*, Einleitung, B XL (trad. fr. DM, 262, AR, 90).

2. *Grundprobleme der Phänom.*, § 13b.a, GA 24, [177] : « Au fond, Kant s'en tient à la détermination cartésienne. [...] L'ego est pour lui, comme pour Descartes, *res cogitans* : une *res*, un quelque chose qui pense [...]. L'ego est ce dont les déterminations sont des représentations » (trad. fr., 158).

3. Il s'agit du § 34 de *Kant und das Problem der Metaphysik* (GA 5, [192-195], trad. fr. d'A. de Waelhens et W. Biemel, Paris, Gallimard, 1953, p. 247-250). Les annotations marginales de Husserl ont été traduites en français par N. Depraz sous le titre *Notes sur Heidegger* (Paris, Minuit, 1993, p. 45-46 pour le passage concerné).

doxale, dans divers passages de la *Critique*, des concepts de fixité, permanence, identité numérique et simplicité à l'aperception transcendante. Dans la première édition de la *Déduction*, Kant identifie l'aperception transcendante à une « conscience pure, originaire, immuable (*unwandelbar*) », puis évoque plus loin le « Je constant et permanent [*das stehende und bleibende Ich*] de l'aperception transcendante »¹ qui constitue le fondement de la conscience possible de mes représentations et rend intellectuelle la fonction de l'imagination ; plus loin encore, il écrit que les objets connaissables par moi se réduisent à des phénomènes qui sont des « déterminations de mon Soi identique [*meines identischen Selbst*] »², soulignant ensuite l'*appartenance* du divers de la représentation sensible à une conscience, à savoir l'unité d'une conscience possible dont le fondement réside dans sa « forme intellectuelle ». Il semble donc que les concepts de permanence, d'identité, d'ipséité et de simplicité soient applicables au Je pur, entendu comme fonction intellectuelle réglée et garante de la possibilité de la relation à l'objet. Or comment entendre ces propriétés de permanence, constance et identité, sinon comme permanence temporelle d'un *quelque chose*, d'un substrat se maintenant à l'identique dans la durée ? Comment entendre la constance formelle du *cogito* autrement que comme celle de l'Un, du fond sous-jacent à la multiplicité fluente des *cogitationes* ?

Avant d'en analyser la lecture husserlienne, dégageons les traits essentiels de l'interprétation heideggérienne de ce lien entre temporalité et subjectivité. Cette dernière va dans le sens d'une *démonstration radicale de l'identité du sujet transcendental* et d'une compréhension de sa permanence dans son rapport aux facultés et à la temporalité : un pont est ainsi jeté entre l'élucidation du sens spécifiquement transcendental de la permanence et l'attribution, au sujet transcendental, d'un fonds eidétique consistant en facultés non sensibles.

1/ En premier lieu, les propriétés de constance et de permanence (*ste-*

1. *KrV*, Transz. Analytik, Transz. Deduktion, A 123 (trad. fr. DM, 729, AR, 193). On notera que les prédicats ici appliqués à l'aperception transcendante, *stehend* et *bleibend*, sont précisément ceux que, dans sa critique du premier paralogisme, Kant attribuait à la représentation du Je qu'il jugeait impossible.

2. *KrV*, Transz. Analytik, Transz. Deduktion, A 129 (trad. fr. DM, 733, AR, 196). Les deux traductions rendent *meines identischen Selbst* par *de mon moi identique*.

hend und bleibend) du Je ne résultent pas de l'application de la catégorie de substantialité à un objet empirique et intra-temporel : ce ne sont pas des propriétés ontiques d'un Je empiriquement donné dans le temps, mais des « déterminations transcendantales » – c'est-à-dire des déterminations fonctionnelles liées à la possibilité même de l'acte d'objectivation. En effet, toute relation à l'objet est rapport à un *quelque chose* permanent, subsistant, identique ; or la possibilité précède en droit l'effectivité ; cette relation à l'objet permanent n'est donc possible que dans la mesure où le Je projette d'avance un horizon de permanence possible de l'étant ; cependant, cette projection anticipative d'un horizon de permanence objectale n'est elle-même possible que sur fond de permanence du Je opérant. La permanence du Je se réduit donc à un corrélat transcendantal de la relation à l'étant permanent : permanence *purement fonctionnelle*, qui n'implique aucune thèse sur la substantialité ou l'éternité du Je ; et permanence *purement transcendantale*, qui est condition de possibilité de la permanence ontique de tout étant intra-mondain¹.

2/ Corrélativement, l'aperception transcendantale, comme conscience logique ou représentation du sujet logique, est interprétée en relation avec la *liberté transcendantale* et la *doctrine transcendantale des facultés*. Heidegger prend pour fil conducteur le texte de la *Critique* où, dégageant la dualité de l'homme comme phénomène et « objet purement intelligible », Kant pointe la possibilité pour l'homme de « se connaître lui-même par simple aperception »² : à savoir dans des actions (*Handlungen*) et déterminations internes qui, ne pouvant être attribuées à la réceptivité des impressions, doivent être

1. *Kant und das Problem...*, § 34, GA 5, [193] : « Ce “constant” [*stehend*] et ce “permanent” [*bleibend*] ne sont pas des énoncés ontiques sur l'immutabilité du Je ; ce sont au contraire des déterminations transcendantales qui ont le sens suivant : c'est seulement dans la mesure où le Je en tant que tel se propose d'emblée quelque chose comme la constance [*Ständigkeit*] et la permanence [*Bleiben*] en général, qu'il peut former l'horizon d'ipséité [*Selbigkeit*] au sein duquel on peut faire l'expérience de l'objectal comme étant le même à travers le changement. [...] En tant que Je, il forme le corrélat de la subsistance en général [*Korrelatum von Beständigkeit überhaupt*] » (trad. fr., 248). De même *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, § 24f, GA 25, [378] (trad. fr. d'E. Martineau, *Interprétation phénoménologique de la Critique de la raison pure*, Paris, Gallimard, 1982, p. 331).

2. *KrV*, Transz. Dialektik, Von dem empir. Gebrauche des regul. Prinzips der Vernunft, A 546/B 574 (trad. fr. DM, 483, AR, 503). Le texte est cité au § 24f de *Phänom. Interpretation der KrV*, GA 25, [375] (trad. fr., 328).

rapportées au Je comme objet purement intelligible (*bloß intelligibler Gegenstand*), et ce « au regard de certaines facultés [*in Ansehung gewisser Vermögen*] » irréductibles à la sensibilité – l’entendement et la raison. L’interprétation de Heidegger s’efforce ainsi de ressaisir la connexion entre l’identité intelligible de l’aperception, les actions non sensibles et les facultés non sensibles du Je : bien que le terme d’*Apperzeption* dérive d’*ad-percipere*, qui signifie *percevoir à côté de...* ou *saisir en plus*¹, cette co-saisie ne désigne pas l’intuition d’un étant intra-mondain, mais la saisie d’actions – c’est-à-dire la ressaisie de soi-même dans l’action non sensible, dans l’optique de facultés fondamentales impliquées par la possibilité de cette action : entendement et raison. L’*ad d’ad-percipere* ne désigne donc pas une saisie excédentaire, effectuée par surcroît, mais la direction réflexive de la reprise de soi comme fondement intelligible : partant d’actions non imputables à la sensibilité (lier des représentations), je me ressaisis comme leur fondement intelligible ; elles ne sont pas mes propriétés ou accidents (comme c’était le cas dans le premier paralogisme), mais mes *modes de comportement* ; je me ressaisis donc comme *pouvant* ces actions, comme le « je peux » qui précède le « je fais », et par conséquent comme le sujet agissant dont le propre réside dans certaines facultés non sensibles.

Se dévoile ainsi le propre de l’ipséité intelligible du Je transcendantal : le *je pense* n’est identique et permanent que dans la mesure où le sujet se caractérise, non par des propriétés changeantes (comme les objets intra-mondains), mais par des *comportements* ; et l’être du comportement réside dans le « je peux » comme *pouvoir faire*, faculté ou capacité². Aussi le *cogito* s’explicité-t-il comme *liberté transcendante* de l’agir : liberté fondamentale de position de l’horizon de l’étant, de la possibilité d’« être moi-même le déterminant pour tout intuitionner »³ ; l’essence du Je réside dans la pure possibilité comme capacité de projeter l’horizon de l’étant. Ce n’est pas au réel que s’oppose le sujet transcendantal comme quelque chose de pure-

1. *Phänom. Interpretation der KrV*, § 24f, GA 25, [375] (trad. fr., 328). Notons qu’en latin, l’*ad d’ad-percipere* signifie plutôt *regarder vers...* que *saisir en plus* ; ce qui sous-entend cependant que toute expérience d’objet suppose l’orientation préalable du Je sur un horizon d’objectualité possible, donc va dans le sens de l’interprétation heideggerienne.

2. *Phänom. Interpretation der KrV*, § 24f, GA 25, [375] et [378] (trad. fr., 328 et 331).

3. *Phänom. Interpretation der KrV*, GA 25, [380] (trad. fr., 332).

ment logique, mais au réel, en tant que liberté ; loin d'être identifié à une conscience logique universelle, générique et opératoire instanciée en chaque conscience factuelle, il est non réel – c'est-à-dire rien qui appartient à la réalité naturelle –, mais pure liberté dont l'effectivité réside dans la possibilité¹.

3/ Enfin, sont identifiées l'aperception pure et la temporalisation comme auto-affection pure² : loin que le temps soit dans l'esprit à côté de l'aperception à titre de forme *a priori* de la sensibilité, il est co-inclus en celle-ci en tant que projet de l'horizon de l'étant. Pour le mettre en lumière, Heidegger part du fait que Kant attribue au temps les mêmes prédicats d'immutabilité, de fixité et de permanence qu'à l'aperception pure³. Or le temps est le fondement de la possibilité de la permanence et du changement de l'étant mondain (c'est-à-dire de sa substantialité) : changement et non-changement de l'étant supposent, comme condition de possibilité, le non-changement du temps lui-même ; le flux temporel fonde la possibilité du devenir intra-temporel des choses, mais n'est pas lui-même fluent – c'est au contraire une structure d'horizon permanente. Par conséquent, la possibilité de l'étant présuppose une double permanence : d'une part celle, *sui generis*, du Je comme pouvoir de viser et de déterminer l'étant ; d'autre part, celle de l'horizon temporel comme ce au sein de quoi peut apparaître un étant permanent et soumis au devenir. Il en résulte l'identité du temps et de l'aperception pure : la position de l'horizon temporel où peut se donner l'étant est aussi position de l'horizon de rencontre possible de l'étant – qui relève de la liberté transcendantale.

Posons donc à nouveau notre question initiale : la critique husserlienne

1. *Phänom. Interpretation der KrV*, GA 25, [380-381] (trad. fr., 333).

2. *Kant und das Problem...*, § 34, GA 5, [191] : « Le temps et le "je pense" ne se tiennent plus en opposition, sans conciliation possible et dans une différence de nature, ils sont une seule et même chose » (trad. fr., 246).

3. Référence est faite à *KrV*, Schematismus, A 144/B 183 : « Le temps ne s'écoule pas, mais c'est en lui que s'écoule l'existence de ce qui change. Par conséquent, au temps, qui en lui-même est immuable et permanent [*unwandelbar und bleibend*], correspond dans le phénomène l'immuable dans l'existence, à savoir la substance » (trad. fr. DM, 195, AR, 228), et *Syst. Vorstellung aller synth. Grundsätze, Erste Analogie*, A 182/B 224-225 : « Par conséquent, le temps, en lequel doit être pensé tout changement des phénomènes, demeure et ne change pas [*bleibt und wechselt nicht*] » (trad. fr. DM, 225, AR, 253).

du psychologisme transcendantal est-elle justifiée ? Kant conçoit-il l'ipséité du sujet transcendantal au fil conducteur de l'étant intra-mondain ?

Tant la critique du premier paralogisme que les textes consacrés à l'aperception montrent que son identité et sa permanence se soustraient au paradigme de l'intra-temporalité de l'objet d'expérience sensible : cette permanence n'est pas l'identité d'un substrat, mais à la fois identité fonctionnelle, liberté transcendantale du « je peux » et position du flux temporel. La stance spécifique du Soi transcendantal n'est pas celle d'un *hupokeimenon* sous la variation de ses représentations accidentelles, et le rapport du sujet identique à ses facultés n'est pas celui d'un substrat à ses multiples propriétés ; l'effort kantien vise à interroger et élucider la *manière d'être qui appartient spécifiquement au sujet transcendantal* – manière qui réside dans le se-comporter et se décline en modes de comportement, lesquels sont autant de possibilités irréductibles à des propriétés de l'étant mondain. Les facultés n'apparaissent dès lors plus comme des propriétés constantes constituant le fonds eidétique du sujet, mais comme de libres possibilités comportementales, comme autant de manières qu'a le sujet de se créer soi-même en agissant. Saisi dans sa connexion avec celui de comportement, lui-même compris comme possibilité d'agir (et non comme potentialité permanente), le concept de faculté se soustrait donc à toute positivité, et correspond à l'idée de possibilité spécifique au sujet transcendantal – celle d'une *possibilité auto-créatrice*. Le meilleur raccourci de cette thèse se trouve dans cette annotation marginale de Heidegger à un passage de l'article « La phénoménologie » destiné à l'*Encyclopaedia britannica*, où Husserl évoque la réduction phénoménologique comme un acte qui n'est pas celui d'un sujet humain, mais démondanisé, transcendantal :

Cette action [*scil. l'épochè*] n'est-elle pas une possibilité de l'être humain, mais, précisément parce que ce dernier n'est jamais un subsistant, un *comportement* [*Verhalten*], c'est-à-dire une manière d'être [*Seinsart*] qui, par sa constitution, se crée elle-même [*sich selbst verschafft*], donc n'appartient jamais à la positivité de ce qui est subsistant [*nie zur Positivität des Vorhandenen gehört*]¹.

1. In *Phänomenologische Psychologie*, Hua IX, 275 (trad. fr. de J.-L. Fidel in Husserl, *Notes sur Heidegger*, p. 111).

ÉLUCIDATION PHÉNOMÉNOLOGIQUE DE LA PERMANENCE DE L'EGO :
TRANSCENDANCE DANS L'IMMANENCE ET RÉACTIVABILITÉ DES VÉCUS

Quelle est la position husserlienne vis-à-vis de l'aperception transcendantale et du problème de la permanence de l'*ego* pur ? Qu'implique la révision du concept kantien d'aperception transcendantale ? Rend-elle l'*ego* pur rebelle par principe à toute élucidation d'un fonds eidétique consistant en facultés constantes ?

La critique et l'exigence méthodique de Husserl se résument à un seul point fondamental : les concepts du Je de l'aperception transcendantale et de ses facultés sont autant de concepts « mythiques », constructifs, c'est-à-dire de purs artefacts conceptuels forgés par Kant – fictions méthodologiques inhérentes à sa démarche régressive, qui consiste à revenir de l'expérience des objets à ses conditions de possibilité subjectives idéales. L'identité du *je pense* n'est guère pour Kant quelque chose qui puisse être *montré* dans l'évidence, mais seulement *démontré* par l'argumentation comme formant une condition nécessaire de la validité de tout acte d'objectivation ; une telle méthode de régression aux conditions de possibilité de l'expérience valide s'effectue en régime purement discursif ou conceptuel, empêchant le lecteur de puiser ces concepts à la source de l'intuition¹. À cette méthode constructiviste s'oppose l'exigence intuitionniste, formulée au § 24 des *Ideen... I*, de retour à l'intuition donatrice originaire – c'est-à-dire de donation, monstration et description de cet *ego* pur qui demeure pour Kant non intuitionnable. L'identité absolue de l'*ego* pur ne doit pas être « métaphysiquement substruée » – c'est-à-dire posée *sous* la relation à l'objet comme sa condition transcendantale nécessaire, tout en étant *hors*

1. *Krisis*, §§ 57 et 30, Hua VI, 203 et 117 : « Tous les concepts transcendants de Kant, à savoir ceux du Je de l'aperception transcendantale, des diverses facultés transcendantales, de la "chose en soi" [...] sont des concepts constructifs [*konstruktive Begriffe*], qui résistent par principe à une élucidation ultime », « Kant empêche ses lecteurs de convertir en concepts intuitifs [*anschauliche Begriffe*] les résultats de son procédé régressif » (trad. fr., 226 et 131).

du champ de l'expérience possible (*physis*) –, mais faire l'objet d'une ostension dans l'expérience immanente ainsi que d'une intuition eidétique :

[...] convertir en concepts intuitifs [*anschauliche Begriffe*] les résultats de sa manière de procéder régressive, [...] accomplir une édification progressive, en partant d'intuitions originaires et purement évidentes, et en procédant par étapes effectivement évidentes¹.

[...] laisser de côté tous les éléments métaphysiques – au sens péjoratif du terme – de la critique de la raison².

De cette orientation fondamentale témoigne l'annotation de Husserl figurant en marge du § 34 de son exemplaire de *Kant und das Problem der Metaphysik*, où Heidegger s'interroge sur la nature spécifique de la fixité et de la permanence du *je pense*, ainsi que sur sa compatibilité avec la critique kantienne du paralogisme de la substantialité :

Kant parle pourtant de manière semblable d'un élément substantiel dans les *Progrès de la métaphysique*. Le « substrat » n'est-il pas quelque chose qui peut être montré de manière phénoménologique (au lieu d'être métaphysiquement substrué)³ ?

Référons-nous au passage des *Progrès de la métaphysique* évoqué par Husserl. Après avoir affirmé le caractère principalement inconnaissable du Je logique de l'aperception, Kant y déploie pourtant une analogie entre ce dernier et le substantiel (*das Substantiale*) qui se trouve au fondement de tous les accidents (du Je) et résulte de l'abstraction de ces derniers ; mais c'est pour affirmer ensuite que cette analogie ne produit cependant aucune connaissance de son essence, puisque celle-ci n'est pas saisissable dans une intuition intellectuelle immédiate, et n'est accessible que par la médiation de ces accidents⁴. Le problème essentiel est donc pour Husserl de *convertir*

1. *Krisis*, § 30, Hua VI, 117 (trad. fr., 131).

2. *Erste Philosophie*, I, Beilage, Hua VII, 235 (trad. fr., 294). Par éléments *métaphysiques*, il ne faut pas entendre les objets suprasensibles, situés au-delà de toute expérience sensible, mais les éléments de la « Doctrine transcendantale des éléments » de la *Critique* qui se situent au-delà de la *physis* – c'est-à-dire au-delà de toute évidence –, donc les concepts non reductibles à l'intuition, non susceptibles de remplissement.

3. Trad. fr. in *Notes sur Heidegger*, p. 45.

4. *Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik*, Ak. XX, 270 : « Du Je pris dans le premier sens (du sujet de l'aperception) de Je logique, comme représentation *a priori*, on ne peut absolument rien connaître de plus concernant l'être qu'il est et la nature qu'il possède ; il est

en intuition cette analogie purement discursive : par l'intuition réflexive du champ transcendantal, peut-on légitimer l'analogie purement discursive entre le sujet de l'aperception et un substrat permanent sous le changement de ses accidents ? La permanence de l'ego pur se réduit-elle à celle d'un substrat stable sous la variation des *cogitationes* – éventuellement doué d'une teneur eidétique à élucider par l'intuition d'essence ? Convertir en essence phénoménologique le concept kantien d'aperception, c'est le purifier de son caractère constructif par un retour à l'intuition du Je pur : il s'agit donc, par une description accomplie sur fond de réflexion transcendantale, de dégager le mode de permanence de l'ego pur susceptible de constituer le pôle substantiel de tous les vécus¹.

Suivons les étapes de cette description.

1/ La première, purement négative, consiste à reprendre l'argument humien du caractère fluent et de l'irréversibilité absolue des impressions subjectives, en lui conférant une validité intuitive par la réflexion transcendantale : la temporalité des vécus immanents est celle d'un flux, d'un renouvellement incessant où rien ne demeure, de sorte que tout vécu est instantané et emporté par cette fluence et que nul d'entre eux ne saurait posséder la moindre constance². Si, par conséquent, en dépit du renouvellement incessant des *cogitationes*, il y a identité absolue et nécessaire de l'ego pur au sein de toute *cogitatio*, il est impossible de la fonder sur la perma-

comparable au substantiel qui demeure lorsque j'ai écarté tous les accidents qui lui sont inhérents, mais qu'il est absolument impossible de connaître plus avant, puisque les accidents étaient justement ce qui me permettait de connaître sa nature» (trad. fr. de L. Guillemit, *Les progrès de la métaphysique en Allemagne depuis Leibniz et Wolf*, Paris, Vrin, 1973, p. 23). Ce même passage est cité par Heidegger dans les *Grundprobleme der Phänom.*, § 13b.β, GA 24, [184] (trad. fr., 163), pour justifier l'irréductibilité du Je de l'aperception pure au simple Je logique et à une essence abstraite de l'égoïté, ainsi que son identité avec le moi concret et empiriquement déterminable – dont il ne diffère que par le point de vue.

1. Cf. F. DASTUR, *Dire le temps : esquisse d'une chronologie phénoménologique*, Paris, Encre marine, 1994, p. 199 : «Ce que Husserl se propose en effet, c'est de faire une "description du transcendantal" – ce qui, du point de vue kantien, est une impossibilité.

2. Ce principe d'irréversibilité absolue dans la sphère des vécus est énoncé au § 29 des *Ideen...* II, Hua IV, 113 : «Reste encore à examiner de plus près ce qu'il faut entendre par la persistance "du" vécu [*Verbleiben "des" Erlebnisses*]. [...] Le jugement, doté d'un contenu déterminé, dure *en tant que vécu* un laps de temps (durée immanente), puis est emporté de manière irréversible [*unwiederbringlich dahin*]. Un nouveau vécu de même contenu peut se présenter, mais non le même vécu» (trad. fr., 167).

nence d'une conscience de soi, d'une auto-représentation de l'*ego* qui accompagnerait constamment ses représentations, perdurerait à l'identique et serait coextensive à la durée du flux immanent ; car une telle conscience de soi serait un vécu particulier et, comme tous les autres, serait irrémédiablement emporté par le flux sans possibilité de retour à l'identique, ni de permanence. S'il y a identité et nécessité de l'*ego*, ce ne peut donc être au titre de fragment ou de moment réel (*reelles Stück oder Moment*) inclus dans le flux à titre de donnée constante¹. L'argument enveloppe certes deux thèses purement négatives et critiques : la non-inclusion réelle de l'*ego* dans le flux comme représentation subjective, et l'irréductibilité de son identité à une permanence immanente. Mais il implique en même temps une détermination positive : à savoir que l'*ego* possède un caractère d'idéalité, de « transcendance *sui generis* », « non constituée [*nicht konstituierte*] », assimilable à une « transcendance dans l'immanence [*Transzendenz in der Immanenz*] »². Ce statut de *transcendance dans l'immanence* présente, concernant l'*ego*, un caractère tout à fait paradoxal : d'une part, étant situé du côté subjectif et non objectal, noétique et non noématique, il se trouve au sein de la sphère d'immanence réelle ; cependant, n'étant ni un vécu, ni une partie abstraite de vécu, il ne saurait y être réellement inclus.

Que peut être l'identité d'une telle transcendance idéale, qui outrepassé infiniment tout vécu singulier tout en n'étant pas une unité intentionnelle constituable comme objet ?

2/ La seconde étape consiste à décrire sur le plan phénoménologique le mode de persistance de l'*ego* pur, de manière à opérer la conversion intuitive de la formule kantienne selon laquelle « le *je pense* doit *pouvoir* accompagner toutes mes représentations ». Ce *pouvoir* demeurerait chez Kant

1. *Ideen...* I, § 57, Hua III/1, 123 : « nulle part nous ne nous heurtons à l'*ego* pur comme à un vécu parmi d'autres vécus, ni non plus comme à un véritable fragment de vécu, naissant et disparaissant avec le vécu dont il est le fragment. L'*ego* semble être là constamment [*beständig*], nécessairement, et cette constance [*Beständigkeit*] n'est pas celle d'un vécu qui demeurerait stupidement [*stupidie verharrend*], d'une "idée fixe" » (trad. fr., 189). Ce passage essentiel est cité et analysé par E. Marbach dans *Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls* (Phänomenologica n° 59, Den Haag, M. Nijhoff, 1974), aux §§ 28 et 28b, p. 206-207 et 213-214.

2. *Ideen...* I, § 57, Hua III/1, 124 (trad. fr., 190). Formule également citée par E. MARBACH, *ibid.*, § 28b, p. 211, et L. PERREAU dans « La question de l'individu chez Husserl », in O. TINLAND (éd.), *L'individu*, Paris, Vrin, 2008, p. 91-92.

une possibilité purement idéale, *de jure*, qu'il fallait admettre à titre de condition de possibilité de toute conscience d'objet, sans qu'il fût cependant possible de la réaliser *de facto*, ni de la légitimer par l'intuition. En phénoménologie, en revanche, il doit avoir le statut de possibilité effective, c'est-à-dire pouvoir être accompli et mis directement en évidence. Et c'est la description réflexive qui doit lui conférer un statut intuitif en posant, pour tout vécu inclus en un même flux, un *principe de convertibilité en cogitatio actuelle* : il n'y a pas d'inaccessibilité, ni d'irrécupérabilité de principe d'un vécu passé devenu inconscient ; il est, au contraire, toujours possible de réactiver un tel vécu, de se le réapproprier en le convertissant en un *cogito* actuel et actif¹. Ce principe essentiel de clôture égologique du champ des données immanentes, qui rend la totalité de ces dernières coextensive à mon pouvoir de réactivation, implique deux conséquences d'une extrême importance.

D'une part, le pouvoir en question n'est pas une possibilité idéale, mais réelle, c'est-à-dire effectuable. Il existe ainsi une *corrélation d'essence entre l'identité formelle du Je pur et le « je peux »*, entre l'inhérence de l'*ego* à toute *cogitatio* et le pouvoir effectif de rendre conscients les vécus passés ou inconscients ; il y a donc une connexion entre la permanence propre à l'*ego* pur et la capacité concrète (désignée en allemand sous le terme de *Vermöglichkeit*, possibilité effectuable par l'*ego*) de conversion de la zone inconsciente en conscience vive. La permanence de l'*ego* ne désigne donc pas la persistance intra-temporelle des vécus dans le temps immanent, mais la *liberté transcendantale de l'ego corrélatrice à la modalité ontologique propre au vécu* : nul vécu, nulle donnée du temps immanent ne peut disparaître totalement au point de devenir un ayant-été absolu, voué à une abolition radicale ; il est en mon pouvoir de réactiver tout vécu antérieur, de l'arracher aux ténèbres du passé enfoui pour le rendre à la lumière du présent (*vergegenwärtigen*).

1. *Ideen...* I, § 57, Hua III/1, 123 : « tous [les vécus d'arrière-plan], en tant qu'ils appartiennent à un unique flux de vécu qui est le mien, doivent nécessairement se convertir en *cogitationes* actuelles ou se laisser englober en celles-ci de manière immanente ; en langage kantien, "le je pense doit pouvoir accompagner toutes mes représentations" » (trad. fr., 190). *Ideen...* II, § 26, Hua IV, 108 : « L'*ego pur* doit pouvoir accompagner toutes mes représentations. Cette proposition kantienne prend un sens correct à condition d'entendre ici, par le terme de représentation, toute conscience obscure. Par principe, l'*ego* peut pénétrer, pour les vivre, dans tous les vécus intentionnels inaccomplis (au sens déterminé d'inconscients, non éveillés) » (trad. fr., 161).

Bref, il n'y a pas d'inconscient radical, de degré zéro de la conscience ou d'inclusion en cette dernière de vécus qui y résideraient comme des objets en soi et aveugles, mais seulement une gradation de degrés de conscience qui n'atteignent jamais le zéro absolu¹. Se disjoignent ainsi la possible limitation *de facto* de ma capacité subjective de rappel des vécus antérieurs – car je puis, pour des raisons liées au refoulement mises en évidence par Freud, être incapable de me rappeler une scène passée – et l'illimitation *de jure* de la réactivation : le « je peux » ne relève pas d'une capacité native constituant la nature du sujet, mais le corrélat noétique du mode d'être caractéristique du vécu. Le *pouvoir* n'est donc guère entendu à partir d'une faculté pré-constituée du sujet pur, mais à partir de l'essence du mode de temporalisation des vécus.

D'autre part, une connexion d'essence relie l'identité de l'*ego* et celle du flux de vécus : il y a *individuation absolue de tout ego pur par « son » flux de conscience infini*, sphère d'immanence réelle de tous les vécus qui ont été siens et demeurent réactivables par son pouvoir de rendre à nouveau conscient². L'identité de l'*ego* se réfère ainsi à l'unité du temps immanent infini, à la constitution d'un horizon temporel indéfini de donation et de réactivabilité de tous les vécus – constitution qui a lieu grâce à la temporalisation originaire qui consiste dans le surgissement et le renouvellement permanents du *maintenant*, dans la structure intentionnelle de rétention et de protention qui dilate la conscience vers le tout-juste-passé et le tout-juste-à-venir, et enfin la capacité de rendre à nouveau présents les vécus passés par le ressouvenir et d'anticiper les expériences à venir (qui constitue le passé et le futur indéfiniment extensibles) :

1. Cf. E. MARBACH, *Das Problem des Ich...*, § 38, p. 272-275, qui cite le manuscrit F III I, p. 5b : « L'*ego* pur “doit pouvoir accompagner toutes mes représentations”, cela a un sens valide si, par “représentation”, l'on entend ici toute conscience obscure [*alles dunkle Bewußtsein*], tout ce qui se trouve à l'arrière-plan de la conscience ». Cf. également le § 27a, p. 194-201, où l'auteur analyse la conscience d'arrière-plan (*Hintergrundbewußtsein*) et les actes d'arrière-plan (*Hintergrundakte*) comme « actes non accomplis, [...] en lesquels l'*ego* n'est pas un sujet accomplissant » (p. 195), mais conservant une « référence à l'*ego* » (*Ichbezüglichkeit*).

2. *Ideen...* II, § 27, Hua IV, 110 : « L'*ego* pur est [...] un *ego* numériquement unique du point de vue de “son” flux de conscience » (trad. fr., 163), et § 29, Hua IV, 112 : « Je note donc ici une loi eidétique propre à l'*ego* pur. Il appartient, en tant qu'un tel *ego* identique, numériquement un, à “son” propre flux de vécus qui se constitue comme unité du temps immanent infini » (trad. fr., 166).

Aux actes d'arrière-plan ne manque pas pour autant toute référence à l'*ego* en tout sens. Eux aussi appartiennent à l'*ego*; il appartient à leur essence d'actes d'arrière-plan de pouvoir être convertis en actes pleinement vivants, accomplis par l'*ego* actuel. L'éloignement de l'*ego* [*Ichferne*] lui aussi est un caractère subjectif; la potentialité implique une relation eidétique à l'actualité, selon laquelle à tous les actes d'un même flux de conscience (qu'ils soient ou non actuellement égoïques) appartient un et un seul *ego pur* (du moins impliqué en eux à titre potentiel), dont l'actualisation ne peut par principe jamais être identique à l'*ego* appartenant à un autre flux de conscience¹.

Aussi, à l'instar de Kant, Husserl attribue-t-il les mêmes prédicats eidétiques à l'*ego pur* et au flux temporel immanent: la constitution d'un *ego* « constant et persistant » (« *stehendes und bleibendes* ») est rigoureusement corrélative à celle d'un flux également « constant et persistant » (*stehender und bleibender Erlebnisstrom*²) – et ce au sens où l'unification des vécus immanents en un unique flux infini est à la fois opérée grâce à la temporalisation qui élargit le *maintenant* originaire en horizon infini, et au pouvoir illimité de réactivation qui rend accessible la totalité des vécus d'un même flux; de même, la ponctualité originaire et fluente du *maintenant* est caractérisée comme une « forme persistante » (*verbarrende Form*), et le continuum rétentionnel des phases intentionnellement liées à l'impression originaire, comme une « forme constante » (*konstante Form*)³. Il y a donc une connexion entre la permanence *sui generis* de l'*ego pur* et la structure de temporalisation qui constitue le flux temporel infini comme forme constante; par conséquent, la permanence propre à l'*ego* n'est pas celle d'un substrat intra-temporel qui persisterait sous la variation de ses accidents (*i. e.* les vécus instantanés), mais

1. Manuscrit A I 18, p. 18b, cité par E. MARBACH, *Das Problem des Ich...*, § 27b, p. 203. Cf. son analyse aux p. 201-203.

2. *Ideen...* II, § 29, Hua IV, 113 : « Car un *ego* “constant et persistant” ne pourrait se constituer s'il ne se constituait un flux de vécus constant et persistant, c'est-à-dire si les unités de vécu originiairement constituées n'étaient susceptibles d'être de nouveau assumées, de réapparaître dans des souvenirs » (trad. fr., 166). On notera l'analogie frappante entre ce passage et le § 34, déjà cité, de *Kant und das Problem der Metaphysik* (GA 5, [191-192]) où Heidegger écrit : « Le temps et le “je pense” ne se tiennent plus en opposition, sans conciliation possible et dans une différence de nature, ils sont une seule et même chose. [...] Continuera-t-on dès lors de juger négligeable le fait que Kant attribue les mêmes prédicats essentiels au temps et au “je pense” ? » (trad. fr., 146) – ces prédicats étant, rappelons-le : *unwandelbar* (immuable), *bleibend* (persistant) et *stehend* (stable).

3. *Ideen...* I, § 81, Hua III/1, 183 (trad. fr., 276).

celle du pouvoir même de temporalisation. Comme dans l'interprétation heideggérienne de Kant, l'identité de l'*ego* est rigoureusement corrélative aux concepts de pouvoir transcendantal et de temporalisation originaire.

CENTRATION FONCTIONNELLE DE TOUTE EXPÉRIENCE SUR L'*EGO*

Le troisième moment de cette description est étroitement lié à la reconnaissance de l'intentionnalité comme structure eidétique de toute conscience pure : tout vécu présente un caractère intentionnel et radial qui implique la relation à un *ego* central ; la totalité des vécus n'est pas seulement une possession de l'*ego* pur coextensive à son pouvoir de réactivation, mais offre une structure de *centration fonctionnelle sur l'ego* :

L'« être-dirigé-sur... », l'« être-affairé-à... », le « prendre-position-vis-à-vis-de... », le « faire l'expérience-de..., souffrir-de... » abritent *nécessairement* en leur essence ceci : ils sont un rayon directionnel [*Richtungsstrahl*] « à partir de l'*ego* vers... » ou, en sens inverse, « dirigé vers l'*ego* » – et cet *ego* est l'*ego pur*¹.

Le pôle égoïque est

foyer de rayonnement centripète [*Einstrahlungspunkt*], centre fonctionnel [*Funktionszentrum*] pour les affections, et foyer de rayonnement centrifuge [*Ausstrahlungszentrum*], centre d'activité [*Tätigkeitszentrum*] des activités, des actes².

1. *Ideen...* I, § 80, Hua III/1, 179 (trad. fr., 270). De même *Ideen...* II, §§ 22 et 25, Hua IV, 97-98 et 105 : « il y a en tout accomplissement d'acte un rayon de l'être-dirigé [*ein Strahl des Gerichtetseins*] que je ne puis décrire autrement que comme prenant son point de départ en l'"*ego*", lequel y demeure à l'évidence indivis et numériquement identique [*ungeteilt und numerisch identisch*], tout en vivant dans la multiplicité de tels actes », « L'*ego* est le *sujet identique de la fonction* en tous les actes du même flux de conscience, il est le *centre* de rayonnement centrifuge et centripète [*Ausstrahlungszentrum bzw. Einstrahlungszentrum*] de toute vie de conscience » (trad. fr., 148 et 157, nous soulignons).

2. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, Hua XIV, n° 2, [30]. De même *Phänomenologische Psychologie*, Conf. d'Amsterdam, § 7, Hua IX, 315, trad. fr. de P. Cabestan, N. Depraz et A. Mazzù, Paris, Vrin, 2001, p. 256-257. Cf. E. MARBACH, *Das Problem des Ich...*, § 39, p. 275 sq., avec une référence à l'important texte « Blick-auf » (« Regard-sur... ») de 1911, et § 42b, p. 291 sq.

La centration égoïque de tout vécu est par essence fonctionnelle, opératoire : si tout vécu est polarisé sur le Je, c'est que ce dernier *participe* au vécu en question, qu'il y prend part¹. Cette participation se décline selon la double modalité de l'intentionnalité *active* et *passive*. D'un côté, tout vécu intentionnel présente une polarisation centrifuge sur l'*ego*, dans la mesure où toute intentionnalité est assimilable à une fonction qui requiert un agent opérateur (l'*ego* est centre fonctionnel au sens où il accomplit la fonction) ; de l'autre, même les vécus non intentionnels de la passivité (notamment de l'affectivité) présentent une telle polarisation sur l'*ego*, cette fois centripète, dans la mesure où ce dernier reçoit une impression émanant d'un objet selon une direction intentionnelle inversée – ainsi suis-je, dans le désir ou l'amour, attiré par l'objet désiré ou la personne aimée, subissant une captation intentionnelle par ceux-ci². Cette structure duelle de centration intentionnelle correspond donc à un double mode de participation de l'*ego*, actif et passif, qui se réfère respectivement à sa spontanéité opératoire et à sa réceptivité, entendue comme capacité de s'ouvrir-à...³.

1. Cf. les analyses d'A. MONTAVONT, *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, PUF, 1999, p. 75 *sq.* et 102 *sq.*, J. Benoist, *Autour de Husserl*, Paris, Vrin, 1994, p. 18 et E. HOLENSTEIN, *Phänomenologie der Assoziation*, Den Haag, 1972, p. 132 *sq.*

2. *Ideen...* II, § 22, Hua IV, 98 : « Au sens général, l'*ego* se dirige certes partout sur l'objet, mais, en un sens particulier, il s'agit tantôt d'un rayon égoïque s'élançant à partir de l'*ego* pur vers l'objet, tantôt, pour ainsi dire, de rayons opposés [*Gegenstrahlen*] provenant en sens inverse de cet objet » (trad. fr., 148). Le § 17 d'*Erfahrung und Urteil* développe l'élucidation de cette intentionnalité inversée dans le cadre d'une théorie générale de la réceptivité : toute réceptivité implique une force impressionnelle ou affective dirigée depuis l'objet vers l'*ego*, à laquelle ce dernier peut ou non répondre activement en s'abandonnant à cette tendance ; cette intentionnalité noématique vaut en premier lieu dans les champs impressionnels pré-empiriques (visuel, tactile), où elle rend compte des phénomènes de mise en relief et de constitution pré-égoïque de *Gestalten* (*EU*, § 17, [80-81], trad. fr. de D. Souche-Dagues, *Expérience et jugement*, Paris, PUF, 1970, p. 89-90).

3. Un problème central se pose : celui de la *légitimité du caractère métaphorique* de cette description de la centration et du rayonnement. Est-on autorisé à employer en phénoménologie des transpositions métaphoriques pour décrire ce qui se donne directement dans l'intuition ? Ainsi Husserl déclare-t-il à propos de l'image du point-source (*Intersubjektivität*, Hua XIII, n° 5, [457]) : « à proprement parler, toutes les images sont cependant inutilisables » (trad. fr. de N. Depraz, *Sur l'intersubjectivité*, II, Paris, PUF, 2001, p. 94). De même, s'il signale l'analogie qui existe entre la structure de centration radiale des vécus et la « centration de tous les phénomènes sensibles sur la chair » (*Ideen...* II, § 25, Hua IV, 105, trad. fr., 158), c'est pour concéder finalement : « la question est de savoir si de telles images ont une signification originare et expriment une analogie originare. » Or que peut bien être une *analogie originare* ? Cf. D. FRANCK, *Chair et corps*, Paris, Minuit, 1981, p. 63.

La conséquence essentielle de cette centration réside dans le lien entre l'identité de l'*ego* et son *caractère fonctionnel* : c'est en tant que « sujet identique de la fonction » que le Je pur demeure le pôle permanent de tous les vécus. La permanence de l'*ego* ne peut donc se décrire en termes de constance substantielle et intra-temporelle, mais seulement d'identité fonctionnelle, et ce à partir des modalités de participation de l'*ego* à ces fonctions¹ ; le rapport temporel entre l'actualité des vécus présents et l'inactualité des vécus d'arrière-plan ne doit plus être entendu selon l'opposition entre acte et puissance (effectivité et possibilité), mais à partir des manières différentes qu'a l'*ego* de prendre part aux vécus. À une grandeur extensive se substitue une grandeur intensive : bien qu'absolue au sens extensif (elle accompagne tous les vécus, sans exception), la permanence de l'*ego* apparaît *relative* au plan intensif, vu qu'elle se décline selon la gradualité de l'engagement égoïque dans la relation intentionnelle. Husserl décrit de manière analogique cette gradation intensive, à l'aide de la métaphore théâtrale de l'entrée en scène et de la sortie de scène :

L'*ego* ne peut jamais disparaître [*Das Ich kann nie verschwinden*], il est sans discontinuer en ses propres actes, mais de différente manière selon les cas : s'ils sont ou deviennent des vécus actuels, alors l'*ego* entre pour ainsi dire en scène en eux [*tritt (...) in ihnen auf*], il vient au jour [*tritt zutage*], exerce une fonction vivante actuelle [...] ; ou si, au contraire, il est pour ainsi dire un *ego* à l'état occulté [*verborgenes Ich*], alors il ne jette pas un regard actuel sur quelque chose, il ne fait pas d'expérience, n'agit pas, ne pâtit pas de façon actuelle².

Husserl parvient ainsi à concilier la doctrine kantienne de l'aperception avec son exigence intuitionniste : l'*ego* est bien un centre fonctionnel, et non

1. *Intersubjektivität*, Hua XIII, n° 5, § 10, [457] : « L'*ego* n'est pas une substance en ce sens [*scil.* celui de la chose matérielle]. [...] L'*ego* n'est pas un substrat, un "support", mais un *ego*, un point-source [*Quellpunkt*] » (trad. fr., *Sur l'intersubj.*, II, 94). *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein*, Text Nr 15, Hua XXXIII, 287-288 : « Nous disons que l'*ego* vit sa vie originaire de telle façon qu'il est un vivre [*Erleben*] possédant un contenu toujours nouveau qui s'étend continûment dans le temps ; mais de telle façon que l'identique qui confère une unité est un [sujet] dépourvu de contenu [*inhaltloses*] – non pas un substrat, mais le sujet-du-vivre [*Lebenssubjekt*] qui se comporte de telle ou telle manière vis-à-vis des objets, de ce qui est étranger au Je. »

2. *Ideen*... II, § 23, Hua IV, 100 (trad. fr., 150-151). Cf. aussi le § 24, Hua IV, 103 : « *Le sujet pur ne connaît ni genèse, ni disparition* [das reine Subjekt entsteht nicht und vergeht nicht], bien qu'à sa manière il "entre en scène" puis "sorte de scène" [*"auftritt" und wieder "abtritt"*]. Il entre en action, puis se retire de toute action » (trad. fr., 154-155), et le § 26, Hua IV, 107 (trad. fr., 160). Cf. A. MONTAVONT, *De la passivité...*, p. 67 sq.

une identité substantielle ; mais ce centre doit être mis en évidence en décrivant les modes d'accomplissement de la fonction égoïque. La distinction temporelle entre actualité et inactualité se fonde en effet sur une différence de modalité d'accomplissement, qui manifeste divers degrés possibles d'éloignement et de proximité de l'*ego* (*Ichferne, Ichnähe*)¹. Il faut donc opérer une distinction entre l'essence respective de la conscience pure et du *cogito* : l'intentionnalité n'implique pas le « caractère spécifique du *cogito* » (*das Spezifische des cogito*), à savoir le « regard sur... » ou l'« orientation égoïque »² (c'est-à-dire l'orientation vive et active de l'*ego*) ; à l'opposition de nature entre actualité et potentialité, il faut substituer la différence graduelle et modale entre des degrés de l'engagement de l'*ego* en ses vécus, qui sont plus ou moins ses actes propres selon la manière qu'il a de s'y impliquer³. S'il n'y a ni apparition, ni disparition absolue de l'*ego*, ce n'est pas en vertu de la permanence d'un substrat qui serait entendu comme fond ou réceptacle des vécus pris comme autant d'accidents intra-temporels, mais du fait que la grandeur intensive de l'engagement égoïque en ses actes ne peut jamais décroître jusqu'au zéro absolu de l'inconscience totale, où un contenu habiterait la conscience comme un corps étranger. En effet, si tel était le cas, cette potentialité devrait pouvoir être manifestée par l'*ego* dans une évidence vive ; celui-ci devrait donc pouvoir actualiser un vécu de sa durée immanente où il se rencontrerait comme absolument non étant, et ainsi être à la fois étant et non étant, présent comme *ego* réfléchissant et totalement absent comme *ego* réfléchi – ce qui est une absurdité⁴. C'est pourquoi le concept phénoménologique d'inconscient ne saurait désigner un *imperium in imperio*, un substrat isolable et radicalement inconscient au sein de la vie psychique, susceptible d'exercer une action réelle sur l'*ego*, mais seulement une différence modale d'éveil ou d'engagement égoïque en

1. Cf. manuscrit A I 18, p. 18b, cité par E. MARBACH, *Das Problem des Ich...*, § 27b, p. 203 : « L'éloignement de l'*ego* [*Ichferne*] lui aussi est un caractère subjectif ».

2. *Ideen...* I, § 84, Hua III/1, 189 (trad. fr., 284-285).

3. Husserl parle d'une « différence modale entre actes accomplis et non accomplis » (*modaler Unterschied zwischen vollzogenen und unvollzogenen Akten*) dont il faut « constamment tenir compte » (*Ideen...* I, § 84, Hua III/1, 190, trad. fr., 285).

4. *Ideen...* II, § 24, Hua IV, 103 : « Nous aurions là cette absurdité que l'*ego*, qui est absolument étant, se rencontrerait lui-même dans la durée de son être en tant que non étant » (trad. fr., 155).

ses vécus ; il n'est pas d'opposition tranchée entre conscient et inconscient, mais seulement une gradation intensive du caractère plus ou moins conscient des vécus¹.

DIFFÉRENCE ONTOLOGIQUE ENTRE LES PROPRIÉTÉS D'UN ÉTANT RÉAL
ET LES MODES DE COMPORTEMENT DE L'EGO PUR

L'ultime étape de cette description permet de saisir le rapport entre la permanence de l'*ego* et l'impossibilité de le thématiser comme substrat d'un fonds eidétique de propriétés permanentes parmi lesquelles figureraient les facultés. L'*ego* pur présente en effet un caractère indescriptible, vide de teneur eidétique spécifique qu'il s'agirait simplement d'explicitier :

Dans cet entrelacement particulier avec tous «ses» vécus, l'*ego* qui les vit n'est pourtant rien qui puisse être pris *pour soi* et traité comme un objet *propre* de recherche. Abstraction faite de ses «manières de se rapporter à...» [*Beziehungsweisen*] ou de ses «manières de se comporter» [*Verhaltensweisen*], il est absolument vide de composantes eidétiques [*leer an Wesenskomponenten*], n'a absolument aucun contenu explicitable, demeure en et pour soi indescriptible : *ego* pur, et rien de plus².

Qu'est-ce à dire ? Que signifie le fait étrange qu'il soit impossible de prendre l'*ego* pur comme objet de thématisation pour en expliciter le fonds eidétique de propriétés essentielles ? N'est-ce pas pourtant une loi eidétique fondamentale que l'inséparabilité du fait et de l'essence ? Une vérité primi-

1. Cf. *Krisis*, § 55, Hua VI, 192, où il apparaît que le problème de l'inconscient désigne pour Husserl l'ensemble des formes de la conscience assoupie (sommeil sans rêve, évanouissement, etc.) (trad. fr., 214). Cf. R. BERNET, «L'inconscient entre représentation et pulsion (Freud, Husserl et Schopenhauer)», in *Philosophie* n° 50, Paris, Minuit, juin 1996, p. 66-83, not. p. 69 sq. ; «Le freudisme de Husserl : une phénoménologie de la pulsion et des émotions», in J. BENOIST (dir.), *Husserl*, Paris, Éd. du Cerf, 2008, p. 125-147 ; et A. MONTAVONT, *De la passivité...*, p. 161 sq.

2. *Ideen...* I, § 80, Hua III/1, 179 (trad. fr., 270-271). Cf. E. MARBACH, *Das Problem des Ich...*, § 28, p. 205.

tive de l'ontologie formelle, que loin de se réduire à un pur ceci-là absolument singulier et irréductible ou à une sorte d'hapax ontologique, tout étant en général enveloppe en soi un « fonds de prédicats *essentiels* [*Bestand an wesentlichen Prädikabilien*] qui doivent lui revenir (en tant qu'«étant tel qu'il est en soi-même») »¹ ? Les structures eidétiques de la réceptivité – qui font que tout étant de l'expérience possède un horizon interne de déterminités – n'impliquent-elles pas que tout étant peut devenir l'objet d'une thématization qui vise à déployer cet horizon et expliciter progressivement les déterminités qui reviennent à l'objet ? Si, loin d'être une construction conceptuelle comme le Je de l'aperception kantienne, l'*ego* pur est accessible à une expérience immanente, cet objet d'expérience n'est-il pas convertible en objet de discours et de détermination ?

Tentons une interprétation plus fine de la thèse husserlienne. Si l'*ego* pur est indescriptible et ne peut devenir objet de thématization, ce n'est pas parce qu'il ne posséderait dans l'absolu aucun horizon de déterminités et ne serait substrat d'aucun fonds eidétique ; il n'est en fait indescriptible que si l'on fait *abstraction de ses modes de comportement*, de ses manières de se rapporter à... Ce que vise ici Husserl, c'est la différence ontologique entre la manière d'être de l'instance transcendantale et celle de tout étant intra-mondain constitué par celle-ci : alors que tout étant (autre que la conscience pure) est assimilable à une substance possédant un horizon de propriétés, un substrat de propriétés accidentelles et de déterminités essentielles, l'*ego* pur n'est pas substrat de propriétés, mais possède des manières d'être ou de se comporter. Il y a un abîme ontologique entre les propriétés explicitant le propre (*Eigenart*²) d'une chose substantielle et les modes de comportement (*Verhaltensweisen*) qui déclinent l'être d'un sujet pur³. Pourquoi cela ? Quelle est la différence essentielle ? La substantialité d'une chose matérielle ne se définit-elle pas par ses propriétés, et ces dernières, à partir des modes de comportement de la chose en réaction à un changement des circonstances environnantes ? La chose n'a-t-elle pas

1. *Ideen...* I, § 2, Hua III/1, 12-13 (trad. fr., 17-18).

2. *Ideen...* I, § 2, Hua III/1, 12 (trad. fr., 17).

3. Cf. E. MARBACH, *Das Problem des Ich...*, § 28a, p. 207-211. Cependant E. Marbach n'analyse pas, dans ce paragraphe consacré aux propriétés (*Eigenschaften*) de l'*ego* pur, la différence fondamentale de sens entre propriété et comportement.

aussi ses manières de se comporter dans telle ou telle circonstance extérieure¹ ? Bref, l'analogie entre chose et *ego* pur n'est-elle pas complète ?

Si nous jetons un regard rétrospectif sur l'*ego* pur, il faut alors remarquer, *par comparaison avec l'ego psychique*, qu'on dit également de l'*ego* pur – dans la mesure où dans ses actes il est actif, passif, etc. – qu'il se « comporte » en eux de telle et telle manière [...]. Mais il est clair que ce concept de modes de comportement [*Verhaltensweisen*] et d'états est un concept totalement différent de celui qui vaut dans la sphère de la réalité, où tous les modes de comportement ou états sont [...] rapportés de façon causale à des « circonstances ». C'est là une différence de sens radicale².

Où réside cette différence radicale de sens ?

Le concept général de réalité substantielle intra-mondaine est indissociable de celui de causalité, c'est-à-dire de la connexion fonctionnelle réglée entre les horizons interne et externe de l'objet – entre ses états instantanés, et ceux des objets qui l'avoisinent. Ainsi la substantialité d'une chose matérielle se définit-elle par la manière dont ses déterminités sensibles varient en fonction du changement des circonstances extérieures : les états sensibles instantanés de la chose, en leur dépendance réglée à l'égard des circonstances externes, manifestent de façon originaire les *propriétés réelles permanentes* de la chose, et cette dernière est le substrat de l'ensemble de ces propriétés constantes³ ; p. ex., l'élasticité d'un ressort se révèle lorsqu'on tire sur le ressort et qu'il exécute une suite d'oscillations, de même que le poids d'une chose se manifeste lorsqu'on la laisse tomber, etc. Plus précisément, c'est la similitude des réactions (*i. e.* de la série de déterminités internes) de la chose en des circonstances semblables, c'est-à-dire l'invariance typique de son mode de comportement, qui manifeste de telles propriétés réelles constantes⁴. Toute propriété réelle est donc l'index d'un style causal fixe de

1. *Ideen...* II, § 15d, Hua IV, 44 : « Ce réel [*scil.* la chose ou substance matérielle] a effectivement de telles propriétés (*réelles*, substantielles) quand l'expérience qui effectue le remplissement les montre de façon originaire dans les états de la chose (les *modes de comportement* [*Verhaltensweisen*]) qui dépendent des circonstances » (trad. fr., 75, nous soulignons).

2. *Ideen...* II, § 30, Hua IV, 124 (trad. fr., 182).

3. *Ideen...* II, § 15c-d, Hua IV, 41-44 (trad. fr., 71-76). *Ideen...* III, § 1, Hua V, 4 (trad. fr., 6-7), et § 7, Hua V, 30 (trad. fr., 38). *Natur und Geist*, Hua Materialien IV, 180-181. *Phänom. Psychologie*, § 22, Hua IX, 133-134 (trad. fr., 127-128).

4. *Ideen...* II, § 15c, Hua IV, 42 : « à des circonstances semblables correspondent des dépendances fonctionnelles semblables » (trad. fr., 73).

variations concomitantes du schème sensible perçu et de la réalité co-perçue, et la chose désigne le substrat porteur de ces propriétés.

Or ce paradigme de substantialité est bien transposable à l'ego réel (psychique) : « l'âme est une unité réelle substantielle [*substantiell-reale Einbeit*], au même titre que la chose matérielle qu'est le corps organique »¹. Le sujet psychique, qui vit les vécus et est lié de façon réelle au corps organique, est assimilable à un substrat de propriétés réelles psychiques « de la même manière qu'une chose matérielle est un substrat pour des propriétés réelles chosales »² : les vécus sont des états psychiques instantanés, constitutifs d'un schème psychique qui, par leur variation réglée en fonction des circonstances externes (notamment somatiques), manifestent des propriétés psychiques constantes. Ces propriétés psychiques réelles englobent toutes les propriétés de type personnel – telles que le caractère affectif, pratique, intellectuel, les dispositions intellectuelles et aptitudes de tout ordre –, mais également les facultés spirituelles : « l'âme est l'unité des “facultés spirituelles” [*geistigen Vermögen*] édifiées [...] sur les facultés sensibles inférieures, et rien de plus »³. L'ego psychique est donc une réalité substantielle, un substrat de dispositions permanentes se révélant à travers une typique invariante de modes de comportement réglés en réaction à des changements de circonstances semblables⁴ ; ainsi, la sensibilité désigne la disposition générale à ressentir des sensations lors de l'excitation du corps organique, une sensibilité vive, la disposition à éprouver des sensations intenses lors d'excitations organiques moindres, etc. L'âme est le substrat de dispositions permanentes qui se manifestent dans la dépendance d'un réel à l'égard d'autres réalités – et ce même si, en toute rigueur, il n'y a pas de « substance psychique », vu que les vécus n'exposent pas des qualités premières comme les qualités sensibles secondes exposent des qualités premières *en soi* de la chose⁵.

1. *Ideen...* II, § 30, Hua IV, 120 (trad. fr., 177).

2. *Ideen...* II, § 30, Hua IV, 121 (trad. fr., 178). Cf. E. MARBACH, *Das problem des Ich...*, § 28a, p. 208-209.

3. *Ideen...* II, § 30, Hua IV, 123 (trad. fr., 180).

4. *Ideen...* II, § 30, Hua IV, 124 : « L'âme (ou encore, le sujet psychique) a tel ou tel comportement selon les circonstances afférentes, et il s'agit d'un comportement soumis à une règle » (trad. fr., 181).

5. *Ideen...* II, § 32, Hua IV, 131-132 (trad. fr., 189-191).

Pourquoi ce paradigme de réalité, valide dans toute la sphère de la réalité intra-mondaine, n'est-il pas applicable à l'*ego* pur ?

C'est que les concepts d'état (*Zustand*) et de mode de comportement (*Verhaltensweise*) désignent des choses radicalement différentes, selon qu'il s'agit de l'*ego* pur ou d'une réalité (fût-elle psychique) : la dépendance réglée ne désigne pas pour le premier un rapport de *causalité*, mais de *motivation*. Dans le cas des réalités, les propriétés causales se révèlent à travers des réactions aveugles (non intentionnelles) à des circonstances externes, et le rapport de dépendance ne se manifeste évidemment pas à la chose réelle elle-même – qui est l'un des termes de la relation causale, mais est dépourvue de conscience –, mais à une conscience observatrice tierce, extérieure à la relation. Dans le cas de l'*ego* pur, en revanche, le concept de « comportement dans telle ou telle circonstance » désigne sa relation intentionnelle aux circonstances situées dans un monde environnant qu'il perçoit, et auquel il se rapporte de façon consciente¹. La relation causale est donc une relation *réale aveugle* entre deux réalités, alors que la motivation est une relation *intentionnelle* à l'environnement extérieur : si le ressort réagit à une traction dont il ne sait rien, si l'âme éprouve des sensations en réaction à des excitations corporelles dont elle ne sait rien, en revanche l'*ego* pur ne peut être motivé que par ce qu'il sait, c'est-à-dire par ce à quoi il se rapporte². Le concept de *mode de comportement* désigne par conséquent dans le cas de l'*ego* pur quelque chose de *sui generis* : non une simple relation (*Beziehung*), mais une *manière de se rapporter à...* (*Beziehungsweise*) qui est une *manière de se diriger sur...*, ainsi qu'une libre possibilité de l'*ego* ; les *Verhaltensweisen* sont des *Beziehungsweise*, et l'idée de comportement demeure indissociable de l'intentionnalité comme essence de la conscience.

1. *Ideen...* II, § 50, Hua IV, 185-186 (trad. fr., 261-262), et *Ideen...* II, § 56f, Hua IV, 229-231 (trad. fr., 316-318).

2. Cf. le principe fondamental de la motivation énoncé au § 56f des *Ideen...* II (Hua IV, 231) : « Ce que je ne "sais" pas, [...] cela ne me "détermine" pas spirituellement ["bestimmt" mich nicht geistig] » (trad. fr., 318).

L'EGO PUR COMME *URSTAND* AU-DELÀ DE L'ÊTRE

L'*ego* pur est donc absolument irréductible à du substantiel, à un substrat de propriétés permanentes, et irréductible au type ontologique de la réalité intra-mondaine. S'il est « *ego* pur et rien de plus » et n'a aucun contenu explicitable, c'est que ses vécus sont ses modes de comportement, qui sont ou bien des modalités intentionnelles de l'activité, ou bien des modalités affectives de la passivité – lesquelles sont autant de manières d'être ancrées dans le « je peux » de la liberté transcendantale¹. D'où le hiatus eidétique qui sépare les *ego* pur et psychique : en tant que réalité, celui-ci est un objet transcendant, c'est-à-dire une unité intentionnelle qui se constitue à travers une multiplicité indéfinie de modes d'apparition dont il est l'index rejeté à l'infini ; celui-là est en revanche donné dans l'immanence comme un pôle identique et, à l'instar des données singulières de la conscience pure,

n'est susceptible et n'a besoin d'aucune constitution à travers des « multiplicités »².

En soi, il est immuable [*unwandelbar*], son identité n'est pas telle qu'elle pourrait se manifester et s'attester que dans une diversité de propriétés persistantes, dont les différents états seraient déterminés par le changement des circonstances³.

En effet, de manière négative, l'*ego* pur n'est en toute rigueur rien d'apparaissant (*Erscheinendes*), et ce par opposition à tout étant intra-mondain. Tandis que l'apparaissant (qui s'expose et se manifeste à travers une multiplicité de modes d'apparition unilatéraux) implique la double possibilité de la non-existence et de l'illusion – il peut ne pas être, et être

1. *Bernauer Manuskripte*, Text Nr 14, Hua XXXIII, 280 : « L'*ego* se nomme le centre relationnel [*Beziehungszentrum*] de tous les objets, dans la mesure où subsiste cette évidence du "je peux" – et ce également pour des objets qui ne sont pas encore entrés en relation avec l'*ego*. »

2. *Ideen...* II, § 28, Hua IV, 111 (trad. fr., 164). Le paragraphe est intitulé : « L'*ego* réel constitué en tant qu'objet transcendant – l'*ego* pur donné dans l'immanence. »

3. *Ideen...* II, § 24, Hua IV, 104 (trad. fr., 156).

autre qu'il n'apparaît –, tel n'est en revanche pas le cas de l'*ego* pur, qui exclut l'une et l'autre : ne se manifestant pas à travers des données unilatérales, mais de façon adéquate et directe, en son ipséité absolue, il ne peut ni ne pas être, ni être autre qu'il ne paraît. Pour lui, comme pour les vécus purs, vaut l'équation ontologique *esse = percipi*, qui régit la sphère de l'immanence réelle. Certes l'*ego* pur est une unité opposée à une multiplicité – celle de tous les vécus de son flux. Cependant ce rapport de l'Un au multiple n'est pas celui d'un substrat identique à la pluralité de ses propriétés essentielles, ni à la multiplicité indéfinie de ses états accidentels : l'unité absolue de l'*ego* signifie que le *cogito* demeure actualisable en chacune des *cogitationes* du flux, selon les manières spécifiques qu'il a de s'engager en elles. En toute rigueur, l'*ego* pur n'apparaît pas : non pas au sens où il ne se manifesterait absolument pas (comme le Je de l'aperception kantienne), mais au sens où, à l'instar des vécus, il ne s'esquisse pas, ne se manifeste pas comme l'Un opposé à la multiplicité de ses aspects ; le Je pur se donne au contraire *tout entier* en chacune de ses manières d'être vigile (en chaque manière consciente d'agir et de pâtir). *Il est un pôle, sans être une Idée kantienne* : pôle, parce que centre de référence de tous les vécus, mais non Idée kantienne, parce que se manifestant tout entier, adéquatement en chacun des vécus.

Une différence ontologique radicale oppose ainsi l'*ego* pur à tout autre étant. Alors que toute réalité mondaine possède un double horizon (l'horizon externe des objets co-donnés, et l'horizon interne de ses déterminités intrinsèques), lui ne possède ni horizon externe – puisqu'il est une sphère ontologique close sur soi, sans extériorité¹ –, ni horizon interne – puisqu'il n'enveloppe aucune détermination cachée ou inconnue, qui se déroberait à l'apparition actuelle pour se promettre à quelque donation à venir². L'*ego*

1. *Ideen...* I, § 49, Hua III/1, 105 (trad. fr., 163). Cf. D. FRANCK, *Chair et corps*, Paris, Minuit, 1981, p. 81 sq., qui parle de ce propos d'« idéalisme sans reste : idéalisme absolu » et fait le rapport avec l'idéalisme hégélien ; J.-F. LAVIGNE, *Husserl et la naissance de la phénoménologie*, Paris, PUF, 2005, p. 626-628 ; et notre article « La constitution des idéalités est-elle une création ? », in *Les Études philosophiques*, n° 2, 2008, PUF, p. 232-233.

2. *Ideen...* II, § 24, Hua IV, 105 : « En tant qu'*ego* pur, il n'abrite aucune richesse interne cachée [*birgt es keine verborgenen inneren Reichtümer*], il est absolument simple [*absolut einfach*], se trouve absolument au grand jour [*liegt absolut zutage*] ; toute richesse réside dans le *cogito* » (trad. fr., 157).

pur demeure *fondamentalement immuable* : il ne possède aucun fonds eidétique de propriétés permanentes, de dispositions personnelles, de facultés, de traits de caractère, etc., susceptibles de varier dans le temps¹. C'est un *sujet sans qualité*, centre fonctionnel d'un « je peux » certes susceptible de déclinaisons structurelles, mais sans cristallisation en pouvoirs persistants. Paradoxe d'une transcendance absolument donnée comme identique dans l'immanence : *transcendance sans horizon*².

À ce titre, ce n'est pas une *unité constituée*.

Comment est-ce possible ? L'instance transcendantale peut-elle se soustraire au principe fondamental de l'ontologie phénoménologique, selon lequel tout étant se réduit à une unité de sens constituée par la conscience pure ? Tentons de le comprendre.

Lorsque, en 1916, Husserl réélabore la question de l'*ego*, il distingue entre deux sens de l'*ego*, à savoir l'*ego*-sujet et l'*ego* objectivé : d'un côté, le sujet de toutes les actions et affections ; de l'autre, l'objet d'aperception (*apperzipierter Objekt*) pour le sujet actif de la représentation. Il trace un parallèle entre la constitution du second et celle de la temporalité immanente : de même que la durée temporelle immanente est constituée, « que j'y prête attention ou non », l'*ego* s'auto-constitue de façon originaire « en ses diverses actions », que j'opère ou non la réflexion. Mais cette constitution ne concerne pas l'*ego* pur irréfléchi ! De fait, Husserl poursuit en demandant : « Qu'en est-il à présent en ce qui concerne l'*ego* pur ? »³ Ici se manifeste le caractère *sui generis* de la temporalité propre à l'*ego* pur : alors que tout étant intra-mondain est intra-temporel, puisqu'il possède une durée immanente où il s'étend comme substrat persistant sous le changement, et

1. *Ideen...* II, § 24, Hua IV, 104 : « On ne doit donc pas confondre [l'*ego* pur] avec l'*ego* comme personne réelle, avec le sujet réel propre à l'homme réel ; il n'a pas de traits de caractère originaires et acquis, de capacités, de dispositions [*keine Fähigkeiten, Dispositionen*], etc. Il ne se rapporte pas de manière changeante, avec ses propriétés et d'états réels, à des circonstances réelles changeantes » (trad. fr., 156).

2. *Ideen...* II, § 24, Hua IV, 105 : « Mais l'*ego* [pur] n'apparaît pas, ne s'expose pas de manière simplement unilatérale, ne se manifeste absolument pas à travers des déterminités, facettes, moments singuliers qui en outre ne font à leur tour qu'apparaître ; bien au contraire, il est donné dans une ipséité absolue [*in absoluter Selbstheit*], et dans son unité qui ne peut s'esquisser [*in seiner unabschattbaren Einheit*] » (trad. fr., 157).

3. Manuscrit F I 44, p. 33a-b, cité par E. MARBACH, *Das Problem des Ich...*, § 28b, p. 213.

alors que tout vécu s'étend sur une durée immanente de la conscience, *le Je pur ne dure pas*, ne s'étend pas sur une durée, et ne possède pas la possibilité du changement et du non-changement ; il est immuable – au sens insigne où la mutabilité n'a pour lui aucun sens. Toutefois, vu que tout point du flux temporel lui est accessible, il possède une *omniprésence* (*Allgegenwärtigkeit*) temporelle ; mais, se bornant à désigner l'actualisabilité de la fonction égoïque en chaque point du flux, celle-ci n'implique pas l'intra-temporalité de l'*ego*. En toute rigueur, l'*ego* pur est atemporel ou supra-temporel :

L'*ego* [*est*] atemporel [*unzeitlich*]. Cela n'a naturellement aucun sens de considérer l'*ego* comme temporel. L'*ego* est supra-temporel [*überzeitlich*], il est le pôle de modes de comportement égoïques vis-à-vis de ce qui est temporel, il est le sujet qui se comporte vis-à-vis de ce qui est temporel, qui a sous soi le temps infini comme cadre de tous ses thèmes de comportement possible¹.

Tout ce qui est subjectif n'est pas quelque chose de temporel [*nicht alles Subjektive ist Zeitliches*], d'individuel, entendu comme ce qui a une individuation grâce à une place unique et irréversible dans le temps. Ce qu'au premier chef nous ne trouvons pas dans le flux de vécus, c'est l'*ego* lui-même [...]. Il faut ici expliciter que l'*ego* [...] est le *pôle* de toutes les séries temporelles et, en tant que tel, est nécessairement « *supra* »-temporel – l'*ego* pour lequel se constitue le temps [...], mais qui n'est cependant pas lui-même temporel. En ce sens, il n'est pas un « étant », mais le contraposé de tout étant [*das Gegenstück für alles Seiende*] ; il n'est pas un *obstant* [*nicht Gegenstand*], mais un *proto-stant* pour toute objectualité [*Urstand für alle Gegenständlichkeit*]. L'*ego* ne devrait pas s'appeler l'*ego*, ni même recevoir de nom, car cela a d'emblée pour effet de le transformer en objet. Il est le sans-nom [*das Namenlose*] situé au-dessus de tout ce qui est saisissable – ce qui, au-dessus de tout, ni ne se tient [*Stehende*], ni ne flotte [*Schwebende*], ni n'est [*Seiende*], mais « opère » [*« Fungierende »*] en tant qu'il appréhende, évalue, etc.²

En toute rigueur, l'*ego* pur *n'est pas* : il est *au-delà de l'être*, si l'être se restreint aux entités de la sphère intra-mondaine ; *au-delà de l'étant*, si l'étant désigne tout ce qui s'individue dans le temps à travers ses modes de mani-

1. Manuscrit E III 2, p. 24b, cité par F. DASTUR, «Le temps et l'autre chez Husserl et Heidegger», *Alter* n° 1, 1993, p. 389.

2. *Bernauer Manuskripte*, Text Nr 14, Hua XXXIII, 277-278 (cité antérieurement comme manuscrit L I 10 par E. MARBACH, *Das Problem des Ich...*, § 28b, p. 216). Cf. *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte*, Springer, Dordrecht, 2006, p. 202 : «L'*ego*, qui toujours est maintenant et demeure maintenant (en tant que maintenant constant et persistant [*als stehendes und bleibendes Jetzt*]), ce n'est certes pas un maintenant au sens chosal) comme ce vivant, ce "supra"-temporel qui est *ego* de tous ces accomplissements [...]».

festation changeants. Origine du monde, il est supra-mondain ; origine du temps, il est supra-temporel ; origine de l'être de tout étant autre que lui-même, il est *bors être*. C'est pourquoi il s'exécute du principe de l'idéalisme constitutif, car il ne saurait être constitué comme une unité par une synthèse d'identification, sur fond de congruence de modes d'apparition temporels.

Il convient cependant de distinguer les deux sens de l'*ego* – ipséité supra-temporelle, et objet de temps (*Zeitgegenstand*) constitué par la réflexion transcendante. En effet, l'*ego* pur s'actualise comme « quelque chose d'identique dans des modes de comportement, des manières de se rapporter à... [*Verhaltensweisen, Beziehungsweisen*] qui nous viennent à l'encontre en tant que vécus »¹ ; ces vécus appartiennent d'emblée à un « environnement non réflexif » (*nichtreflexive Umgebung*)² de vécus co-présents mais non donnés, à un « horizon englobant du non-saisi »³ qui s'insère nécessairement dans la forme du temps immanent. Or, s'il en est ainsi, si les modes de comportement égoïques sont d'emblée dans le temps immanent à titre de tempo-objets individués par une place et une durée, n'est-ce pas aussi, nécessairement, le cas de l'*ego* lui-même ? En tant qu'objectivé par la réflexion immanente sur ses modes de comportement, n'est-il pas, comme tous les vécus immanents, réductible à un tempo-objet ?

Comment cependant peut acquérir le statut d'objet [*gegenständlich*] ce qui n'est pas un objet, comment peut devenir saisissable [*faßbar*] ce qui est atemporel, supra-temporel, et qui pourtant, dans la saisie, ne peut être trouvé que comme quelque chose de temporel [*nur als Zeitliches*]⁴ ?

On ne saurait répondre à cette question qu'en élucidant le rapport entre l'*ego* et le temps immanent, c'est-à-dire du mode de temporalisation ou de non-temporalisation, d'individuation ou de non-individuation temporelle de l'*ego*. Le principe de cette élucidation réside dans l'*opposition de statut phénoménologique entre tout objet réellement immanent et l'ego pur*. En effet, tout tempo-objet se donne en des vécus, c'est-à-dire en un *avoir-lieu* dans

1. *Bernaer Manuskripte*, Text Nr 14, Hua XXXIII, 279.

2. *Bernaer Manuskripte*, Text Nr 15, Hua XXXIII, 282.

3. *Bernaer Manuskripte*, Text Nr 15, Hua XXXIII, 284.

4. *Bernaer Manuskripte*, Text Nr 14, Hua XXXIII, 278.

le devenir immanent. En tant que tel, il se caractérise par trois traits essentiels : il est individué par sa place en ce temps, n'est reproductible que par la remémoration (re-présentation), et est radicalement contingent (*zufällig*). En revanche, bien que l'*ego* pur ne puisse être saisi réflexivement qu'à travers ses modes de comportement (qui sont bien des vécus temporels), le devenir (*Werden*) qui est alors en jeu possède une structure tout à fait distincte : ce n'est plus simplement un avoir-lieu, un « il se passe quelque chose » (*es passiert etwas*) qui serait totalement contingent, mais un vécu qui possède nécessairement la forme alternative du « je fais quelque chose » (*ich tue etwas*) ou du « je subis quelque chose » (*ich leide etwas*). Centre fonctionnel de toute passivité et de toute activité, l'*ego* pur est donc *nécessaire*¹ – nécessairement présent comme « pôle », comme « quelque chose d'identique qui n'est pas lui-même temporel » (*ein Identisches, das nicht selbst zeitlich ist*²), et ce bien qu'il co-appartienne nécessairement à la forme de la temporalité immanente. Alors que tout tempo-objet peut changer dans le temps immanent, voire change nécessairement de point en point temporel, l'*ego* pur est par principe non susceptible de changement, donc absolument identique, doué d'identité ou d'individuation omni-temporelle – car reproductible comme *la même*, non grâce à la re-présentation du souvenir, mais dans une présentation originaire réitérée³. En toute rigueur, l'*ego* pur est *pur* au même sens que les objets mathématiques, dont il partage l'idéalité, c'est-à-dire l'identité omni-temporelle ou la re-présentabilité indéfinie

1. *Bernaer Manuskripte*, Text Nr 15, Hua XXXIII, 285 : « En tant que sujet pour tous ses objets, il [*scil.* l'*ego* pur] n'a aucune contingence, mais une nécessité [*keine Zufälligkeit, sondern Notwendigkeit*]. »

2. *Bernaer Manuskripte*, Text Nr 14, Hua XXXIII, 278.

3. *Bernaer Manuskripte*, Text Nr 15, Hua XXXIII, 287 : « L'acte égoïque possède un être extensif, en chaque point temporel, il est sous une forme temporelle nouvelle ; tout ce qui [se situe] dans le se-comporter, l'avoir-tel-état, etc., tout ce qui remplit effectivement le temps est toujours à nouveau quelque chose d'individuellement distinct, est continuellement, de point en point, quelque chose d'autre. Mais l'*ego* qui se comporte ainsi est identique ; [alors qu']en son contenu, rien n'est identique », et 278 : « Or il est donné, par essence, que dans le flux de vécus un tel [non-objet atemporel, à savoir l'*ego* pur] entre en scène et peut toujours à nouveau entrer en scène – ce qui est un devenir [*Werden*] tout à fait autre que celui qui revient aux vécus, un devenir qui n'est pas seulement donné comme un “il arrive quelque chose” et peut être toujours à nouveau répété de façon reproductrice, mais qui est donné comme un “je fais quelque chose”, “je subis quelque chose”. » L'analyse de Husserl dans les *Manuscrits de Bernau* n'accuse donc pas de rupture radicale avec celle des *Ideen*... I.

comme absolument identique ; la proto-stance (*Urständigkeit*) de cet *Urstand* qu'est l'*ego* désigne précisément cette constance idéale et absolue qui n'a rien à voir avec la subsistance relative des objets dans la durée et le changement. Les objets ont une individuation *idéelle* – au sens où leur donation adéquate est une Idée kantienne –, tandis que l'*ego* possède une individuation *idéale*. Contrairement au sujet kantien, le Je husserlien est intuitivement donné ; mais c'est une idéalité.

EGO PUR ET CHAMP DE CONSCIENCE

Aussi le sujet transcendantal ne saurait-il donner lieu à une doctrine des facultés : n'apparaissant pas dans des aspects singuliers, ne possédant aucun fonds de propriétés permanentes, mais se donnant dans une ipséité immanente et absolument invariable, il est « absolument simple »¹ et ne peut être le support d'aucune faculté. On ne saurait donc répéter le geste kantien de la révolution copernicienne et fonder les structures de l'étant apparaissant sur celles du sujet transcendantal. Tout au contraire : l'être du sujet transcendantal ne consistant qu'en manières de se comporter qui sont des déclinaisons de la liberté transcendantale, des actualisations du *cogito* et des modalités de la relation intentionnelle, il faut procéder à l'*inversion de la révolution copernicienne* – en décrivant les manières d'être de l'*ego* pur au fil conducteur des divers types d'objets susceptibles de se donner dans l'expérience. C'est l'étant qui devient le fil conducteur transcendantal de l'élucidation de la manière d'être du sujet pur ; l'être du *Gegenstand* est le guide méthodique qui conduit à l'élucidation de l'*Urstand*.

Une question essentielle demeure pourtant : pour soustraire radicalement la conscience au paradigme de la chose mondaine, de son identité

1. *Ideen...* II, § 24, Hua IV, 105. On retrouve donc chez Husserl une conceptualité leibnizienne, antérieure à la critique kantienne du paralogisme de la simplicité, mais censée s'attester intuitivement.

intra-temporelle et de son fonds eidétique permanent, suffit-il de reconnaître la différence ontologique entre l'être comme conscience et l'être comme réalité mondaine – en la pensant à partir de l'opposition entre *Urstand* et *Gegenstand* –, puis d'affirmer que toute la doctrine des catégories doit se régler sur cette scission fondamentale¹ ? En repliant la conscience pure sur le Je transcendantal susceptible de s'en réapproprier et d'en élucider intégralement les vécus et les actes, ne réintroduit-on pas subrepticement une forme d'identité temporelle qui, pour n'être pas intra-temporelle mais constitutive de la temporalité immanente, se règle cependant sur la catégorie de l'identité et admet cette dernière comme absolument donnée ? En outre, cette référence à un *ego* pur absolument constant est-elle réellement conforme aux données phénoménologiques : la sphère de ces données comporte-t-elle vraiment, outre le champ temporel des *cogitationes*, un *ego* fonctionnel qui garantit l'accessibilité de principe de tout vécu ainsi que l'unité temporelle du flux ? La donnée première n'est-elle pas plutôt un champ de conscience certes individué, mais anonyme – où, loin d'être d'emblée donné, l'*ego* serait une identité en suspens, se construisant sans cesse au gré des synthèses possibles de vécus ? Bref, le refus husserlien de tout paradigme mondain n'implique-t-il pas – pour peu que l'on veuille l'assumer dans toute sa radicalité – de s'en tenir au concept de champ de conscience et de renoncer à son unification opératoire par un Je invariant ?

1. *Ideen...* I, § 76, Hua III/1, 159 (trad. fr., 242-243).

CHAPITRE II

CRITIQUE
DE L'ANTHROPOLOGISME KANTIEN :
LA VALIDITÉ ABSOLUE DE L'*A PRIORI*

« Derrière l'expression "logique", il y a pour moi un complexe qui dit : logique = pensée humaine = monde humain = musique humaine = conception humaine de la nature et des lois, et ainsi de suite. »

Arnold Schœnberg, *Correspondance*

La difficulté de la doctrine kantienne tient dans l'interprétation du statut du renversement copernicien : qu'énonce exactement la thèse selon laquelle l'objet de connaissance doit se régler sur la connaissance elle-même ?

Elle possède d'un côté un sens positif, qui consiste en l'instauration de la manière transcendantale de philosopher. Celle-ci implique tout d'abord la mise en question du réalisme naïf ou de l'absolutisation de l'être du monde, puis le geste transcendantal consistant à revenir aux actes synthétiques du sujet transcendantal qui confèrent identité, sens et validité aux corrélats objectaux de la conscience. En ce sens, la révolution copernicienne équivaut à la méthode de réflexion transcendantale, jointe à la thèse de l'idéalisme phénoménologique selon laquelle les objets d'expérience et de pensée sont constitués par les opérations de la conscience pure¹.

1. *Erste Philosophie*, I, Hua VII, 230, 235, et surtout 237-238 : « le sens phénoménologique

La révolution copernicienne a cependant un sens négatif, qui est source d'une erreur philosophique fondamentale : à savoir la résurgence d'une forme d'anthropologisme et de psychologisme transcendantal, et ce en dépit de l'élaboration du concept de l'*a priori* et de la critique de la psychologie rationnelle.

Le point nodal de la critique husserlienne de Kant est exprimé dans les lignes suivantes, extraites des appendices de *Philosophie première* :

Kant avait en horreur la fondation de la théorie de la connaissance sur la psychologie, entendue comme science purement empirique des facultés psychiques. C'est tout à fait légitime. Mais une sorte de psychologisme semble pourtant se trouver aussi dans la doctrine des formes. À la nature de l'entendement humain – non certes celui de l'homme individuel [...], mais de l'homme en général, appartiennent certaines formes fonctionnelles dont la légalité est telle qu'elle possède une validité générale qui appartient à tout homme comme tel. Hume dirait de la même façon : à l'essence de la nature humaine appartiennent les lois de l'habitude, et celles-ci sont les sources des sciences de fait [...]. Lorsque Kant, à la place du principe de l'habitude, introduit des principes de formation de l'expérience communs à tout homme, certes différents, mais tout aussi subjectifs, cela fait-il une différence si fondamentale ? Le renversement copernicien, selon lequel toute unité d'expérience se règle sur la pensée, n'est-il pas déjà présent dans la doctrine humienne¹ ?

En effet, si l'objet de connaissance doit se régler sur la connaissance subjective, cela signifie que les structures de l'objet doivent se régler sur les structures du sujet connaissant ; on aboutit ainsi à la thèse de la *relativité de l'essence de l'objet connaissable à l'essence du sujet connaissant*. Or d'où provient notre connaissance de cette essence du sujet connaissant ? Ce dernier peut-il être autre chose qu'un sujet pré-constitué,

de la révolution opérée par Kant dans la manière naturelle de penser » (trad. fr., 298) et 240 : « Sa gloire éternelle réside donc dans la *révolution "copernicienne"* tant évoquée et si peu comprise [...] ; mais elle réside en même temps dans les premières fondations qu'il posa de la science entièrement nouvelle qui en dérive – la science transcendantale » (trad. fr., 301). À cet égard, l'éloge de la révolution copernicienne que l'on trouve dans la conférence de 1924 intitulée « Kant et l'Idée de philosophie transcendantale » contraste singulièrement avec les critiques de fond émises, dans les textes publiés en appendice du tome I de *Erste Philosophie*, contre le renversement copernicien. Cf. les analyses de M. RICHIR in *Au-delà du renversement copernicien*, *Phaenomenologica* n° 73, Den Haag, M. Nijhoff, 1976, p. 25 sq.

1. *Erste Philosophie*, I, Hua VII, 354.

pensé comme pôle de dispositions, fonctions et propriétés invariantes ? De ce fait, l'investigation des catégories de l'étant en général dans la logique transcendantale peut-elle faire autre chose que les déterminer au fil conducteur des structures universelles d'un sujet fini pré-constitué ?

Sont ainsi rejetés deux motifs inhérents au renversement copernicien. Le premier est la distinction fondamentale entre *phénomène* et *chose en soi*, objet apparaissant au sujet fini, et chose telle qu'elle est en elle-même (indépendamment de son apparition au sujet fini) et telle qu'elle est produite par l'intuition originaire¹. En quoi est-ce une application du principe général du renversement copernicien ? En ce que chacun des deux concepts de chose renvoie au type d'intuition spécifique auquel il se donne : la notion de phénomène renvoie à l'intuition finie ou dérivée, c'est-à-dire à l'intuition réceptive qui, loin de se donner elle-même l'objet, doit le recevoir sur le fondement d'affections sensibles ; la notion de chose en soi renvoie à l'intuition originaire, ainsi nommée parce qu'elle est elle-même l'origine de l'étant qu'elle se donne, c'est-à-dire intuition créatrice. Admettre que l'étant ne possède pas les mêmes structures selon qu'il se donne à l'intuition finie ou originaire, c'est poser que la pré-constitution ontologique de l'intuition est le fil conducteur de la détermination de l'étant ; en d'autres termes, c'est poser que le sens et les structures de l'*a priori* objectal se règlent sur cette constitution ontologique du pôle « subjectif ». En conséquence, l'*a priori* appartenant au phénomène est relatif à l'essence de la réceptivité : loin d'être universel et de co-appartenir aux structures eidétiques de l'apparaître, il demeure un *a priori contingent*.

Cette doctrine apparaît inacceptable à Husserl, pour plusieurs raisons.

1. Cf. ISO KERN, *Husserl und Kant*, § 12b, *Phaenomenologica* n° 16, Den Haag, M. Nijhoff, 1964, p. 119-134, et notre ouvrage *L'archéologie du monde*, Dordrecht, Kluwer, 2000, p. 34-41.

L'ABSURDITÉ DE LA DOCTRINE DE LA CHOSE EN SOI

La doctrine de la chose en soi est toujours caractérisée sous sa plume comme un non-sens ou un contresens :

Lorsque nous parlons d'objets qui n'ont en général de relation à aucune intuition, il s'agit là d'un contresens [*Widersinn*].

L'idée des choses en soi qui [...] sont par principe supra-sensibles, est un *non-sens*. C'est un concept totalement vide, cela se réduit à cela, à un concept dépourvu de sens [*unsinnig*].

Poser par substraction, sous l'être en soi de la chose de l'expérience, un être par principe inaccessible à l'expérience, c'est un non-sens [*Unsinn*]¹.

Pourquoi l'admission de choses en soi est-elle un non-sens, ou un contresens ? Si tout contresens est une entorse aux lois de la possibilité de pensée ou de l'expérience, quelle loi est ici violée ? Mais, tout d'abord, quel est le concept de chose en soi visé et critiqué par Husserl ?

Le concept de noumène possède d'abord un sens négatif, destiné à limiter la prétention ontologique du phénomène à épuiser le sens de l'être en général. Les phénomènes ne sont que des représentations, des corrélats de notre intuition sensible auxquels doit correspondre quelque chose qui n'est plus phénomène ou objet d'intuition sensible, mais un pur substrat ontologique pensé indépendamment de son rapport à la constitution de notre sensibilité ; c'est un pur *quelque chose* que la pensée doit nécessairement poser, sans pouvoir le déterminer ; telle est l'acception purement réaliste, limitative et indéterminée de la chose en soi².

Le second concept de noumène est positif : si je dois pouvoir penser un substrat ontologique affranchi des conditions de l'intuition sensible, il

1. Respectivement, manuscrits B IV 1, p. 76, F I 26, p. 147b, B IV 6, p. 229 (in I. KERN, *Husserl und Kant*, § 12b, p. 121). De même *Erste Philosophie*, I, Hua VII, 361 : « Le contresens qu'est la chose en soi dans la philosophie kantienne. »

2. *KrV*, Transz. Analytik, Phaenomena und Noumena, A 250-251, B 307 et B 310-311 (trad. fr. DM, 285-286, 288 et 290, AR, 302, 304 et 306).

me faut admettre un autre type d'intuition, non sensible, mais intellectuelle, auquel serait donné ce substrat. Le noumène est alors l'objet *coram intuitu intellectuali*, se donnant à une intuition non réceptive qui ne se rapporterait pas aux choses par la médiation d'affections sensibles, ou bien à un entendement archétypal qui se rapporterait immédiatement (intuitivement) à l'essence (archétype) de l'objet, en même temps qu'à l'objet lui-même, et non discursivement à l'objet par la médiation de concepts généraux. Dans la mesure où une intuition de ce type nous est par principe inconnue, ce concept positif demeure problématique¹.

Le troisième concept, positif, est celui des noumènes entendus comme significations transcendantes possédant une validité non pour la raison théorique, mais pour la raison pratique : ce sont les corrélats des postulats de la raison pratique, destinés à fournir une réalité objective aux Idées de la raison en vue de son usage pratique².

Enfin, il existe un concept néo-kantien de noumène, non réaliste, mais idéaliste, et doué d'une fonction régulatrice. Ainsi, pour H. Cohen, le concept de noumène n'est-il pas une réalité transcendante à toute expérience possible, mais correspond à l'exigence rationnelle de l'inconditionné, ainsi qu'à l'aspiration à une connaissance complète ; non dissociable de l'expérience, c'est une Idée téléologique régulatrice pour la connaissance, un prolongement des catégories vers l'idéal d'adéquation du savoir³. Ainsi encore, pour Cassirer, la notion de chose en soi se réduit-elle à une formule de la fonction universelle de l'objectivation.

De ces concepts, quel est celui que retient Husserl ?

C'est l'interprétation purement réaliste, négative et limitative, de la chose en soi. Il s'agit d'un concept *limite* posé par la raison pour limiter les

1. *KrV*, *ibid.*, A 249, A 251, B 307 et B 311 (trad. fr. DM, 285, AR, 301-302, 304 et 307).

2. *KrV*, Transz. Methodenlehre, Kanon, A 806/B 834 *sq.* (trad. fr. DM, 672, AR, 659 *sq.*).

3. *Kants Theorie der Erfahrung*, Berlin, Fred. Dümmler's Verlag, 1871 (rééd. G. Olms, Hildesheim, 1987), p. 662-663 et 782 : « Notre savoir dans sa totalité est parcellaire, seule la chose en soi est complète ; car le problème de la recherche est infini », « la chose en soi serait un prolongement des catégories en général », « Il faut avant tout dissiper le soupçon selon lequel l'inconditionné dépasserait l'expérience », « La caractéristique des significations de la chose en soi, à titre de loi mécanique et de principe synthétique, mais aussi d'Idée finale régulatrice, tel est le contenu précis de la philosophie critique » (trad. fr. d'É. Dufour et J. Servois, *La théorie kantienne de l'expérience*, Paris, Éd. du Cerf, 2001, p. 513-514 et 598).

prétentions de la sensibilité à donner les objets eux-mêmes¹ ; d'un concept *négatif*, désignant un substrat ontologique supra-sensible, soustrait par principe à la possibilité de se donner à une conscience ou à une intuition sensible ; enfin, d'un concept *réaliste*, exprimant l'être de l'étant tel qu'il est véritablement².

Où réside pour Husserl le contresens ? Il se situe dans la contradiction avec le *principe fondamental de l'ontologie phénoménologique*, selon lequel l'être de l'étant s'identifie au *pouvoir-être-donné* à la conscience : « À l'essence de l'être appartient le pouvoir-être-donné »³. Cette thèse transcendantale énonce un *principe de clôture ontologique* : tout étant est le corrélat de modalités de la conscience-de..., ou de possibilités pour la conscience de se-rapporter-à..., c'est-à-dire en définitive de mes possibilités d'évidence ou de vérification intuitive d'un sens présumé. Un tel principe est la conséquence implicite de l'accomplissement de la réduction phénoménologique. En effet, celle-ci n'est pas une méthode inaugurale de la phénoménologie, mais la méthode définitive qu'il faut constamment adopter pour atteindre l'attitude transcendantale : dès lors qu'est mise entre parenthèses toute position d'être des transcendances ou des objets en soi, l'objet se réduit par principe à du sens intentionnel ; jamais l'être de l'objet ne pourra être autre chose que celui d'une unité de sens intentionnelle visée par la conscience, jamais cette unité ne se doublera d'un substrat ontologique réel qui affecterait du dehors la conscience⁴.

Il en résulte une réinterprétation des notions d'*étant véritable*, de *transcendance* et d'*en soi* : elles ne désignent plus des notions réalistes référées à l'être extérieur à la conscience, mais les corrélats de structures immanentes de la vie intentionnelle.

Ainsi pour la notion d'*étant véritable* : l'être effectif n'est pas une propriété ontologique irrelative à la conscience, mais un moment du sens

1. *CM*, § 41, Hua I, 118 (trad. fr., 134).

2. Cf. I. KERN, *Husserl und Kant*, § 12b, 120-121.

3. Manuscrit B IV 6, p. 229 (in I. Kern, *Husserl und Kant*, 121).

4. Cf. *LU*, V. Unt, Hua XIX/1, 439 : « *L'objet intentionnel de la représentation est le même que son objet effectif et éventuellement extérieur, et ce serait un contresens que de distinguer entre les deux* » (trad. fr., *RL*, II/2, 231). *FTL*, § 94, Hua XVII, 239 et 242 (trad. fr., 312 et 316). *CM*, § 41, Hua I, 118 (trad. fr., 133). *Ideen...* I, § 55, Hua III/1, 120 (trad. fr., 183).

intentionnel global de l'objet, celui de la validité ontologique (*Seinsgeltung*), qui se décline selon la totalité des modalités (possible, effectif, nécessaire, douteux, probable, problématique, etc.); cette validité ne possède à son tour d'effectivité qu'à titre de corrélat d'un procès de validation intuitive, de confirmation du sens présumé par la donation effective de l'objet¹. De même pour la notion de *transcendance* : elle ne désigne plus une sphère d'extériorité ontologique au plan des objets intentionnels, mais la manière d'être et de se donner qui appartient aux étants intra-mondains (*res extensae, res materiales*, êtres vivants, personnes...); la transcendance est le corrélat d'une structure intentionnelle indéfinie, inhérente à certaines sphères d'objets, selon laquelle l'objet est l'index rejeté à l'infini d'une multiplicité *indéfinie* de modes de donation, le corrélat d'une impossible donation adéquate ou d'une synthèse inachevable; le sens d'étant transcendant est donc quelque chose qui est saisi *dans* l'expérience, et correspond à la structure téléologique infinie du remplissement de la visée². Ainsi, enfin, pour la notion d'*en soi* : il s'agit là encore d'une notion purement intentionnelle, relative à la conscience³, qui correspond au projet scientifique de détermi-

1. *CM*, §§ 23 à 26, Hua I, 91-95 (trad. fr., 101-105). Cf. manuscrit B IV 6, p. 186-187 : « si quelque chose est, alors il faut, pour qu'il soit, qu'il soit par principe énonçable en vérité, et que la vérité puisse être fondée [...]. La fondation de la vérité s'accomplit dans des *cogitationes*, dans la conscience [...]. Par conséquent, l'être et la conscience possible, qui, en tant que connaissante, a des raisons légitimes d'admettre un tel être, ce sont assurément là des *correlativa* » (in I. KERN, *Husserl und Kant*, p. 121).

2. *FTL*, § 94, Hua XVII, 240 : « Si ce qui est saisi dans l'expérience possède le sens d'un être "transcendant", c'est le faire-l'expérience [...] qui constitue ce sens » (trad. fr., 312-313). *Ideen...* I, § 47, Hua III/1, 101 : « Le concept véritable de la transcendance de ce qui est chosal, qui est l'étalon de tout énoncé rationnel sur la transcendance, ne doit lui-même être tiré de nulle part ailleurs que de la teneur eidétique de la perception » (trad. fr., 157).

3. Cf. manuscrit K II 4, p. 109b : « Les objets eux-mêmes et en soi ne sont pensables qu'en relation avec la conscience » (in I. Kern, *Husserl und Kant*, 121). On notera la proximité entre cette critique husserlienne et la critique nietzschéenne de la notion kantienne de chose en soi – et, de manière générale, de monde vrai. Cf. NIETZSCHE, *Nachgelassene Fragmente Herbst 1884 bis Herbst 1885*, 38 [14] (Berlin, W. de Gruyter, 1974) : « La "chose" n'est qu'une fiction, la "chose en soi" est même une fiction contradictoire, interdite » (trad. fr., *O. C.*, XI, Paris, Gallimard, 1982, p. 347), *N. F. Herbst 1887 bis März 1888*, 9 [35] et 9 [91] (*ibid.*, 1970) : « Qu'il n'y a point de vérité; [...] aucune "chose en soi" », « L'opposition entre "chose en soi" et "phénomène" est insoutenable » (trad. fr., *O. C.*, XIII, *ibid.*, 1976, p. 29 et 54), et *N. F. Anfang 1888 bis Anfang Januar 1889*, 14 [103], « L'"en soi" est même une *conception* absurde : une "nature en soi" des choses est un non-sens : nous n'avons jamais les concepts "être" et "chose" que comme *concepts de relation...* » (trad. fr. in *O. C.*, XIV, *ibid.*, 1977, p. 74).

nation *objective* des choses ; sont *en soi* les propriétés de l'objet dont la validité n'est pas relative à la subjectivité contingente, mais susceptible de valoir pour tout sujet en général – à savoir les qualités premières, non sensibles (propriétés géométriques, cinématiques, mathématisables), par opposition aux qualités secondes, dont la validité demeure relative au sujet singulier de l'expérience¹. Le concept d'*en soi* intervient donc comme corrélat de la construction physico-mathématique d'une objectivité valide pour quiconque : s'il désigne bien des objets de la physique non accessibles à l'intuition sensible directe, ces derniers doivent cependant être validés dans des modes d'évidence indirecte, des procédures d'expérimentation physicienne réglées par des normes de la vérification. La méthode de l'*épochè* implique ainsi la réintégration de *tous* les concepts purement ontologiques à l'élément intentionnel de la conscience, à titre de modalités du sens intentionnel et de structures immanentes de l'évidence.

Tentons à présent de préciser la critique husserlienne : l'admission de choses en soi est-elle un *non-sens* ou un *contre-sens* ? La réduction de l'objet à l'objet intentionnel est-elle une proposition *analytique*, et en quel sens de l'analyticité ? De fait, l'équation entre objet en général et objet intentionnel est caractérisée dans la V^e Recherche comme une « proposition purement analytique », tandis que dans les *Ideen*, la thèse d'une réalité absolue est déclarée équivaloir à un « carré rond », c'est-à-dire à un contresens matériel² ; et dans les manuscrits posthumes déjà cités, la thèse de choses en soi suprasensibles est caractérisée tantôt comme un non-sens (*Unsinn*), tantôt comme un contre-sens (*Widersinn*). Où se situe donc la vérité ?

Au sens strict, un non-sens est une violation des lois *a priori* et formelles de la grammaire pure, c'est-à-dire de l'enchaînement syntaxique des significations partielles ; tel n'est pas ici le cas. Au sens husserlien, une proposition analytique est une forme propositionnelle (dont on a réduit les contenus de signification à de purs noyaux syntaxiques dépourvus de contenu) qui contient ou bien une implication formelle, ou bien une exclusion formelle ;

1. *Natur und Geist*, Hua Materialien IV, 186-187, 190-191 et 210-211. *Krisis*, § 9a-b, Hua VI, 21-32 (trad. fr., 28-39).

2. *LU*, V. Unt., Hua XIX/1, 439 (trad. fr., *RL*, II/2, p. 231). *Ideen...* I, § 55, Hua III/1, 120 (trad. fr., 183).

tel n'est pas non plus le cas. En revanche, il peut s'agir d'une proposition analytique au sens kantien : sur le fondement de la signification du concept d'objet transcendant, on peut en déduire que cette transcendance est un caractère de l'objet intentionnel ; le prédicat « objet intentionnel » est contenu dans le sujet « objet transcendant ». Et le fondement de cette implication réside dans le mode de visée et de donnée de cet objet : qu'il soit transcendant, cela tient au fait qu'il est *visé comme* transcendant, comme possédant le sens d'un objet non immanent, non inclus dans le flux des vécus de la conscience pure. Par conséquent, l'admission de choses en soi absolument transcendantes (au sens intentionnel) serait un contresens non formel, mais matériel : une violation du mode de donnée de l'objet *comme* transcendant, ou une entorse à la règle selon laquelle le caractère transcendant relève du mode d'évidence de l'objet.

Or quel est le fondement de cette règle ? C'est le principe fondamental selon lequel tout objet et toute propriété n'ont de sens possible qu'à titre de corrélats de visées de la conscience *qui doivent pouvoir s'attester dans des modes d'évidence* : il ne peut y avoir de sens intentionnel non contradictoire qui, par principe, ne puisse se légitimer dans l'intuition ; il ne peut y avoir d'intention valide qui soit condamnée à demeurer absolument vide, ni de signification non absurde qui soit condamnée à ne jamais pouvoir se réaliser en objet. Certes, l'écart non résorbable entre intention et intuition est caractéristique de l'évidence de tout objet transcendant, y compris de la chose spatiale de la perception : le sens objectal n'est jamais un donné achevé, mais le corrélat d'une structure d'horizon qui convoque toujours de nouvelles potentialités intuitives¹. Mais tout autre est la chose en soi kantienne : un sens objectal qui est posé comme nécessaire par la pensée, mais qui demeure totalement indéterminé et exclut toute reconduction à l'intuition ; une thèse ontologique qui est fondée sur des raisons discursives, mais n'est pas intuitivement remplissable ; la position d'un étant, mais jointe à la conscience que l'étant qu'elle pose n'est pas connaissable.

L'argument qui, en dernière instance, légitime le rejet husserlien de la chose en soi tient donc dans le *refus de la disjonction entre fondation et évidence* :

1. *CM*, § 19, Hua I, 82 (trad. fr., 91).

toute fondation en raison d'une position d'objet doit s'opérer par recours à l'évidence de l'objet – « à l'essence de l'être appartient le pouvoir-être-donné », « quand nous parlons d'objets qui n'ont en général de relation avec aucune intuition, c'est là un contre-sens »¹. Or c'est là, non une nécessité *a priori* et absolument contraignante, mais une pétition de principe : celle qui pose que toute justification doit présenter un caractère intuitif, et ne peut offrir la forme d'une simple argumentation discursive, sur le fondement de simples concepts². Cette assumption s'identifie au principe intuitionniste énoncé au § 24 des *Ideen*, selon lequel toute légitimité doit être puisée à la source de l'intuition originairement donatrice.

REJET DU CONCEPT D'*INTELLECTUS ARCHETYPUS*
ET DÉSUBJECTIVATION DE *L'A PRIORI*

Quelles sont les conséquences philosophiques du refus de la chose en soi ?

La conséquence essentielle réside dans la réfutation des concepts d'*intellectus archetypus* ou d'entendement intuitif – c'est-à-dire d'un entendement autonome, indépendant de toute réceptivité et se donnant lui-même les objets conformes à leur essence –, ainsi que d'une sensibilité créatrice de ses objets, totalement affranchie de l'exigence d'affection par ces derniers, donc radicalement dissociée du concept de réceptivité : « L'intuition divine est donc tout aussi sensible que la nôtre »³. En d'autres termes, la

1. Man. B IV 6, p. 229, et B IV 1, p. 76 (déjà cités). Cf. *Ideen...* I, §§ 47 et 52, Hua III/1, 101 et 111 : « En aucun cas un objet étant en soi n'est un objet que la conscience et l'*ego* de la conscience n'atteignent en rien », « si cette cause inconnue qu'on allègue existe, il doit *par principe* être possible de la percevoir et d'en faire l'expérience » (trad. fr., 157 et 172).

2. Cf. *CM*, § 41, Hua I, 118 : « Cet idéalisme [transcendantal phénoménologique] ne consiste pas en un jeu d'argumentations, il ne s'agit pas de remporter la victoire dans un combat dialectique avec des *réalistes* » (trad. fr., 134).

3. Man. F I 26, p. 148b (*in* I. KERN, *Husserl und Kant*, p. 126).

distinction et l'interdépendance entre réceptivité sensible et connaissance intellectuelle n'est pas une caractéristique de la seule connaissance finie, un simple invariant anthropologique ou une composante universelle de la finitude (c'est-à-dire un *a priori* contingent), mais une structure *a priori* de tout rapport intentionnel à l'objet en général. Cette structure est indépendante de la nature du sujet connaissant, et prescrite par le sens des objets eux-mêmes. Loin que le mode d'apparaître de l'objet dépende de la *nature du sujet de l'expérience*, il ne dépend que de l'essence de l'objet apparaissant. La relation de l'entendement à une sensibilité n'est donc plus une structure anthropologique contingente ou factuelle, mais un *a priori* universel ; la logique transcendantale se défait ainsi de toute présupposition concernant l'essence du sujet de la connaissance.

De manière générale, il en va ainsi de tout mode de donnée : l'*eidōs* de l'objet prescrit *a priori* une structure régulatrice au sujet transcendantal¹. Tel est le cas du mode d'évidence des vécus et contenus de conscience immanents : un vécu mien ne m'est accessible que dans des actes de réflexion, d'intuition donatrice de type réflexif ; aussi ne peut-on parler d'altération du vécu non réfléchi par l'acte de réflexion, comme si l'on pouvait avoir accès au vécu non réfléchi en dehors de toute réflexion et le comparer au vécu réfléchi afin de mesurer l'adéquation du second au premier ; la réflexion n'est pas un *a priori* noétique contingent, une limitation facticielle qui se surajouterait aux vécus de la conscience et caractériserait leur accessibilité pour l'homme, mais le mode d'évidence absolument prescrit par l'essence immanente et temporelle des données de la conscience ; aussi Dieu ne peut-il rien changer à cette accessibilité réflexive, qui est indépendante de la différence entre l'homme et Dieu². Il en va de même pour le mode de

1. *CM*, § 22, Hua I, 90 : «*Tout objet en général [...] définit une structure qui règle l'ego transcendantal*» (trad. fr., 99). *Ideen...* I, § 149, Hua III/1, 344 : «*Toute région d'objets se constitue dans la conscience. Un objet déterminé par un genre régional a en tant que tel, pour autant qu'il est effectif, ses manières pré-tracées a priori d'être perceptible, représentable clairement ou obscurément en général, pensable, attestable*» (trad. fr., 498), § 150, Hua III/1, 350 (trad. fr., 505).

2. *Ideen...* I, § 79, Hua III/1, 174-175 : «*Dieu Lui-même est par conséquent lié à cette nécessité absolue et donnée dans l'évidence eidétique [einsichtige], aussi bien qu'à l'évidence eidétique que $2 + 1 = 1 + 2$. Même Lui ne pourrait obtenir de connaissance de sa conscience et de sa teneur de conscience que par la réflexion [nur reflektiv]*» (trad. fr., 265).

donnée de la chose spatiale, ainsi que de toute transcendance en général : la chose se donne nécessairement dans des modes d'apparition intuitifs, dans la mesure où elle n'offre à chaque instant qu'un aspect unilatéral qui est véritablement intuitionné, tandis que les autres faces sont co-visées sans être intuitivement données ; à un noyau d'exposition intuitive s'oppose ainsi un champ de co-données potentielles ou un horizon d'indétermination ; mais cet horizon d'indétermination possède un style *a priori* de déterminabilité, c'est-à-dire d'actualisation des intuitions unilatérales, et de synthèse progressive des données perspectives à l'infini ; « à cela, aucun Dieu ne peut rien changer » : l'unilatéralité structurelle de la perception spatiale n'est pas liée à une limitation facticielle de la perception humaine (auquel cas Dieu pourrait avoir une intuition omnilatérale, adéquate, de la chose), mais prescrite par l'*eidos* de la chose spatiale¹. Toute structure régulatrice du sujet transcendantal est, non un *a priori* contingent dépendant de la nature d'un tel sujet, mais un *a priori* nécessaire, universel, car irrelatif à l'essence du sujet.

Plusieurs arguments fondent cette désobjectivation de l'*a priori*.

Partons de la doctrine kantienne de la chose en soi et de ses implications telles que les présente Husserl². La thèse de la distinction entre *intellectus archetypus* et *ectypus* aurait le sens suivant. Nous, hommes, ne pouvons être des entendements archétypiques dans la mesure où, de choses qui sont en soi ce qu'elles sont, nous ne pouvons connaître que des déterminités *a posteriori* ; nous devons en effet avoir été affectés par les choses, donc nous comporter de manière réceptive pour nous rapporter à des objets que nous ne créons pas et, sur le fondement de ces affections sensibles, en déterminer quelque chose. En revanche, cette distinction entre *a priori* et *a posteriori* ne vaut pas pour Dieu : puisqu'il est à la fois un *intellectus archetypus*, entendement qui intuitionne les essences ou archétypes des objets, et un *intuitus originarius*, intuition créatrice qui est à l'origine même des choses, sa pensée de la chose (*Ding-Gedanke*) précède l'être de la chose (*Ding-Sein*) au lieu d'en découler ; il n'a donc nul besoin d'apprendre par l'expérience ce que sont les choses, et « connaît tout être *a priori* »³, puisqu'il crée les choses comme

1. *Ideen...* I, §§ 44 et 150, Hua III/1, 91-92 et 350-351 (trad. fr., 141-142 et 506).

2. *Erste Philosophie*, I, Hua VII, 361-362.

3. *Erste Philosophie*, I, Hua VII, 361.

obéissant à des lois synthétiques qu'il a préalablement fixées en pensée. Toutes les connaissances divines sont donc *a priori*, et il n'y a nulle distinction entre les connaissances empirique et synthétique *a priori*. L'opposition entre *a priori* et *a posteriori* n'est donc pas une distinction immanente au sens même de l'étant, mais correspond à la distinction entre entendements archétype et ectype : le premier crée l'*a priori* parce que sa pensée précède l'être, le second ne connaît que sur le fondement de l'expérience réceptive, c'est-à-dire de l'*a posteriori*. En outre, dans la connaissance, nous, hommes, nous comportons également de manière créatrice (*gewissermaßen schöpferisch*)¹, dans la mesure où la nature est un produit de notre subjectivité qui obéit nécessairement aux lois synthétiques de cette mise en forme subjective ; or c'est Dieu qui « a créé les subjectivités humaines »² de telle façon qu'appartiennent à l'intelligence humaine la « nécessité » des formes et de leurs lois ; ces formes et lois sont donc, pour Dieu, des lois *a priori* dans la mesure où il les a créées, mais se réduisent pour nous à un fait de la subjectivité humaine.

Je tiens tout cela pour de la métaphysique dépourvue de sol [*bodenlose Metaphysik*],

déclare Husserl. Pourquoi ?

1/ Dans la perspective kantienne, la distinction entre connaissance *a priori* et *a posteriori*, vérités de fait et de raison, est une « différence métaphysique » : elle est relative au type d'étant connaissant (homme ou Dieu), donc à la distinction entre entendement fini et entendement archétype ; or de ce dernier, nous n'avons aucune connaissance, et il s'agit d'un pur concept impossible à justifier dans l'intuition donatrice. *Métaphysique* : cette notion caractérise ici toute construction conceptuelle impossible à valider dans l'intuition, tout concept auquel ne correspond nul objet ou nulle essence intuitionnable ; tout cela est rejeté par le principe des principes intuitionniste. Aussi s'agit-il de penser *phénoménologiquement*, et non *métaphysiquement* la distinction entre vérités de fait et vérités de raison : non plus comme relative au type de l'étant connaissant, mais *comme immanente* à

1. *Erste Philosophie*, I, Hua VII, 361.

2. *Erste Philosophie*, I, Hua VII, 362.

l'essence intentionnelle des jugements. Il s'agit d'explicitier le *statut ontologique des objets intentionnels* visés par le jugement (objet singulier ou général, effectif ou possible), ainsi que son *mode de validation* (par recours à l'expérience, à la pure imagination, à la pensée indéterminée). De la sorte, la distinction entre jugements *a posteriori*, *a priori* matériel et *a priori* formel apparaît comme une partition eidétique (*Wesensscheidung*¹), et non comme relative à des types d'entendement. En vertu de son sens intrinsèque, un jugement empirique porte sur l'existence individuelle (*individuelles Dasein*), c'est-à-dire sur des singularités effectives, donc enveloppe la position ontologique de ces singularités et se vérifie par recours à l'expérience qui les donne ; un jugement synthétique *a priori* porte, non sur des singularités, mais sur des essences générales, et se vérifie non par recours à l'expérience effective, mais sur le fondement de quasi-expériences donatrices de pures possibilités, à l'exclusion de toute position ontologique ; enfin, un jugement analytique fait abstraction de toute singularité, effective ou possible, pour se situer dans l'élément du pur « en général », et se vérifie par recours à des exemplifications quelconques. La distinction entre *a priori* et *a posteriori* n'a par conséquent rien à voir avec la différence entre entendement fini et créateur, ni avec des formes de synthèses et des lois immanentes au premier ; elle tient au sens intentionnel interne aux jugements, ainsi qu'à leur mode de validation – au type ontologique des objets qu'ils visent et des expériences qui les valident. « À cela, un Dieu ne peut rien changer.² »

2/ Un second argument repose sur l'analogie entre volonté humaine et volonté divine relativement au temps, à la factualité et aux connexions eidétiques ; reprenant la distinction kantienne entre le sens logique de l'*a priori* et le sens simplement chronologique de l'antériorité de la connaissance par rapport à son objet, Husserl en déduit l'identité de sens de l'*a priori* pour l'homme et pour Dieu.

Considérons d'abord les choses du point de vue de l'homme. Juger par anticipation de l'être effectif d'un état de choses, avant d'en avoir effective-

1. *Erste Philosophie*, I, Hua VII, 362.

2. *Erste Philosophie*, I, Hua VII, 362. Cette desubjectivation systématique des notions d'*a priori* et d'*a posteriori* – mais aussi de concret et d'abstrait, de sensibilité et d'entendement – sera analysée au chap. V.

ment fait l'expérience, ce n'est pas juger *a priori* au sens logique, car l'apriorité du jugement ne réside pas dans l'antécédence temporelle du jugement par rapport à son objet, mais dans le statut ontologique de l'objet et de l'expérience auxquels se réfère le procès de validation du jugement. « Un être et un être-tel futurs ne sont connaissables qu'*a posteriori*, par le moyen de l'expérience »¹ : le ne-pas-être-encore de l'état de choses et la possibilité de l'anticiper signifient qu'il est intra-temporel, donc qu'il s'agit de choses factuelles, soumises au devenir. Transposons à présent, par analogie, cette vérité à la volonté divine. L'objection qui vient à l'esprit est qu'il ne peut y avoir pour Dieu ni anticipation, ni distinction entre possibilité et effectivité, puisqu'il n'y a pas de temps ; mais tout cela, déclare Husserl, « c'est de la métaphysique » !

Demeurons donc au plan « phénoménologique », et décrivons la relation intentionnelle de Dieu au monde qu'Il crée². Dans la Création, Dieu se rapporte à un monde, et l'on peut distinguer, en celui-ci, le plan des faits et celui des relations eidétiques. Pour autant qu'appartiennent au monde des essences matérielles (les types d'étant qui s'y trouvent) et formelles (les formes structurales nécessaires qui le caractérisent : temps, espace, matière, animalité...), il existe une connaissance eidétique des connexions d'essence qui valent pour ce monde (relation entre son et durée, couleur et étendue, etc.), lesquelles valent pour toute représentation *possible* en un tel monde, donc ne concernent et ne présupposent aucunement les faits, mais relèvent de tout monde possible en général ; « ces lois eidétiques, Dieu ne peut les créer »³. En d'autres termes, la volonté divine ne peut créer que ce qui, par essence, est susceptible d'être créé (le règne des faits, inhérent à ce monde singulier), tandis que lui échappe le règne de ce qui est soustrait à la temporalité, au devenir, à la factualité : celui des lois eidétiques, des structures formelles nécessaires à un monde possible en général. *S'Il peut créer le règne de l'a posteriori, Dieu doit en revanche intuitionner le règne de l'a priori*. Husserl se range ainsi contre la doctrine cartésienne de la Création des vérités éter-

1. *Erste Philosophie*, I, Hua VII, 363.

2. Il est évidemment loisible de s'interroger sur le statut *phénoménologique* de telles considérations : où (en quelle expérience) Husserl peut-il bien puiser les prétendues intuitions dont il se réclame ici ?

3. *Erste Philosophie*, I, Hua VII, 363.

nelles – selon laquelle même les vérités mathématiques sont instituées par la Création divine, au même titre que les faits : ce qui aboutit à assimiler le statut ontologique respectif des vérités de fait et des vérités d'essence –, et aux côtés de Leibniz – pour qui l'entendement divin doit connaître les relations de compossibilité et la hiérarchie ontologique des mondes possibles avant que sa volonté n'en crée un¹. Pris comme concept limite, en dehors de toute méditation relevant de la théologie phénoménologique, Dieu est l'index de l'invariabilité absolue des lois eidétiques, dont la prise de conscience ne peut être qu'une forme de réceptivité. La distinction entre *a priori* et *a posteriori*, entendue comme opposition entre structures eidétiques d'un monde possible et factualité du monde pré-donné, s'avère donc indépendante de l'opposition entre intuitions finie et infinie, et la réceptivité s'avère être le mode de conscience inhérent à l'*a priori*, et non une structure propre à l'intuition finie. La réceptivité face à l'*a priori* cesse de s'identifier à la seule finitude.

Cette inhérence de la réceptivité à l'*a priori* se laisse transposer au plan de la raison pratique. On pourrait en effet penser que l'impératif catégorique est la manière qu'a la loi pratique de se présenter à un être fini, susceptible de faillibilité, tandis que pour Dieu – qui accomplit nécessairement le bien et ne peut agir autrement –, cette forme de l'impératif n'aurait aucun sens. Telle est l'interprétation que donne Heidegger du rapport entre loi morale et impératif catégorique. La forme de l'impératif catégorique serait donc le corrélat de la finitude de la volonté, et la loi morale aurait une manière différente de se manifester à Dieu et aux sujets finis ; conformément au renversement copernicien, le mode de manifestation de l'*a priori* pratique serait ainsi déterminé par le type d'être concerné².

Or là encore, l'explicitation de l'intentionnalité pratique propre à la volonté divine suffit à récuser la relativisation anthropologique de la forme

1. Cf. LEIBNIZ, *De rerum originatione radicali*, trad. fr. de P. Schrecker, « De la production originelle des choses prise à sa racine », in *Opuscules philosophiques choisis*, Paris, J. Vrin, 1978, p. 83-87.

2. Cf. CASSIRER - HEIDEGGER, *Débat sur le Kantisme et la Philosophie*, « Colloque Cassirer - Heidegger », trad. fr. de P. Aubenque *et alii*, Paris, Beauchesne, 1972, p. 30 (et note des traducteurs) et 34 : « Mais justement le concept d'impératif comme tel manifeste la relation intrinsèque à un être fini. »

impérative de la loi pratique – et ce, en montrant qu'elle s'impose à Dieu même. Car la nécessité pour Dieu d'accomplir le bien ne se réduit pas à un mécanisme aveugle ; au contraire, la détermination du vouloir divin consiste en ce qu'il « veut nécessairement le bien parce qu'il le connaît comme étant bon », ce qui signifie qu'il « le connaît *comme* étant impératif [als *das Gesollte*] » ; l'intentionnalité pratique du vouloir divin se règle ainsi sur une intentionnalité théorétique, qui connaît le bien avec sa forme immanente d'impératif¹. L'analyse intentionnelle husserlienne rejoint une nouvelle fois la thèse leibnizienne de l'antécédence de l'entendement divin par rapport à la volonté divine. L'impératif s'avère donc être le mode de donation nécessaire de la loi pratique, quel que soit l'être auquel elle se donne².

3/ Un dernier argument établit la nécessité pour Dieu Lui-même d'une réceptivité sensible, soustrayant ainsi cette dernière à la présupposition d'une pré-constitution des êtres finis.

La thèse adverse est présentée au § 43 des *Ideen...* I, pour être réfutée au § 52. Admettre que Dieu saisisse parfaitement les choses en soi, c'est poser qu'il ne les appréhende guère par le moyen d'apparitions sensibles, c'est-à-dire de qualités secondes subjectives-relatives et d'esquisses immanentes, mais qu'il les saisit directement et adéquatement dans leur ipséité, c'est-à-dire avec leurs qualités effectives, en soi, et en une donation complète³. Or s'il en est ainsi, la conscience perceptive des sujets finis se laisse replier sur une conscience d'image, voire de signe : les choses perceptives, douées de qualités sensibles, sont les signes des choses véritables, lesquelles sont à la fois les choses construites par la pensée physicienne comme supports de déterminités en soi (des formes d'énergie, pures qualités premières non relatives à la subjectivité) et les choses telles qu'elles sont directement données à Dieu ; la transcendance de la chose serait donc celle de la référence à laquelle renverrait la chose perceptive en sa fonction sémiotique, et une forme contingente, relative à la seule subjectivité finie, mais

1. *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre*, Hua XXVIII, Ergänzende Texte, n° 3a, 404-405.

2. *Vorlesungen über Ethik...*, *ibid.*, Hua XXVIII, 404-405 : « Il appartient à l'essence de la loi pratique d'être un impératif, d'exprimer un devoir ; nous venons justement de le présupposer. C'est une thèse fautive de Kant, que celle qui affirme qu'une telle loi ne prendrait la forme de l'impératif que pour un être fini. » Cf. I. KERN, *Husserl und Kant*, p. 127.

3. *Ideen...* I, § 43, Hua III/1, 89 (trad. fr., 138-139).

non valable pour Dieu¹. L'objection de principe qu'adresse Husserl à cette théorie sémiologique de la perception consiste à revenir au sens intentionnel immanent au mode de conscience perceptif, afin d'en établir la différence eidétique avec la conscience de signe : dans la perception spatiale sensible, nous sommes orientés sur les choses mêmes, sans viser au-delà et par le moyen de ces dernières d'autres choses dont elles seraient les représentants symboliques ou signitifs ; le sens intentionnel intrinsèque à la conscience perceptive ne comporte aucune stratification duelle en vertu de laquelle, par la médiation d'un premier corrélat intentionnel (la chose perçue), la conscience se rapporterait à un second corrélat (la chose vraie) ; la structure intentionnelle de la perception est au contraire mono-stratifiée.

Cet argument n'est cependant pas absolument probant. Revenant au sens intentionnel que possède la perception pour nous, il consiste à en faire un type eidétique pur s'imposant à tout être en général. Or la conscience perceptive commune pourrait être fautive et requérir d'être dépassée par une théorie philosophique adéquate ; même si la perception se rapporte directement aux choses sensibles, et non médiatement à des choses en soi dont elles seraient les signes, une théorie philosophique pourrait expliquer que la perception se trompe et que les choses perçues renvoient à des choses vraies dont elles ne sont que les images sensibles. Aussi faut-il examiner les autres arguments et, pour les comprendre, sans cesse garder à l'esprit l'équation ontologique que pose Husserl entre les deux déterminations de la chose en soi : elle est *à la fois* la chose de la physique, douée de qualités premières uniquement déterminées par des équations mathématiques et indirectement vérifiables par des protocoles expérimentaux, et la chose saisie par Dieu.

3a/ En premier lieu, les qualités premières construites par la pensée physico-mathématique (énergie cinétique, potentielle, etc.) seraient intuitivement saisies par Dieu et se réduiraient à des données immanentes, réellement incluses dans le flux de la conscience divine ; nos équations physiques seraient ainsi des constructions symboliques certes dépourvues d'intuitivité pour nous, mais non en soi, puisque susceptibles d'être rendues intuitives à

1. *Ibid.*, Hua III/1, 89-90 (trad. fr., 139).

une intuition intellectuelle de type divin. La non-intuitivité de ces qualités en soi serait donc contingente, et non eidétique. L'argument de Husserl est fondé sur le sens des modèles intuitifs (*Modelle*) qu'utilisent les physiciens afin de rendre représentables leurs théories, et consiste à opposer cette fonction du rendre-intuitif à la véritable conversion intuitive qu'est censée opérer l'intuition divine. En effet, les modèles seraient les images symboliques des qualités premières non intuitives, et les équations mathématiques en seraient les représentants symboliques. Or ces modèles, analogues aux dessins hypothétiques du paléontologue qui reconstruit des mondes disparus à partir de données incomplètes, possèdent certes un statut d'*Einsichtigkeit* propre à la pensée synthétique et catégoriale, mais non une fonction de conversion en intuitions simples. P. ex., la représentation sensible d'un champ de forces magnétique par des lignes de champ n'est pas une intuition simple du champ magnétique, mais une représentation qui n'a de sens qu'éclairée par le concept de champ et les équations qui le déterminent, tels qu'ils sont synthétiquement construits par la pensée pure – représentation purement symbolique, foncièrement inadéquate à son objet et possédant la fonction de fil conducteur analogique pour la pensée. L'*Einsicht* n'est pas l'*Anschauung*. Par conséquent, s'il y a bien des modèles intuitifs des déterminations catégoriales de la pensée physicienne, à titre de figurations analogiques rectrices, il n'y en a pas d'intuition simple (*schlicht anschaulich*); les déterminations physico-mathématiques ne sont pas convertibles en intuitions pures et simples, pas plus qu'une fonction elliptique n'est jouable au violon ni représentable par la peinture¹.

3b/ Le dernier argument repose sur l'analyse du sens véritable de la distinction entre qualités premières et secondes, et de la non-relativité subjective des premières. Supposons que Dieu perçoive les choses telles qu'elles sont en elles-mêmes, avec leurs qualités absolues qui ne nous sont pas données, tandis que nous ne les percevons que par le prisme défor-

1. *Ideen...* I, § 52, Hua III/1, 115 : « On ne remarque pas le sens d'*évidence pour la pensée* [*den einsichtigen Sinn*] que possèdent *en tant que telles* les unités constructives de la pensée, et l'on néglige le fait que ce qui est hypothétique est lié ici à la sphère de la synthèse de la pensée. Même une physique divine ne peut convertir des déterminations catégoriales de la pensée en déterminations simplement intuitives, pas plus que l'omnipotence divine ne peut faire en sorte qu'on puisse peindre ou jouer au violon des fonctions elliptiques » (trad. fr., 177).

mant de notre sensibilité. Dieu percevrait alors les qualités premières ; mais ces dernières ne seraient en fait que des qualités secondes.

Suivons l'argumentation. Puisque la chose vraie, en soi, est une chose intersubjective, il faudrait que soit garantie la possibilité (fût-elle unilatérale) d'une identification de la nature-pour-Dieu et de la nature-pour-nous comme étant une *seule et même* nature. Or cela suppose, entre Dieu et nous, une unité de compréhension analogue au rapport intersubjectif de compréhension par lequel les hommes peuvent s'accorder sur leur monde perceptif et reconnaître qu'ils perçoivent les mêmes choses : Dieu, comme nous autres hommes, verrait donc les choses par la médiation d'apparitions sensibles susceptibles d'être échangées dans une compréhension réciproque avec d'autres consciences. Ainsi s'opérerait une assimilation paradoxale entre les conditions divine et humaine : Dieu percevrait Ses qualités, nous les nôtres, et Il serait aveugle à nos qualités comme nous serions aveugles aux Siennes¹ ; chaque groupe de qualités (celles de Dieu, et les nôtres) désignerait des qualités *secondes*. Or celles-ci – *y compris celles de Dieu* – sont mises hors circuit par la pensée physicienne lorsqu'elle construit la chose en soi comme support de propriétés non relatives au sujet percevant. La science physique est en effet animée par le projet de *détermination exacte* des propriétés matérielles de la nature : ces propriétés (poids, élasticité, magnétisme, électricité...) sont causales, au sens où elles renvoient à des réactions typiques à des circonstances semblables, à des enchaînements réglés de déterminités sensibles² ; et, dans la mesure où elles renvoient à des décours réglés de phénomènes intuitifs, elles demeurent grevées par un « moment de relative contingence », puisqu'elles se rapportent à des intuitions sensibles conditionnées par une « sensibilité douée d'une constitution déterminée [*eine bestimmt geartete Sinnlichkeit*] »³ ; la finalité théorique de la physique est de dépasser cette double contingence de la sensibilité et des genres de qualités sensibles, en mettant hors circuit ces dernières, pour ne viser que des qualités mécaniques de type mathématique [*nur die mathematisch-mechanischen Qualitäten*], irrelatives à la constitution du sujet sensible⁴.

1. *Ideen...* II, § 18g, Hua IV, 85-86 (trad. fr., 127-128).

2. *Natur und Geist*, Hua Mat. IV, 180-181.

3. *Natur und Geist*, Hua Mat. IV, 177.

4. *Natur und Geist*, Hua Mat. IV, 190-191.

La différence entre *qualités premières et secondes* ne tient donc pas au *type d'être auquel elles apparaissent* (car toute qualité apparaissante en général doit être dite seconde), mais à leur *mode de validité* : à savoir une validité *relative ou irrelative à l'être percevant*. L'idéation sensible à partir des qualités secondes ne donne accès qu'à un *a priori* contingent, possédant une validité restreinte à l'intersubjectivité anthropologique ; seule l'idéalisation mathématique, en livrant des formes exactes et identiques pour tout sujet pensant, donne accès à un *a priori* absolument nécessaire, doué de validité omnisubjective. *L'en soi* n'est pas le corrélat d'une perception adéquate des choses, mais d'une mathématisation idéalisante qui procède à l'abstraction du sensible : il ne relève pas de l'esthétique transcendantale, mais de la *logique transcendantale*, entendue comme doctrine de la construction d'une vérité-en-soi qui ne doit plus contenir aucune relativité à un type contingent de subjectivité connaissante¹.

CONCLUSION

La neutralisation de la distinction entre entendement archétype et ectype offre donc l'exemple du *renversement systématique qu'opère Husserl vis-à-vis du renversement copernicien de Kant* : ce n'est pas le type de subjectivité connaissante qui détermine les structures de l'objet de connaissance possible, mais à l'inverse l'essence de l'objet intentionnel qui prescrit à tout sujet connaissant une structure régulatrice et un mode d'appréhension spécifique. Or si c'est l'*eidōs* de l'objet qui détermine en retour les structures du sujet, la méthode adéquate consiste à prendre le premier pour fil conducteur transcendantal de l'analyse intentionnelle, puis à régresser vers les actes nécessaires à la visée globale et à la validation de ce sens. De la sorte, les notions de réceptivité, de transcendance, d'en soi, d'*a priori* et d'*a poste-*

1. *Natur und Geist*, Hua Mat. IV, 198 et 202.

riori sont affranchies de toute relation à un type spécifique de subjectivité ; elles désignent à la fois des caractéristiques du sens intentionnel, et des structures corrélatives de son mode de subjectivation. La réceptivité cesse en particulier d'être la propriété distinctive des êtres finis, pour devenir un moment intentionnel inhérent par essence à la perception des choses sensibles ainsi qu'à la saisie de lois eidétiques objectales. La logique transcendante est désormais *désanthropologisée*, ainsi que *déthéologisée*.

CHAPITRE III

CRITIQUE DU PSYCHOLOGISME KANTIEN : KANT PRÉSUPPOSE-T-IL LA PLURALITÉ DES FACULTÉS ?

« L'être du monde est toujours caractérisé relativement à des modes de saisie et facultés d'appréhension déterminés – sensibilité, imagination, entendement –, qui ont eux-mêmes pris naissance dans le contexte d'une caractérisation particulière de l'homme, celui de la définition anthropologique bien connue : homo animal rationale. [...] Cette partition de facultés déterminées en l'homme continue de régner en philosophie et décide par avance de la possibilité de déterminer l'être du monde. »

Heidegger,
Prolégomènes à l'histoire du concept de temps

Le second aspect du renversement copernicien qui, pour Husserl, implique une position psychologiste réside dans la doctrine kantienne des facultés. Les structures générales de l'objectualité phénoménale se règlent pour Kant sur celles de la subjectivité connaissante finie ; or ces dernières correspondent à l'architecture des facultés du sujet (sensibilité, imagination, entendement, raison), auxquelles sont rattachées les fonctions qui concourent à l'objectivation et lui appartiennent à titre de dispositions pré-constituées. C'est dans la même perspective que Cavailles critique le caractère subjectiviste qui affecte la théorie kantienne de la connaissance : si, en tant que doctrines des règles,

l'esthétique et la logique entendent diriger l'usage des facultés, leur définition et leur problématique s'avèrent postérieures à leur position ; et celles-ci sont en outre rattachées à une subjectivité absolue qui ne se définit par rien d'autre que ses propres structures¹. Cela ne revient-il pas à concevoir le sujet transcendantal sur le modèle ontique d'une chose douée de propriétés permanentes ?

Reprenant à son compte une critique déjà adressée à Kant, notamment par Herbart², Husserl écrit ainsi :

Les présuppositions dogmatiques agissent de manière particulièrement dommageable sur le versant subjectif : le sujet humain <est> constamment entendu d'avance comme sujet de facultés psychiques [*Subjekt psychischer Vermögen*].

On ne saurait prendre les facultés de connaissance [*Erkenntnisvermögen*], dont Kant fait découler les concepts et principes géométriques et catégoriaux, pour de pures et simples *façons de parler**, sans rendre inintelligibles les exposés de Kant. D'un autre côté, si on les prend au sérieux à titre de facultés psychiques humaines, la philosophie transcendantale kantienne ne se distingue alors guère radicalement du scepticisme humien³.

Dégageons le centre de la critique émise par Husserl à l'encontre de la doctrine kantienne.

En posant la question de la possibilité de jugements synthétiques *a priori*, c'est-à-dire de la détermination *a priori* d'objets de la nature, Kant s'engage dans le véritable problème transcendantal : celui de l'« élucidation de la possibilité d'une connaissance objectivement valide »⁴ (possédant une validité intersubjective et omnitemporelle) d'objets qui transcendent la sphère de la conscience pure. En résolvant cette question par le renversement

1. CAVAILLÈS, *Sur la logique et la théorie de la science*, Paris, Vrin, 1976³, p. 1-2 (*Œuvres complètes de philosophie des sciences*, Paris, Hermann, 1994, p. 483-484) : « La logique ne peut être définie que postérieurement à la position de ces facultés, bien qu'elle prétende les diriger. [...] Il n'y a rien de préalable à la conscience. »

2. HERBART, *Metaphysik*, I (*Werke*, III, 121 sq.) : « Kant a commencé par assigner ses formes à la sensibilité. Puis ce fut le tour de l'entendement. Il avait toutefois admis une fois pour toutes le préjugé de pouvoirs spirituels qui, tous, introduiraient certaines formes précises dans l'expérience » (cité par H. COHEN, *Kants Theorie der Erfahrung*, [336], trad. fr. d'É. Dufour et J. Servois, *La théorie kantienne de l'expérience*, Paris, Éd. du Cerf, 2001, p. 287). De même dans la *Psychologie*, I, éd. Hartenstein, vol. V, 505 sq. (cité par Cohen, *ibid.*, [196], trad. fr., 184). Cf. C. MIGNÉ, *Johann Friedrich Herbart*, Paris, Belin, 2007, p. 97 sq.

3. *Erste Philosophie*, I, Hua VII, 401-402. * : en français dans le texte.

4. *Erste Philosophie*, I, Hua VII, 386.

copernicien, Kant se dirige en apparence vers la vraie solution : l'élucidation du problème de la transcendance est obtenue en ancrant sa possibilité dans la « corrélation entre la subjectivité et l'élément objectif », qui constitue la « détermination ultime du sens de l'objectivité »¹. La difficulté réside toutefois dans la manière de concevoir cette corrélation entre sphère subjective des vécus et sphère transcendante des objets. De fait, Kant ne parvient pas selon Husserl jusqu'à son sens véritable : recherchant l'*origine* des structures *a priori* des objets, il les trouve dans les facultés de connaissance qui appartiennent à la « constitution psychique générale des hommes »². Ainsi, la temporalité et la spatialité appartiennent aux objets de l'expérience possible parce que l'homme est universellement doué de sensibilité, et que toute sensibilité humaine est caractérisée par les formes *a priori* de l'espace et du temps. La sensibilité, ainsi que l'ensemble des lois de la mise en forme spatio-temporelle des sensations, « appartiennent seulement à l'équipement de fait de la subjectivité humaine [*nur zur faktischen Ausstattung menschlicher Subjektivität*], et non à toute subjectivité en général »³ ; ce sont des invariants anthropologiques, et non des structures eidétiques de toute subjectivité. De même, le matériau sensible livré par la sensibilité est « mis en forme par des fonctions originaires de la sensibilité et de l'entendement »⁴ ; ces dernières sont des fonctions synthétiques qui prescrivent à l'enchaînement des données sensibles des lois de liaison universelles et nécessaires (substantialité, causalité et action réciproque), possédant une validité supra-subjective ; mais elles appartiennent à la seule pré-constitution de l'entendement humain, et non à tout sujet pensant en général. Est ainsi dégagé le schéma explicatif qui caractérise le renversement copernicien : *la légalité universelle et nécessaire des structures des objets est fondée sur l'invariance des structures du sujet* (formes *a priori* de la sensibilité, fonctions synthétiques ou concepts purs de l'entendement) ; la thèse d'une subjectivité transcendantale pré-constituée est la *ratio essendi* de l'existence de structures *a priori* des phénomènes.

1. *Korrelation zwischen Subjektivität und Objektivem* (*Erste Philosophie*, I, Hua VII, 386).

2. *Letzte Bestimmung des Sinnes der Objektivität* (*Erste Philosophie*, I, Hua VII, 403).

3. *Erste Philosophie*, I, Hua VII, 397. Cf. *ibid.*, 355.

4. *Durch ursprüngliche Funktionen der Sinnlichkeit und des Verstandes geformt* (*Erste Philosophie*, I, Hua VII, 379). Cf. *ibid.*, 355.

Or dès lors qu'est supposée une subjectivité pré-constituée, rien ne distingue plus le sujet transcendantal du sujet psychologique, et l'on glisse ainsi vers le psychologisme transcendantal – ce dernier étant entendu non pas au sens de la mondanisation réaliste du sujet transcendantal, mais de la conception de ce dernier sur le modèle du sujet psychologique : les formes de l'intuition (*Anschauungsformen*) et de l'entendement (*Verstandesformen*) se réduisent à « de pures et simples formes de la subjectivité humaine en général »¹, à de simples invariants anthropologiques. Le statut de l'*apriorité* se laisse replier sur celui de l'*innéité de dispositions humaines générales*².

Cette critique est-elle fondée ? Kant présuppose-t-il, sous le concept de *Gemüt*, un ensemble de structures anthropologiques innées ? Le sujet transcendantal singulier résulte-t-il de l'instanciation d'une pré-constitution universelle ? Enfin, l'admission de facultés transcendantales implique-t-elle la réification implicite du sujet transcendantal, ce qui tendrait à en menacer le caractère proprement transcendantal et à l'assimiler au sujet empirique ?

TOPIQUE TRANSCENDANTALE ET MÉTHODE RÉFLEXIVE.
FACTICITÉ DU SUJET TRANSCENDANTAL ET DES STRUCTURES SUBJECTIVES

De fait, la distinction kantienne entre esthétique et logique s'entend d'emblée en référence à la partition des facultés du sujet transcendantal : l'esthétique est définie comme « science de tous les principes de la sensibilité *a priori* » ou des « règles de la sensibilité en général », et la logique, comme « science des règles de l'entendement en général » ou des « principes de la pensée pure »³. Qu'il s'agisse de principes constitutifs régissant

1. *Erste Philosophie*, I, Hua VII, 355.

2. *Erste Philosophie*, I, Hua VII, 380 et 404 : y figurent explicitement les termes *angeborene Dispositionen* et *angeborene Gesetzmäßigkeiten*.

3. *KrV*, Transz. Ästhetik, A 21/B 35 (trad. fr. DM, 89, AR, 118) ; Transz. Logik, Einleitung, A 52/B 76 (trad. fr. DM, 119, AR, 144). Cf. Husserl, *LU, Prolegomena zur reinen Logik*, § 13, note, Hua XVIII, 50 : « Kant lui-même [...] n'avait pas l'intention, en dernière

les facultés (répondant à la question de savoir comment elles fonctionnent) ou de règles normatives de leur usage (traitant de la question de savoir comment il faut en user pour obtenir une connaissance valide), les uns comme les autres se réfèrent à l'existence de pouvoirs constitutifs de la subjectivité, définis à leur tour par référence aux fonctions permanentes qu'ils garantissent. Ainsi la sensibilité est-elle déterminée par la capacité de recevoir des représentations des objets (réceptivité), d'être directement affecté ou touché par les objets, de donner des objets, et de s'y rapporter par des intuitions empiriques (c'est-à-dire des représentations immédiates ou sensibles)¹ ; et l'entendement, comme faculté de penser, de déterminer les objets par des concepts, et de produire ces concepts comme représentations médiatees, par caractères communs à plusieurs représentations (spontanéité)². Or la philosophie transcendante a pour fin, non la connaissance directe des objets, mais celle du mode de connaissance subjectif des objets et de ses conditions de possibilité³ ; et le principe général de cette connaissance transcendante consiste dans le renversement copernicien, qui énonce que les structures de l'objectivité connaissable se règlent sur celles de la subjectivité connaissante⁴. La détermination des structures a priori de l'objectivité connaissable doit par conséquent s'effectuer réflexivement : par la détermination des pouvoirs de connaissance constitutifs de la subjectivité ainsi que de leur partie a priori, seule susceptible de posséder une validité pour quiconque⁵. Cette science réflexive de la connaissance a

analyse, de concevoir la logique comme une discipline normative [...] C'est ce que montre de façon décisive la coordination qu'il établit entre la logique et l'esthétique en fonction des deux "sources fondamentales de l'esprit" [*Grundquellen des Gemüts*], celle-ci étant la "science (rationnelle) des règles de la sensibilité en général", celle-là, la "science (corrélative) des règles de l'entendement en général"» (trad. fr., *RL*, I, 40).

1. *KrV*, Einleitung, A 15/B 29 (trad. fr. DM, 86, AR, 113), Transz. *Ästhetik*, A 19/B 33 (trad. fr. DM, 87, AR, 117), Transz. *Logik*, Einleitung, A 50-51/B 74-75 (trad. fr. DM, 117-118, AR, 143).

2. *Ibid.*

3. *KrV*, Einleitung, A 11/B 25 (trad. fr. DM, 83, AR, 110).

4. *KrV*, Vorrede zur zweiten Auflage, B XVI (trad. fr. DM, 45-46, AR, 77-78).

5. Il faudrait affiner l'analyse pour distinguer, avec A. GRANDJEAN, deux sens de la méthode réflexive : d'un côté, la réflexion critique, qui reconduit des représentations données à leur appartenance à une faculté déterminée et fait le départ entre l'intellectuel et le sensitif, en termes d'origine ou de provenance subjective ; de l'autre, la réflexion transcendante, qui reconduit les

donc pour méthode l'analyse de la connaissance en *éléments*, sa décomposition en facultés (*Fähigkeiten*, *Vermögen*), souches (*Stämme*) ou sources (*Quellen*) : seule cette analyse réflexive des pouvoirs subjectifs et la délimitation de leurs structures *a priori* permettront de tracer les limites du domaine de ce qui est *a priori* accessible à la connaissance.

Cette détermination réflexive oscille chez Kant de la bipartition entre sensibilité et entendement à la tripartition qui sépare sensibilité, imagination et entendement. Ou bien il oppose sensibilité et entendement comme souches de la connaissance humaine¹, sources fondamentales de l'esprit connaissant², facultés de donner et de penser l'objet. Ou bien il scinde la connaissance en trois facultés, capacités ou sources, dites « originaires » parce qu'elles forment l'origine de toute connaissance : les sens, la faculté d'imaginer et l'entendement, déterminés par les effectuations *a priori* qu'elles assurent – garantir la *synopsis a priori* du divers sensible grâce aux intuitions pures, la synthèse de ce divers, puis l'unité *a priori* de cette dernière par l'aperception³. Précisons brièvement le statut de ces instances. Une *source* est l'origine des éléments de la connaissance susceptibles d'entrer dans la détermination de l'objet ; cette origine peut être extrinsèque (*a posteriori*), ou intrinsèque (*a priori*) si elle est inhérente aux structures formelles de la subjectivité. De même, par contraste avec les branches, une *souche* désigne l'originaire par opposition au dérivé : les concepts-souches (*Stammbegriffe*) dont la critique doit effectuer le dénombrement complet sont censés former le fondement non dérivable de toute détermination conceptuelle possible⁴. Enfin, les *facultés* désignent des dispositions permanentes, définies par la fonction qu'elles cristallisent (donner, recevoir, intuitionner, relier, déterminer). Sources, souches et facultés ne sont examinées que dans l'optique de leur validité objective (pour quiconque et en tout temps), donc de la délimitation de leurs structures *a priori*⁵, censées garantir cette dernière.

objets à leur mode de donation intentionnel et fait le départ entre *sensible* et *intelligible* (*Critique et réflexion. Essai sur le discours kantien*, Paris, Vrin, 2009, p. 66-67).

1. *KrV*, Einleitung, A 15/B 29 (trad. fr. DM, 86, AR, 113).

2. *KrV*, Transz. Logik, Einleitung, A 50/B 74 (trad. fr. DM, 117, AR, 143).

3. *KrV*, Transz. Analytik, Transz. Deduktion, § 14, A 94-95 (trad. fr. DM, 156, AR, 175).

4. *KrV*, Einleitung, A 13/B 27 (trad. fr. DM, 84, AR, 112).

5. *KrV*, Einleitung, A 11-13/B 25-26 (trad. fr. DM, 82-84, AR, 110-111).

La logique transcendantale est-elle en conséquence grevée par une *présupposition relative à la constitution du sujet transcendantal*? Certes le concept kantien de sujet transcendantal ne désigne pas une instance substantielle, mais un pur pôle fonctionnel; en outre, sous le titre de paralogismes de la psychologie rationnelle, Kant a invalidé toute application des catégories de l'étant intramondain au sujet transcendantal. Mais les facultés ne sont-elles pas toutefois des propriétés permanentes et constitutives d'un substrat lui-même constant dans le temps? À ce titre, le sujet transcendantal n'est-il pas implicitement conçu au fil conducteur du concept de substance pensante, c'est-à-dire du sujet mondainisé?

1/ Comme affirmé précédemment, la méthode déployée pour dégager les pouvoirs et structures invariantes du sujet transcendantal est la *réflexion transcendantale*, inséparable des notions de *site transcendantal* et de *topique transcendantale*: partant d'une connaissance ou représentation d'objet, on régresse vers son origine subjective, en montrant qu'elle a sa source dans une faculté spécifique (sensibilité ou entendement); on la rapporte ainsi à un site d'origine au sein de la topique transcendantale. La méthode réflexive n'a de sens que si ces pouvoirs ne sont pas dérivables les uns des autres et s'il existe une hétérogénéité fondamentale entre sensibilité et entendement, réceptivité et spontanéité¹: par principe doit être exclue la thèse selon laquelle il n'existerait entre les représentations sensibles et les intellectuelles qu'une différence de degré (de clarté et de distinction). Le double refus des doctrines de Leibniz et Locke² a ainsi son fondement positif dans la thèse de l'hétérogénéité des sources de connaissance: que la différence entre représentations sensibles et intellectuelles ne réside pas dans leur degré de clarté et de distinction, cela signifie que les intuitions sensibles ne sont pas susceptibles de devenir intellectuelles par un procès de clarification et de

1. *KrV*, Transz. Analytik, Amphibolie der Reflexionsbegriffe, A 269/B 325: «si, avec ces concepts, nous voulons accéder aux objets, une considération transcendantale est au préalable nécessaire, afin de savoir pour quelle faculté de connaissance ils doivent être objets – si c'est pour l'entendement pur ou pour la sensibilité.» La disjonction entre entendement et sensibilité est ici exclusive (trad. fr. DM, 301, AR, 315).

2. *KrV*, Transz. Analytik, Amphibolie der Reflexionsbegriffe, A 271/B 327 (trad. fr. DM, 302, AR, 316); Transz. Ästhetik, A 44/B 61. Cf. HEIDEGGER, *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, § 5c, GA 25, [91] (trad. fr., *Interprétation phénoménologique de la Critique de la raison pure de Kant*, p. 101). Cf. A. GRANDJEAN, *Critique et réflexion*, p. 69 sq.

différenciation, et qu'elles sont sensibles par leur nature intrinsèque qui, à son tour, renvoie à leur origine dans la sensibilité ; que les représentations intellectuelles n'aient pas toutes leur origine dans les intuitions sensibles, cela signifie que les concepts purs ne sont pas dérivables des intuitions sensibles (et pures) par des actes d'abstraction qui saisiraient des caractères communs à plusieurs représentations singulières, mais qu'ils possèdent leur origine dans l'entendement, entendu comme faculté des règles de la synthèse objectivante.

L'exercice de la réflexion transcendantale n'est donc possible que sur fond de la thèse d'une pré-constitution invariable du sujet transcendantal, consistant dans la partition fondamentale (l'irréductibilité réciproque) entre deux souches (*Stämme*)¹ – sensibilité et entendement.

2/ Kant admet une seconde thèse fondamentale : que ces pouvoirs soient originaires (*ursprünglich*)², cela ne signifie pas seulement qu'ils constituent l'origine de toute connaissance humaine, mais aussi qu'il existe une structuration universelle et invariante des facultés humaines en deçà de laquelle il est impossible de régresser pour l'expliquer par autre chose. Kant déclare en effet impossible d'appliquer le principe de raison aux formes *a priori* de la sensibilité et aux concepts purs de l'entendement, c'est-à-dire de s'enquérir de la raison pour laquelle la sensibilité possède pour formes *a priori* l'espace et le temps, et pour laquelle l'entendement est caractérisé par la table des catégories :

Mais quant à cette particularité de notre entendement, qui est de ne parvenir *a priori* à l'unité de l'aperception que par la médiation des catégories, et uniquement de catégories de cette espèce et de ce nombre, on peut tout aussi peu en donner de raison que du fait que nous ayons précisément telles fonctions de jugement et non d'autres, ou du fait que le temps et l'espace soient les seules formes d'une intuition possible pour nous³.

Les structures *a priori* de la sensibilité et de l'entendement ont un caractère *originnaire* – non dérivable d'autre chose. Aussi les catégories sont-elles appelées concepts-souches (*Stammbegriffe*) par opposition aux concepts

1. *KrV*, Einleitung, A 15/B 29 (trad. fr. DM, 86, AR, 113).

2. P. ex. *KrV*, Transz. Analytik, Transz. Deduktion, A 94 (trad. fr. DM, 156, AR, 175).

3. *KrV*, Transz. Analytik, Transz. Deduktion, § 21, B 145-146 (trad. fr. DM, 168, AR, 206).

dérivés (*abgeleitete Begriffe*)¹, ou encore concepts originaires purs (*ursprünglich reine Begriffe*), c'est-à-dire contenus *a priori* dans l'entendement² : elles ne sont ni logiquement dérivables d'autres concepts, ni réductibles à des concepts empiriques dérivables par abstraction des données sensibles de l'expérience, donc sont constitutives du pouvoir de synthèse de l'entendement – à titre de concepts fondamentaux (*Grundbegriffe*)³ constituant le fonds eidétique du sujet transcendantal et le fondement rationnel de toute validité objective ; de même le temps et l'espace sont-ils à chercher « dans le sujet » (*im Subjekte*)⁴, à savoir dans le site transcendantal de la sensibilité dont ils sont les formes *a priori*. Le caractère originaire signifie, pour les représentations, qu'elles ont leur origine exclusive au sein de la topique transcendantale, dans une faculté du sujet transcendantal entendue comme pure forme qui ne peut dériver de la matière fournie *a posteriori* par les affections ; par conséquent, qu'elles sont assimilables à des structures constitutives du sujet.

En philosophie transcendantale, l'application du principe de raison consiste donc à partir d'une connaissance quelconque, à en interroger les conditions de validité intersubjective, puis à les trouver dans les formes invariantes qui sont constitutives de toute subjectivité finie. De ces structures constitutives de la finitude, il est impossible de rendre compte génétiquement : elles sont affectées de *facticité transcendantale*.

3/ Or cette facticité transcendantale se transfère immédiatement au sujet transcendantal lui-même pour autant qu'il s'identifie au *Gemüt*, c'est-à-dire à l'esprit doué d'une structure et d'un ensemble de facultés déterminées.

Le concept même de *sujet transcendantal* est en effet affecté d'une équivoque essentielle.

D'un côté, ce concept est introduit dans la première édition des *Paralogismes* de la psychologie rationnelle, plus précisément dans le paralogisme

1. *KrV*, Transz. Analytik, Von den reinen Verstandesbegriffen, A 81/B 107 (trad. fr. DM, 141-142, AR, 164).

2. *Ibid.*, A 80/B 106 (trad. fr. DM, 141, AR, 163).

3. *Ibid.*, A 81/B 107 (trad. fr. DM, 141, AR, 164).

4. *KrV*, Transzendente Ästhetik, A 38/B 55 (trad. fr. DM, 104, AR, 131).

de la simplicité, où Kant argumente pour rejeter l'assimilation du sujet à une identité substantielle simple : que le Je pensant soit simple, cela n'implique nullement la simplicité substantielle de ce qui est sans partie et n'enveloppe aucune multiplicité, mais seulement la *simplicité négative* de ce qui n'enferme aucune diversité parce qu'il est absolument indéterminable¹. L'égologie en question ne saurait être qu'une *égologie négative*, car les prédicats de substantialité, de simplicité, d'identité, etc., pour être légitimement applicables au Je, signifient seulement que les prédicats contraires lui sont inapplicables, sans impliquer eux-mêmes de détermination positive ou réelle². L'unité (ou la simplicité) absolue du Je pensant n'est pas une détermination positive contenue dans le concept du Je, à titre de « simplicité effective du sujet même » (*wirkliche Einfachheit des Subjekts selbst*³) pris comme objet d'expérience ou être pensant ; le Je ne peut jamais devenir objet d'une intuition intellectuelle de soi-même, et ne désigne qu'une condition subjective et formelle du penser en vue de la connaissance des objets en général, que l'on ne saurait convertir en connaissance d'un objet déterminé : « fonction de la synthèse » (*Funktion der Synthesis*⁴), « condition purement subjective de la pensée » (*bloß subjektive Bedingung*⁵) ou « sujet logique constant de l'acte de penser » (*beständiges logisches Subjekt des Denkens*⁶) ou « synthèse de la pensée avec le sujet » (*Synthesis des Gedankens mit einem Subjekt*⁷) qui ne saurait être assimilée à la « représentation synthétique d'un objet ». À ce titre, que signifie exactement l'appellation *transcendental* appliqué au sujet ? D'une part, que ce sujet identique de tous les actes de synthèse est *la condition de possibilité de toute expérience* d'un objet en général. Mais d'autre part et surtout, cela enveloppe le repli du statut de ce sujet transcendantal de la pensée sur

1. *KrV*, Transz. Dialektik, Paralogismen, A 355 : « *Je suis simple*, cela ne signifie rien de plus que le fait que la représentation *Je* ne comprend pas en soi la moindre multiplicité, et qu'elle est une unité absolue (bien que purement logique) » (trad. fr. DM, 739, AR, 368).

2. *KrV*, Transz. Dialektik, Paralogismen, A 400 (trad. fr. DM, 772, AR, 394-395), et la formule lapidaire en A 360 : « Par conséquent, la conscience simple n'est pas une connaissance de la nature simple de notre sujet » (trad. fr. DM, 743, AR, 371).

3. *KrV*, Transz. Dialektik, Paralogismen, A 356 (trad. fr. DM, 740, AR, 369).

4. *KrV*, Transz. Dialektik, Paralogismen, A 356 (trad. fr. DM, 740, AR, 369).

5. *KrV*, Transz. Dialektik, Paralogismen, A 354 (trad. fr. DM, 739, AR, 368).

6. *KrV*, Transz. Dialektik, Paralogismen, A 350 (trad. fr. DM, 736, AR, 365).

7. *KrV*, Transz. Dialektik, Paralogismen, A 397 (trad. fr. DM, 770, AR, 393).

celui de l'objet transcendantal conçu comme cause intelligible, mais inaccessible et indéterminable, des phénomènes : que le sujet soit transcendantal, cela implique uniquement qu'il est « désigné seulement de manière transcendantale » (*nur transzendentale bezeichnet*¹), à savoir comme un objet en général absolument indéterminé parce que transcendant la possibilité d'une expérience possible. Il suffit, pour s'en convaincre, de confronter les passages respectivement consacrés au sujet et à l'objet transcendantal :

le sujet de l'inhérence n'est désigné, au moyen du Je adhérent à la pensée, que de manière transcendantale, sans en dégager la moindre propriété [...]. Il signifie un *quelque chose en général [ein Etwas überhaupt] (sujet transcendantal)*² nous pouvons appeler objet transcendantal la cause purement intelligible des phénomènes en général, uniquement pour avoir ainsi quelque chose [*etwas*] qui corresponde à la sensibilité comme réceptivité³ ce *quelque chose [dasjenige Etwas]* qui se trouve au fondement des phénomènes externes [...], ce quelque chose, considéré comme noumène (ou, mieux encore, comme objet transcendantal [*als transzendentaler Subjekt*]), pourrait bien aussi être en même temps le sujet des pensées [*Subjekt des Gedankens*]⁴.

Par conséquent, le titre kantien de sujet transcendantal n'implique nullement ce que la tradition interprétative a consigné comme sens de cette expression : à savoir le concept fonctionnel d'un sujet ayant une essence, un fonds eidétique qu'explicite la teneur concrète du concept de *Gemüt* (esprit), qui enveloppe la totalité des facultés et de leurs structures *a priori*. Entendue de manière rigoureusement kantienne, cette expression correspond très exactement à la thèse husserlienne du caractère inconnaissable du Je pur !

D'un autre côté, cependant, la résolution de la troisième antinomie de la cosmologie rationnelle conduit à un tout autre concept de sujet transcendantal, dont le fonds eidétique n'est plus indéterminé, mais enveloppe une nature ; c'est ici le schéma formel de l'antinomie de la nature et de la liberté qui, appliqué à l'homme, permet de distinguer de l'homme phénoménal l'homme purement nouménal, et de donner un contenu intelligible

1. *KrV*, Transz. Dialektik, Paralogismen, A 355 (trad. fr. DM, 740, AR, 368).

2. *Ibid.*, nous soulignons.

3. *KrV*, Transz. Dialektik, Antinomie, VI. Abschnitt, A 494/B 522 (trad. fr. DM, 446, AR, 473).

4. *KrV*, Transz. Dialektik, Paralogismen, A 358 (trad. fr. DM, 742, AR, 370).

à ce dernier. Cette antinomie, on le sait, concerne l'opposition entre deux formes de causalité : la causalité nomologique naturelle, selon laquelle tout événement est l'effet d'une cause qui est à son tour effet d'une cause, et ainsi de suite à l'infini dans la série régressive des conditions causales d'un phénomène donné ; et la causalité issue de la liberté (*aus Freiheit*), entendue comme possibilité d'initier absolument une série de phénomènes soumis aux lois de la nature, sans cependant que cette cause libre soit elle-même soumise aux conditions causales des phénomènes naturels. La résolution de cette antinomie consiste à distinguer deux facettes (*zwei Seiten*) d'un même événement, l'une *sensible* et renvoyant à la série phénoménale des conditions causales régies par les lois de la nature, l'autre *intelligible* et renvoyant à un « objet transcendantal » qui est le fondement non phénoménal des phénomènes¹. Or c'est l'application à l'homme de cette dualité formelle entre causalité sensible et intelligible qui conduit à un *concept déformalisé de sujet transcendantal*, irréductible à un simple pôle des représentations. En tant que sujet pensant et agissant, c'est-à-dire cause efficiente dans l'ordre double des représentations internes et des actions externes, l'homme possède en effet un double caractère : l'un *empirique*, selon lequel il est à la fois cause et effet, l'autre *intelligible*, « caractère de la chose en soi-même » selon lequel il est cause absolue de ses pensées et actes, non soumise elle-même aux conditions de la sensibilité². Que désigne, dans cette optique, le concept de sujet transcendantal ? Un pouvoir (*Vermögen*) purement intelligible de provoquer des séries de représentations internes ou d'effets externes reposant « sur de purs et simples fondements intellectuels » (*auf bloßen Gründen des Verstandes*)³ ; en d'autres termes, une faculté purement intelligible « de penser et d'agir de l'entendement pur » (*des Denkens und Handelns des reinen Verstandes*)⁴. Or, pouvons-nous avoir accès à ce

1. *KrV*, Transz. Dialektik, Antinomie, IX. Abschnitt, A 538/B 566 (trad. fr. DM, 478, AR, 498).

2. *KrV*, Transz. Dialektik, Antinomie, IX. Abschnitt, A 539/B 567 (trad. fr. DM, 478, AR, 499).

3. *KrV*, Transz. Dialektik, Antinomie, IX. Abschnitt, A 545/B 573 (trad. fr. DM, 482, AR, 502).

4. *KrV*, Transz. Dialektik, Antinomie, IX. Abschnitt, A 546/B 574 (trad. fr. DM, 483, AR, 503). C'est pourquoi, même si l'enjeu principal de l'introduction du concept de caractère intelligible se situe dans la sphère pratique et réside dans l'établissement de la possibilité de

caractère intelligible, c'est-à-dire à « ce qui, dans le sujet transcendantal – qui nous est empiriquement inconnu – doit être pensé comme fondement [*für ein Grund*] de ces phénomènes » que sont les représentations et actions ? Dans la perspective du caractère empirique,

on laisse totalement de côté, comme inconnu, le caractère intelligible qui est la cause transcendante du premier, excepté dans la mesure où il est seulement indiqué par le caractère empirique [*außer sofern er nur durch den empirischen als das sinnliche Zeichen desselben angegeben ist*] [...]. Nous remarquons [ce caractère empirique de l'homme] à travers les facultés et pouvoirs qu'il manifeste dans ses effets [*durch Kräfte und Vermögen, die es in seinen Wirkungen äußert*]. [...] [L'homme] lui-même est sans nul doute d'un côté phénomène, mais cependant, d'un autre côté – à savoir au regard de certaines facultés [*in Ansehung gewisser Vermögen*] –, il est un objet purement intelligible [*ein bloß intelligibler Gegenstand*] [...]. Ces facultés, nous les appelons entendement et raison¹.

Autrement dit, l'homme se caractérise par sa dualité de statut, sensible et intelligible, phénoménal et nouménal ; sa nature sensible est connue par un ensemble de facultés (sensibilité, imagination, entendement, raison) qui sont le signe phénoménal d'une nature nouménale inconnue ; mais cette essence nouménale du sujet est cependant connue par le renvoi des phénomènes à des facultés transcendantales (ou nouménales) irréductibles à la sensibilité : l'entendement et la raison spéculative comme causes intelligibles des représentations non empiriques (concepts purs et Idées), la raison pratique comme cause intelligible des actions externes. De la sorte se substitue, à la relation sémiotique qui fait des facultés du sujet empirique les signes d'une nature nouménale indéterminée, la référence isomorphe de celles-ci à des facultés transcendantales du sujet non empirique ; loin de désigner un simple pôle ou centre logique des représentations, le sujet transcendantal se charge d'un fonds eidétique qui enveloppe les facultés non empiriquement déterminées et l'ensemble de leurs structures pures. C'est

l'action par liberté (*aus Freiheit*), l'application de ce concept ne se limite pas à la sphère pratique : il n'est pas seulement question de la possibilité d'un agir (*Handeln*), mais également d'un penser (*Denken*) non empiriquement déterminé. Dans cette perspective théorique, le caractère intelligible en vient à désigner l'ensemble des structures *a priori* qui rendent possible une connaissance non empirique.

1. *KrV*, Transz. Dialektik, Antinomie, IX. Abschnitt, A 546/B 574 (trad. fr. DM, 483, AR, 503).

en ce sens – et en ce sens uniquement – que l'on est autorisé à parler de l'essence ou de la *nature déterminée du sujet transcendantal*, entendue comme l'ensemble des structures pures qui fondent la possibilité d'une connaissance et d'une action dont les principes soient *a priori*. Quant à la relation entre ce fonds eidétique du sujet transcendantal et ses effets manifestes (par exemple, entre les facultés de connaissance, leurs formes *a priori* et nos représentations données de fait), c'est là un fait inexplicable dont il est impossible de rendre compte, une facticité irrationnelle analogue à celle des formes de la sensibilité :

Mais pourquoi le caractère intelligible donne-t-il précisément ces phénomènes et ce caractère sensible dans les circonstances présentes ? voilà qui dépasse de loin tout pouvoir que possède la raison d'y apporter une réponse, voire tout son droit de poser simplement des questions – comme si l'on demandait d'où vient le fait que l'objet transcendantal de notre intuition sensible externe ne *donne* qu'une intuition *dans l'espace*, et non quelque autre¹.

Aussi est-on fondé à parler avec Husserl de la facticité du sujet transcendantal kantien, en entendant par là celle des facultés et de leurs structures *a priori*, censées être constitutives de la nature nouménale de l'homme ; si cette dernière désigne un ensemble d'invariants anthropologiques, c'est à la condition d'ajouter que le prédicat *anthropologique* ne désigne pas ici l'homme empirique ou phénoménal, mais l'homme nouménal ou pensé métaphysiquement – c'est-à-dire pensé, au-delà de toute expérience possible, comme le fondement de celle-ci.

4/ Il y a, dans cette perspective, une analogie entre le caractère originnaire des formes et concepts *a priori* et celui que présentent, dans la dynamique, les forces et les propriétés primitives de la matière :

Que l'on doive rendre concevable la possibilité des forces fondamentales, c'est là une exigence tout à fait impossible à satisfaire ; car si on les appelle forces fondamentales [*Grundkräfte*], c'est précisément pour la raison qu'elles ne peuvent être dérivées d'aucune autre, c'est-à-dire qu'elles ne peuvent être conçues².

1. *KrV*, Transz. Dialektik, Antinomie, IX. Abschnitt, A 557/B 585 (trad. fr. DM, 491, AR, 509).

2. *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, Dynamik, remarque 1 au théorème 7, Ak. IV, 513, nous retraduisons (trad. fr. de J. Gibelin, Paris, Vrin, 1982, p. 77-78).

Entre *Grundkräfte* et *Grundbegriffe* existe en effet un parallèle qui tient à leur commune indériverabilité¹. Les forces d'attraction et de répulsion ne sont pas dérivables d'autres forces et doivent être immédiatement attribuées à la matière comme son fonds eidétique ; de même, les catégories ne sont pas dérivables d'autres concepts purs et doivent être immédiatement attribuées au sujet transcendantal comme constituant son fonds eidétique. Le caractère non dérivable des forces fondamentales n'implique cependant pas qu'elles soient des données immédiates : si en effet la force de répulsion correspond à un caractère immédiatement sensible des phénomènes (à savoir la résistance opposée par une matière à l'invasion d'autres matières), et si elle est immédiatement donnée comme incluse dans le concept de matière, en revanche la force d'attraction n'est pas donnée immédiatement, mais doit être établie par un raisonnement indirect² qui est une *reductio ad absurdum* – s'il n'existait que des forces de répulsion ou d'expansion, il y aurait alors une dispersion (*Zerstreuung*) indéfinie de la matière, de sorte que l'espace serait vide ; « il faut donc admettre [*muß angenommen werden*] quelque part une force originaire de la matière qui agisse en direction opposée à la force répulsive et produise le rapprochement »³. De la même façon, le caractère originaire des intuitions pures et des catégories n'est pas établi par recours à une évidence immédiate, mais par une série d'arguments indirects : espace et temps ne possèdent le statut de formes *a priori* résidant dans le sujet que dans la mesure où la possibilité de la validité *a priori* des mathématiques exige leur fondation dans des intuitions pures⁴ ; où les relations entre sensations ne peuvent se trouver dans les sensations, mais doivent les précéder à titre de formes de la sensibilité⁵ ;

1. Cf. C. W. DYCK, « The subjective Deduction and the search for a fundamental force », *Kant-Studien*, 2008, 99/2, p. 152-179.

2. *Metaphysische Anfangsgründe*, Dynamik, remarque au théorème 5, Ak. IV, 509 (trad. fr., 72).

3. *Metaphysische Anfangsgründe*, Dynamik, démonstration du théorème 5, Ak. IV, 509 (trad. fr., 71).

4. La formulation la plus probante figure au § 7 des *Prolegomena* (Ak. IV, 281) : « il faut que [la possibilité de la mathématique] ait pour fondement *quelque intuition pure* [*es muß ihr irgendeine reine Anschauung zum Grunde liegen*] où elle puisse présenter ses concepts *in concreto* et cependant *a priori*, ce qui s'appelle les *construire* » (trad. fr. de L. Guillermit, Paris, Vrin, 1996, p. 44, nous soulignons).

5. *KrV*, Transz. Ästhetik, A 20/B 34 ; § 2, A 23/B 38, 1^{er} argument de l'exposition métaphysique de l'espace (trad. fr. DM, 91, AR, 120).

où, enfin, la constructibilité de toute figure spatiale s'effectue par délimitation sur fond d'espace infini, qui doit être donné d'avance¹, etc.

Ainsi, loin de s'ancrer dans l'évidence immédiate, la facticité transcendante des intuitions et concepts purs signifie leur simple irreductibilité à d'autres données, dont elles seraient dérivables : la structure invariante de toute subjectivité finie est un *Faktum* irréductible – fût-il accessible au seul raisonnement indirect.

INNÉITÉ ET APRIORITÉ.
REFUS DU SYSTÈME DE LA PRÉFORMATION

L'objection anti-anthropologiste de Husserl a pour fondement le repli du concept de l'*apriorité* sur celui de l'*innéité* : facultés, formes *a priori* de la sensibilité et concepts purs de l'entendement sont censés être des propriétés constitutives de toute subjectivité finie, c'est-à-dire former un fonds eidétique invariant qui ne serait justiciable d'aucune explication ni genèse. Cette assimilation est-elle justifiée ?

Dans la phase pré-critique de la *Dissertatio* de 1770, Kant attribue à l'espace et au temps, conçus comme formes (*formae*) ou images (*species*) des phénomènes, le statut de formes innées, appartenant à la nature de tout esprit humain : si la matière des représentations sensibles des objets provient des sensations (provoquées de l'extérieur, du fait qu'un objet externe affecte l'esprit), en revanche la coordination formelle des sensations selon des lois de coexistence spatiale et de succession et simultanéité temporelles

1. *KrV*, Transz. Ästhetik, § 2, A 25/B 39, 3^e argument de l'exposition métaphysique de l'espace : toute construction d'espace déterminé, c'est-à-dire de figure géométrique, repose sur la délimitation [*Einschränkung*] de l'unique espace infini pré-donné (trad. fr. DM, 91-92, AR, 121). « Sur les articles de Kästner », Ak. XX, 420, trad. fr. de M. Fichant in *Philosophie* n° 56, 1997, p. 18 : « Et ainsi le géomètre fonde la possibilité de son problème [, qui est] d'accroître à l'infini un espace (dont il y a pluralité) sur la représentation originnaire d'un unique espace infini subjectivement donné. »

provient d'une certaine « loi naturelle de l'esprit » (*naturalis quaedam lex*¹), de « quelque loi située dans l'esprit » (*lex quaedam menti insita*²), ou de « quelque principe interne de l'esprit » (*internum mentis principium*³) selon lequel s'opère l'intégration des multiples sensations à une unique représentation spatio-temporelle ; ces lois constituent la « forme singulière de la sensibilité » (*forma tantum singularis sensualitatis*⁴) et sont dites « stables et innées » (*stabiles et innatae leges*⁵), appartenant à la constitution facticielle de l'esprit humain à titre d'invariants anthropologiques. Ainsi, loin d'appartenir à la teneur des choses telles qu'elles sont en soi, le temps est assimilé à une simple « condition subjective, nécessaire en raison de la nature de l'esprit humain, pour coordonner des choses sensibles quelconques selon une loi déterminée » (*subjectiva conditio per naturam mentis humanae necessaria*⁶) ; de même, l'espace n'est rien d'objectif ou d'inhérent à la teneur des choses en soi, mais seulement « quelque chose de subjectif et d'idéal provenant de la nature de l'esprit selon une loi fixe » (*subjectivum et ideale et ex natura mentis stabili lege proficiscens*⁷). La référence à une nature pré-constituée et universelle de l'esprit humain est donc indéniable dans les textes de la *Dissertatio* : l'absence de provenance externe des formes de l'espace et du temps et l'indépendance vis-à-vis de toute teneur de sensation impliquent leur appartenance à la structure innée et spécifique de l'esprit.

Qu'en est-il cependant d'une telle assimilation de l'apriorité à l'innéité dans la pensée critique ?

1/ Elle a été très tôt combattue par la lecture néo-kantienne, notamment l'interprétation de la *Critique de la raison pure* par H. Cohen. S'il reconnaît le caractère psychologique et inné des formes de la sensibilité, c'est pour déclarer ensuite que cette thèse n'a pas de validité définitive dans la pensée kantienne – et ce dans la mesure où l'exposition de l'espace et du temps au sein de l'Esthétique transcendantale n'est qu'un discours

1. *Dissertatio*, § 4, Ak. II, 392-393 (trad. fr. d'A. Pelletier, Paris, Vrin, 2007, p. 87).

2. *Dissertatio*, § 4, Ak. II, 393 (trad. fr., 87).

3. *Dissertatio*, § 4, Ak. II, 393 (trad. fr., 87-89).

4. *Dissertatio*, § 12, Ak. II, 397 (trad. fr., 101).

5. *Dissertatio*, § 4, Ak. II, 393 (trad. fr., 89).

6. *Dissertatio*, § 14.5, Ak. II, 400 (trad. fr., 111).

7. *Dissertatio*, § 15.D, Ak. II, 403 (trad. fr., 121).

provisoire, exprimé dans le langage inadéquat de la psychologie¹ et destiné à être relevé par les analyses de l'Analytique où les relations de simultanéité (donc de coexistence dans l'espace) et de succession sont constituées par les actes synthétiques de l'entendement (notamment dans les deuxième et troisième Analogies de l'expérience). Quant aux catégories, qui se trouvent au fondement de toute objectivation, elles sont irréductibles à des structures psychologiques innées de l'entendement, vu qu'elles ne sont pas dégagées dans le cadre d'une description des opérations mentales *factuelles* de l'esprit humain, mais du déploiement de la question *de droit* – qui élucide les opérations *nécessaires* pour que la connaissance subjective acquière une validité objective, c'est-à-dire pérenne et intersubjective².

Cette assimilation semble en outre invalidée, dans la *Critique*, par le célèbre passage du § 27 de la Dédution des catégories où Kant réfute l'idée d'un système de la *préformation de la raison pure*³. Suivons-en l'argumentation. Kant y énonce d'abord l'alternative qu'il avait déjà formulée dans la fameuse lettre à M. Herz du 21 février 1772 : ou bien l'expérience rend possibles les concepts, ou bien ces derniers rendent à l'inverse possible l'expérience⁴. Or, les catégories étant des concepts *a priori*, indépendants et non dérivables de l'expérience, ne subsiste que la seconde hypothèse : le « système de l'épigenèse de la raison pure », selon lequel elles contiennent les principes de la possibilité de l'expérience⁵. Entre les deux options citées se trouve toutefois une voie médiane, à savoir le système de la préformation de la raison pure : les catégories se réduiraient à des « dispositions subjectives à penser » créées en nous par Dieu, et harmonisées

1. *Kants Théorie...*, II, [191] (trad. fr., 181).

2. Cf. H. COHEN, *Kants Théorie...*, V, [280], VI, [330] et VII, [372] : « Car ces unions [*scil.* les catégories] ne sont pas non plus des formes-souches psychologiques – ce sont des actes, non des penchants, des concepts originaires produits, non des “dispositions innées” » ; « Il n'est désormais plus nécessaire que le fondement formel de la possibilité de ces unités synthétiques soit inné » ; « Ce n'est pas l'entendement humain en tant que tel que doivent mesurer les catégories, mais l'entendement qui forme l'expression complète des conditions sur lesquelles repose l'unité de l'expérience » (trad. fr., 280, 283 et 312) ; et l'ensemble du chap. III ([209-244]), sur le caractère « subjectif » de l'espace et du temps (trad. fr., 195-220).

3. C'est le passage qu'I. KERN, dans sa confrontation des doctrines de Kant et Husserl, oppose vigoureusement à la critique husserlienne (*Husserl und Kant*, § 12, p. 117).

4. Ak. X, 130 (trad. fr. d'A. Philonenko, Paris, Vrin, 1985, p. 132-133).

5. *KrV*, Transz. Analytik, Transz. Deduktion, § 27, B 167 (trad. fr. DM, 183, AR, 218).

en sorte que nos concepts et principes purs s'accordent d'emblée avec les lois de la nature¹ ; position que l'on peut assimiler à la thèse cartésienne de la concordance entre nos idées innées et l'ordre des *res extensae*, garantie par la véracité divine, ou à la thèse leibnizienne de l'harmonie préétablie entre l'ordre des représentations et celui des corps².

Kant n'en formule le principe que pour le réfuter aussitôt, en opposant la *nécessité purement subjective des idées innées* et la *nécessité objective des concepts a priori* : le ne-pas-pouvoir-penser-autrement ne possède qu'une nécessité subjective, et demeure affecté de contingence objective s'il ne repose que sur la constitution factuelle de notre appareil de connaissance. Si p. ex. la catégorie de causalité appartient de manière native à notre entendement, cela implique la nécessité *pour nous* de penser les phénomènes selon le schème de l'explication causale, mais non la nécessité *en soi*, pour les phénomènes de la nature, de se conformer au principe de l'enchaînement causal ; il se pourrait en effet que notre entendement ne fût guère pourvu de la catégorie de causalité, auquel cas nous ne penserions pas les phénomènes naturels comme étant ordonnés par des lois de causalité. L'innéité des catégories implique donc seulement l'impossibilité subjective (pour nous) de penser les choses autrement ; cette nécessité subjective n'est guère fondée, mais « arbitraire » (*beliebig*), puisqu'elle repose sur une disposition (*ich bin nur so eingerichtet*) ou une organisation factuelle du sujet (*bloß auf der Art beruht, wie der Subjekt organisiert ist*³). Or le concept d'apriorité enveloppe au contraire celui de la nécessité fondée et intersubjective : que la causalité soit un concept valide *a priori*, cela signifie qu'il doit être impossible, pour *tout* sujet à la fois réceptif et pensant, de penser le cours des phénomènes autrement que réglé par le rapport de causalité ; l'objet essentiel de la Dédution transcendantale est justement de montrer que le sujet ne peut penser l'objet d'expérience autrement que suivant de telles règles de la synthèse, c'est-à-dire de prouver la nécessité de telles catégories pour la possibilité de la validité objective (*objektive Gültigkeit*) des

1. *KrV*, Transz. Analytik, Transz. Deduktion, § 27, B 167 (trad. fr. DM, 184, AR, 219).

2. L'idée leibnizienne d'harmonie préétablie est explicitement mentionnée dans le passage de la Préface des *Metaphysische Anfangsgründe* qui présente la même argumentation que le § 27 de la Dédution transcendantale (Ak. IV, 476, trad. fr., 19). Cf. I. KERN, *Husserl und Kant*, 117.

3. *KrV*, Transz. Analytik, Transz. Deduktion, § 27, B 168.

objets¹. La même thèse est affirmée dans la longue note à la Préface des *Metaphysische Anfangsgründe* où Kant énonce que si l'accord entre phénomènes et lois de l'entendement était garanti par une harmonie préétablie, une telle concordance jouirait certes d'une « nécessité *purement subjective* » (*bloß subjektiv-notwendige*) mais, au plan de la validité objective, ne serait qu'une « juxtaposition purement contingente » (*bloß zufällige Zusammenstellung*²).

Il semble donc qu'en rejetant toute confusion entre innéité et apriorité, Kant invalide par avance l'accusation husserlienne d'anthropologisme, ainsi que l'affirmation selon laquelle la substitution des structures *a priori* au principe humien de formation d'habitudes subjectives (sur fond d'association des idées) ne changerait rien au caractère de facticité anthropologique de l'explication³.

2/ Est-ce toutefois si certain ? L'opposition entre le problème de la genèse psychologique et celui de la validité suffit-il à éradiquer toute référence à une pré-constitution subjective innée ?

Dans la pensée pré-critique de la *Dissertatio*, déjà, l'alternative entre acquisition et innéité de l'espace et du temps était tranchée d'une manière particulière, qui tendait à brouiller la frontière nette entre les deux concepts. À la question de savoir si les concepts de l'espace et du temps sont innés ou acquis, Kant répond qu'ils sont acquis (*conceptus uterque procul dubio acquisitus est*⁴) ; cependant, loin que cette acquisition corresponde à une dérivation par abstraction à partir des données empiriques (*non a sensu quidem objectorum abstractus*⁵), il s'agit d'une acquisition intrinsèque à l'esprit humain, qui repose sur l'abstraction « à partir de l'acte même de l'esprit coordonnant ses données sensibles selon des lois immuables » (*sed ab ipsa*

1. *KrV*, Transz. Analytik, Transz. Deduktion, § 19, B 142 (trad. fr. DM, 166, AR, 204). L'interprétation marbourgeoise de Kant est fondée sur cette opposition entre nécessités subjective et objective, innéité et apriorité, point de vue psychologique de la genèse des connaissances et point de vue transcendantal de leur validité inconditionnée. Cf. H. COHEN, *Kants Theorie der Erfahrung*, Einleitung, [104], I, [136], II, [185], V, [274] et [279-284], VI, [328-331] (trad. fr., 120, 142, 177, 242, 246-249 et 281-283).

2. *Metaphysische Anfangsgründe*, Ak. IV, 476 (trad. fr., p. 19).

3. *Erste Philosophie*, I, Hua VII, texte déjà cité.

4. *Dissertatio*, Corollaire à la Section III, Ak. II, 406 (trad. fr., 129).

5. *Ibid.*

*mentis actione, secundum perpetuas leges sensa sua coordinante*¹). Par conséquent, l'idée d'acquisition n'exclut pas celle d'innéité, mais la présuppose : l'abstraction des concepts d'espace et de temps à partir d'actes de coordination de l'esprit n'est possible que dans la mesure où ces derniers se conforment à des lois invariantes qui sont dites innées (*neque aliud hic conmatum est, nisi lex animi*), et unissent les sensations « selon un rapport déterminé » ([...] *secundum quam certa ratione sensa sua [...] coniungit*)² qui est constitutif de l'esprit humain.

Or, bien loin de correspondre au seul stade pré-critique de la pensée kantienne, cette fondation de l'acquisition interne des formes subjectives et idéales de l'espace et du temps sur l'innéité d'un principe formel conserve sa validité dans la pensée critique. Ainsi, dans un passage célèbre de la *Réponse à Eberhard* consacré au concept d'*acquisition originaire*, Kant commence par rejeter toute idée d'innéité des formes *a priori* de la sensibilité et des concepts purs de l'entendement : ces derniers ne sont ni innés (*angeboren*), ni placés dans l'esprit par la Création (*anerschaffen*), et doivent donc être tenus pour acquis³. Mais loin que ce caractère acquis soit synonyme de dérivabilité empirique à partir d'expériences sensibles, il désigne une acquisition *sui generis* que Kant, par un emprunt au lexique des juristes, appelle « acquisition originaire » (*ursprüngliche Erwerbung*) : que les représentations *a priori* soient originellement acquises, cela ne signifie ni qu'elles soient dérivées de connaissances empiriques, ni qu'elles soient acquises à l'occasion des affections sensibles et de la connaissance empirique des objets⁴ ; le procès d'acquisition n'est pas exogène, mais *endogène*, les catégories étant produites *a priori* par le sujet transcendantal « à partir de son propre fonds » – donc résultant de sa spontanéité productrice. Cependant – et tel est le point essentiel –, cette production spontanée renvoie à la *préexistence*, au sein

1. *Ibid.*

2. *Dissertatio*, Corollaire à la Section III, Ak. II, 406 (trad. fr., 131). Cf. le commentaire de COHEN, *Kants Theorie...*, III, [210-211] (trad. fr., 196-197) – qui va dans notre sens.

3. *Über eine Entdeckung...*, Ak. VIII, 221 (trad. fr. de J. Benoist, *Réponse à Eberhard*, Paris, Vrin, 1999, p. 122).

4. Ce serait un occasionnalisme épistémologique proche de la position défendue par Leibniz au chap. IX des *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, à propos de la géométrie et du problème de Molyneux.

même du sujet transcendantal, d'un *fondement formel* qui est *inné* et qui se trouve au principe de la genèse des représentations *a priori* :

Il faut pourtant bien qu'il y ait un fondement dans le sujet qui rende possible que les représentations pensées naissent ainsi et non autrement, et puissent en outre être rapportées à des objets qui ne sont pas encore donnés – et ce fondement, à tout le moins, est *inné*¹.

Ce principe vaut pour toutes les représentations *a priori* – intuitions pures et catégories. Concernant l'espace, il faut distinguer entre l'*intuition formelle* d'un espace déterminé, et l'espace unique et infini comme *intuition pure* : la représentation de l'espace comme intuition formelle (*scil.* de la figure spatiale des objets) n'est pas innée, mais présuppose la donation d'impressions sensibles qui fournissent à la faculté de connaître l'occasion de se représenter un objet doué d'une figure spatiale déterminée ; elle est donc acquise ; cependant, le fondement de cette acquisition réside dans la réceptivité de l'esprit, et plus précisément dans sa forme innée, qui est l'espace infini entendu comme intuition pure co-naturelle à l'esprit ; l'intuition formelle présuppose ainsi la forme de l'intuition, fondement inné de toute spatialisation des impressions sensibles inétendues, donc de toute représentation extensive des objets². De même, les catégories ne sont certes pas innées, mais produites par la spontanéité du penser, c'est-à-dire par les actes de synthèse mis en jeu à l'occasion de la donation d'impressions sensibles ; mais ces actes se conforment néanmoins à certaines structures natives et règles *a priori* qui ne sont pas elles-mêmes produites, mais constituent les normes ou les « conditions subjectives de la spontanéité du

1. *Über eine Entdeckung...*, Ak. VIII, 221-222 (trad. fr., 122). Ce passage donne du fil à retordre à H. Cohen, qui le cite avant de concéder : « On pourrait croire que ce passage contredit la conception tirée de la *Critique* », puis de rectifier le tir en y voyant une « hésitation » qu'il explique en opposant fondement formel inné de la géométrie et condition formelle de l'expérience en général (*Kants Theorie...*, VI, [328-330], trad. fr., 281-282).

2. Dans « "L'espace est représenté comme une grandeur infinie donnée" : la radicalité de l'Esthétique » (*Philosophie* n° 56, 1997, p. 35-40), M. FICHANT, réfutant l'assimilation traditionnellement admise par l'exégèse kantienne entre l'*intuition formelle* de l'espace et l'espace comme *forme de l'intuition*, restitue à l'opposition de ces deux notions son véritable sens : l'espace comme forme de l'intuition est l'horizon infini de coexistence préalable à toute perception d'objet comme à toute construction de figure géométrique ; l'intuition formelle, en revanche, désigne une forme spatiale ou une figure géométrique finie, construite comme unité par la synthèse figurative de l'imagination transcendantale.

penser» ; ces structures et règles (p. ex. l'enchaînement des représentations conformément au principe de causalité) forment le fondement inné d'après lequel peut s'exercer le pouvoir de synthèse des intuitions, de manière à fournir la représentation valide d'une liaison causale¹.

Qu'est-ce à dire, sinon que de façon générale toute acquisition originelle d'intuitions et de concepts *a priori* renvoie à un fondement subjectif formel qui n'est autre que la pré-constitution formelle innée du sujet transcendantal ?

APPLICATION DU PRINCIPE D'ÉCONOMIE AUX FACULTÉS :
ENTENDEMENT ET RAISON – UNE SIMPLE DIFFÉRENCE D'USAGE ?

À cette facticité de la structure du sujet transcendantal s'opposent toutefois les exigences régulatrices d'unification propres à la raison, laquelle obéit à un principe d'économie conceptuelle et tend toujours vers davantage d'unité systématique. Il faut en effet distinguer deux formes du principe de raison, qui relèvent respectivement de l'entendement et de la raison. Le *principe de raison intellectuel* requiert que l'on explique un phénomène en le rattachant par une loi synthétique à ses conditions phénoménales ; le *principe de raison rationnel* requiert en revanche la systématisation de la connaissance à partir d'un principe, c'est-à-dire la réduction de la diversité des concepts et des lois explicatives à l'unité d'un seul concept et d'un seul principe fondamental. Ce principe régulateur de la raison trouve son application dans les divers domaines de connaissance : il exige en chimie la réduction progressive de toutes les substances matérielles à un nombre restreint d'éléments fondamentaux (terre, sels, eau, air) ; en physique, celle de tous les phénomènes observables et forces naturelles au plus petit nombre de forces fondamentales ; en psychologie, celle de tous les actes

1. *Über eine Entdeckung...*, Ak. VIII, 222 (trad. fr., 123).

observables et facultés de l'esprit au nombre le plus réduit de facultés. L'exigence de la raison tend même à ramener la diversité, non seulement au plus petit nombre possible de types fondamentaux, mais à un unique type. Ainsi, en dynamique, est-on conduit au départ à admettre presque autant de forces que l'on observe d'effets variés dans la nature ; puis à réduire cette multiplicité à un groupe de forces ; enfin, à réduire si possible ce dernier à une seule force fondamentale (*Grundkraft*). De même est-on conduit, en psychologie – et en philosophie transcendantale –, à observer la multiplicité des actes de l'esprit, puis à la réduire à un petit nombre de facultés (sensibilité, imagination, entendement, raison, désir...), avant de reconduire si possible ces dernières à une seule *Grundkraft* de l'esprit (respectivement, du sujet transcendantal)¹. Si le concept de sujet transcendantal enveloppe une multiplicité de facultés et de structures *a priori*, la raison exige donc de réduire cette facticité transcendantale afin d'éradiquer toute présupposition anthropologique.

L'applicabilité au sujet transcendantal de ce principe de réductibilité semble toutefois se heurter à une restriction essentielle.

Si la tendance de la raison est d'aspirer à l'unification des connaissances de l'entendement sous un seul et même principe, cette unification possède un statut ontologique distinct selon que l'usage de la raison est apodictique ou hypothétique. Dans le premier cas, l'universel est certain et donné à titre d'unité systématique objectivement nécessaire et constitutive des phénomènes ; dans le second en revanche, il est seulement problématique, en tant qu'Idée programmatique, méthode ou unité systématique subjectivement postulée. Or la réduction de la diversité des facultés ne correspond pas au premier, mais au second cas : au regard de la diversité des facultés (sens, imagination, mémoire, entendement, raison...), l'intérêt de la raison tend vers leur reconduction à une seule *Grundkraft* de l'esprit ; mais cette représentation d'une unique *Grundkraft* n'est qu'une Idée méthodologique, unité rationnelle « purement hypothétique » (*bloß hypothetisch*)² qui reflète

1. *KrV*, Transz. Dialektik, Von dem regulativen Gebrauch der Ideen, A 649/B 677 (trad. fr. DM, 557-558, AR, 563-564). Cf C. W. DYCK, art. cité.

2. *KrV*, Transz. Dialektik, Von dem regulativen Gebrauch der Ideen, A 649/B 677 (trad. fr. DM, 558, AR, 564).

l'aspiration méthodique de la raison à la « représentation systématique de la diversité des facultés » – et non une unité objectivement nécessaire qui serait constitutive du sujet transcendantal. L'exigence de systématisation de la doctrine des facultés n'implique pas nécessairement que l'unification puisse se faire jusqu'au bout ; il demeure possible qu'elle laisse subsister une diversité irréductible de facultés et puisse seulement penser leur articulation fonctionnelle – dans l'objectivation valide pour la connaissance, la détermination du Bien pour la pratique, celle du Beau pour le jugement de goût, etc.

Loin de pouvoir trancher la question dans l'absolu et de manière abstraite, il faut donc considérer la mise en œuvre précise du principe d'économie de pensée dans la doctrine des facultés.

L'opuscule pré-critique sur la « fausse subtilité des quatre figures du syllogisme » en indique une application possible : privilégier, par rapport aux facultés conçues comme des entités préexistantes et constitutives de la nature du sujet, l'idée d'*usage d'un pouvoir* comme seul principe de différenciation des actes subjectifs¹. L'argument kantien qui nous intéresse se trouve dans la « Considération finale » de l'opuscule. Kant y part de la différence entre concepts distincts et adéquats (complets), afin de montrer que la production des derniers ne requiert pas une faculté différente de celle qui permet la production des premiers, mais seulement l'usage plus poussé d'une même faculté ; il y aurait là seulement une différence de degré, non de nature. En effet, un concept étant une représentation par caractères communs à plusieurs représentations, la progression vers l'adéquation requiert seulement de décomposer les caractères conceptuels en complexes de caractères partiels (qui sont *dans* le caractère initial) ; or, par nature, cet acte ne se distingue pas de celui de reconnaître un concept comme étant la propriété d'un objet (propriété qui est *dans* la représentation de l'objet) ; par conséquent, la différence entre concepts distinct et adéquat se réduit à une distinction de degré (de médiation) dans l'ordre des carac-

1. C'est précisément ce texte qu'invoque H. COHEN pour invalider la critique herbartienne du « préjugé de pouvoirs spirituels » qui obérerait la pensée kantienne, et montrer que dès la période précritique, Kant aurait explicitement rejeté les « facultés fondamentales ou pouvoirs fondamentaux de l'âme » (*Kants Theorie...*, VII, [336], trad. fr., 287).

tères conceptuels, laquelle renvoie du côté subjectif à une simple différence de degré de la décomposition. Cet argument se laisse transposer par analogie à l'analyse de la différence entre entendement et raison. L'entendement désigne la faculté de production de concepts distincts des objets ; la raison, celle de faire des raisonnements ; ce ne sont pas des facultés fondamentales (*Grundfähigkeiten*) diverses, car ils se laissent tous deux reconduire au seul *pouvoir de juger*, et ne se distinguent que par le degré de médiation : un raisonnement n'est en effet qu'un jugement médiat, consistant en une articulation de jugements simples¹. Il n'y a donc dans le sujet *qu'une seule Grundfähigkeit*, le pouvoir de juger, dont on peut cependant faire différents usages – caractérisés par leur degré de composition. Le principe d'économie de pensée trouve ainsi son application dans la réduction de la différence de nature à une simple différence de degré : les facultés de l'âme sont réduites à différents usages d'un unique pouvoir fondamental.

En est-il de même dans la *Critique*? Est-il possible, au sein de la doctrine transcendantale des facultés, de *réduire celles-ci à une simple différence d'usage d'un même pouvoir fondamental*? Considérons tout d'abord la distinction entre entendement et raison.

1/ Du point de vue de la forme logique, leur distinction se ramène à l'opposition entre formes intellectuelle et rationnelle : l'entendement, faculté de juger (c'est-à-dire de lier plusieurs représentations sous l'unité d'un concept), se définit par la forme des jugements ; la raison, faculté de raisonner (c'est-à-dire d'inférer un jugement à partir d'autres), se définit par la forme des raisonnements². Si cela semble fonder la différence entre les facultés sur la *distinction de nature* entre actes de juger et d'inférer, il n'en est rien en fait. Car, tant dans la *Logique* que dans la *Critique*, l'acte de raisonner n'est pas spécifique à la raison, mais appartient aussi à l'entendement : il existe des raisonnements de l'entendement et des raisonnements de la raison, que distingue une simple *différence de degré*. Les inférences d'entende-

1. Ak. II, 59 : « L'entendement et la raison, c'est-à-dire la capacité de connaître clairement et celle de faire des syllogismes, ne sont pas dans leur fondement des facultés différentes. Les deux consistent dans la faculté de juger, mais on raisonne lorsqu'on juge médiatement » (trad. fr. de S. Zac in *Quelques opuscules pré-critiques*, Paris, Vrin, 1970, p. 86).

2. *KrV*, Transz. Dialektik, Von den transz. Ideen, A 329-330/B 386 (trad. fr. DM, 344, AR, 351).

ment sont immédiates : elles procèdent à la déduction directe d'un jugement à partir d'un autre, sans médiation d'une tierce représentation (*ohne Vermittlung einer dritten Vorstellung*). Les inférences de la raison procèdent de manière médiate¹, en recourant à un jugement intermédiaire (*nur vermittelt eines Zwischenurteils*) qui contient un concept supplémentaire : en effet, la majeure des syllogismes consiste dans la règle universelle du rapport entre un sujet et un prédicat (« tous les hommes sont mortels »), la mineure, dans la subsomption d'un objet sous la condition, c'est-à-dire sous le concept-sujet de la règle (« or Socrate est un homme »), enfin, la conclusion, dans la détermination de cet objet par le concept-prédicat figurant dans la règle (« donc Socrate est mortel ») ; la transition entre la mineure et la conclusion est ainsi garantie par le jugement intermédiaire qu'est la règle universelle énoncée dans la majeure². La différence entre le premier et le second groupe d'inférences réside donc dans le *degré de médiation* : loin d'effectuer des actes spécifiques, la raison procède à la mise en série d'actes de l'entendement formant un ensemble de conditions (*Verstandeshandlungen, welche eine Reihe von Bedingungen ausmachen*) qui, subsumées sous la règle universelle, aboutissent à la conscience de nécessité inférentielle³ ; même la *ratiocinatio polysyllogistica*, raisonnement complexe déployant une chaîne de déductions, ne diffère pas par nature du raisonnement intellectuel, mais seulement par le degré de composition des inférences – que ce soit du côté des conditions ou du conditionné⁴. Au niveau de la forme logique, la raison apparaît comme une complexification de l'entendement.

1. *KrV*, Transz. Dialektik, Von den transz. Ideen, A 330/B 386 (trad. fr. DM, 344, AR, 351). La traduction Delamarre-Marty défigure ici le texte par une coquille, en rendant *mittelbar* par *immédiatement* au lieu de *médiatement*.

2. *KrV*, Transz. Dialektik, Vom logischen Gebrauche der Vernunft, A 303-304/B 360-361 (trad. fr. DM, 325, AR, 335), Von den transz. Ideen, A 330/B 386-387 (trad. fr. DM, 344, AR, 351). *Logik*, §§ 42-43 et §§ 56-58, Ak. IX, 114 et 120-121 (trad. fr. de L. Guillermit, Paris, Vrin, 1982, p. 124-125 et 130-131). Au plan terminologique, Kant identifie dans la *Logique* les raisonnements de la raison et de la faculté de juger, en les opposant à ceux de l'entendement ; loin de constituer la source commune des usages intellectuel et rationnel, la faculté de juger y est subordonnée à la raison et opposée à l'entendement.

3. *KrV*, Transz. Dialektik, Von den transz. Ideen, A 330/B 387 (trad. fr. DM, 344, AR, 352). *Logik*, § 57, Anmerkung, Ak. IX, 120 (trad. fr., 131).

4. *KrV*, Transz. Dialektik, Von den transz. Ideen, A 331/B 387-388 (trad. fr. DM, 345, AR, 352). *Logik*, §§ 85-87, Ak. IX, 133-134 (trad. fr., 145).

L'analyse doit pourtant être affinée. Car, loin de rapporter exclusivement l'inférence rationnelle à la raison, Kant attribue respectivement ses étapes à l'entendement, à la faculté de juger et à la raison : le premier pose la majeure (règle du raisonnement), la seconde subsume une connaissance sous la condition de la règle, et la troisième, par l'acte d'inférence proprement dit, détermine la connaissance par le prédicat de la règle énoncé dans la majeure¹. Pourquoi les trois étapes du raisonnement sont-elles ici attribuées à des facultés distinctes, alors que Kant les reconduit ailleurs au seul entendement ? Il est aisé de le comprendre. Le principe de l'inférence rationnelle réside dans la « connaissance de la nécessité d'une proposition par subsomption de sa condition sous une condition universelle donnée »², c'est-à-dire dans un *principium rationalitatis sive necessitatis* qui énonce que « ce qui est soumis à la condition d'une règle [c'est-à-dire subsumé sous le concept qui y figure comme sujet] l'est également à la règle elle-même [c'est-à-dire subsumé sous le concept qui y figure comme prédicat] »³. Or, comme la règle consiste en une proposition universelle⁴ (« tout homme est mortel »), le fait de la poser doit être attribué à l'entendement, faculté des règles ; comme la mineure est la subsomption d'une connaissance sous la condition de la règle (« Socrate est un homme ») par un jugement, elle relève de la faculté de juger déterminante, qui subordonne les connaissances à des lois universelles ; enfin, en appliquant à l'objet de la mineure (Socrate) une règle universelle qui vaut pour une infinité d'autres objets, l'inférence subsume cet objet sous une condition universelle, et ramène donc la pluralité des connaissances relatives aux objets à l'unité d'un seul et même principe explicatif – elle relève donc de la raison.

L'attribution de chaque étape à une faculté distincte est-elle rigoureuse ? On peut en douter. Tout d'abord, si le schéma inférentiel des syllogismes

1. *KrV*, Transz. Dialektik, Vom logischen Gebrauche der Vernunft, A 304/B 360-361 : « Dans tout raisonnement de la raison, je conçois d'abord une règle (*major*) par l'entendement. Deuxièmement, je *subsume* une connaissance sous la condition de la règle (*minor*) au moyen de la faculté de juger. Enfin, je *détermine* ma connaissance par le prédicat de la règle (*conclusio*), et ce *a priori* par la raison. » (trad. fr. DM, 326, AR, 336).

2. *Logik*, § 56, Ak. IX, 120 (trad. fr., 131).

3. *Logik*, § 57, Ak. IX, 120 (trad. fr., 131).

4. *Logik*, § 58, Ak. IX, 121 (trad. fr., 131).

concerne la seule forme de la déduction, en revanche dès que l'on prend en vue la matière de la connaissance se pose la question de son origine : d'où provient p. ex. l'universalité de la règle énoncée dans la majeure ? Elle peut aussi bien provenir de la pure structure de l'entendement – si la règle jouit d'une universalité *a priori*, comme dans la prémisse « tout événement a une cause » – que de la faculté de juger réfléchissante – si la règle ne possède qu'une universalité empirique, comme dans « tout homme est mortel ». De même, l'origine de la mineure varie selon qu'il s'agit d'un jugement universel, particulier ou singulier : une mineure universelle peut mettre en jeu un acte de la faculté de juger réfléchissante, tandis qu'une mineure singulière se réduit à une constatation empirique de l'entendement. Enfin, la classification des formes de syllogisme se règle sur une structure catégoriale de l'entendement (celle des catégories de la relation)¹ : les raisonnements catégoriques correspondent à l'inhérence du prédicat à la substance et reposent sur la transitivité de la relation de subsomption ; les raisonnements hypothétiques (où la majeure a une forme déductive), à la relation déductive d'antécédent à conséquent, et reposent sur les deux schémas inférentiels que sont le *modus ponens* et le *modus tollens* ; enfin, les raisonnements disjonctifs (où la majeure est disjonctive), à la relation entre partie et tout, et reposent sur le tiers exclu².

La distinction stricte des fonctions propres à chaque faculté est donc doublement relativisée : non seulement les différences de nature entre les fonctions (juger et raisonner) s'évanouissent au profit de distinctions de degré ; mais à chacune de ses étapes, le raisonnement rationnel met en jeu des types d'actes relevant de l'entendement et de la faculté de juger, dont elle ne fait qu'assumer la coordination ; et aucune de ces étapes ne saurait être imputée de manière univoque à une faculté précise, mais cette imputation varie selon le point de vue de l'analyse – selon que l'on considère la seule forme ou que l'on interroge l'origine des connaissances. La doctrine transcendante de facultés conçues comme des entités préexistantes semble se dissoudre, au profit d'une analyse noétique détaillée des actes mis en jeu dans chaque type d'inférence ; rien ne sert de rapporter chaque type d'acte à un pouvoir préexistant du sujet.

1. *Logik*, § 60, Anm. 1, Ak. IX, 122 (trad. fr., 133).

2. *Logik*, resp. §§ 63, 75-76 et 77-78, Ak. IX, 123, 129-130 (trad. fr., 134 et 140-141).

2/ Du point de vue de l'*usage réel*, qui se rapporte à une matière de la connaissance, la distinction entre entendement et raison semble également se ramener à une différence d'usage. Les catégories désignant les structures pures appartenant à la pensée d'un objet *en général*, leur usage varie en fonction de leur domaine d'application plus ou moins étendu. Leur usage intellectuel est immanent, se restreignant aux objets de l'expérience sensible ; leur usage transcendantal consiste dans leur application indéterminée à tout objet en général dans la *metaphysica generalis* traditionnelle, indépendamment de toute condition liée à la sensibilité ; leur usage rationnel est transcendant, et consiste dans leur extension aux objets suprasensibles de la *metaphysica specialis* (âme, monde et Dieu)¹. La différence entre entendement et raison n'est donc pas une distinction de facultés conçues comme des entités préexistantes, mais de modalités d'usage des mêmes structures *a priori*, ou d'extensions de leur application ; les deux usages se réfèrent à la distinction entre deux secteurs de l'étant.

3/ Cette réduction des facultés à une différence d'usage est-elle tenable ?

Dans la Dialectique transcendantale, Kant distingue la raison, *faculté des principes* (*Vermögen der Prinzipien*), de l'entendement comme *faculté des règles* (*Vermögen der Regeln*²). Une telle opposition ne semble à première vue impliquer aucune différence de nature, et ce pour plusieurs raisons. Tout d'abord, le terme même de *principe* désigne en général une proposition première, de sorte qu'il existe des principes (axiomes) en mathématiques et en physique – disciplines qui toutes deux relèvent de l'entendement. En outre, l'entendement est lui-même régi dans son usage logique par le *principe* (*Prinzipium*) de tous les jugements analytiques et, dans son usage réel, par le *principe* de tous les jugements synthétiques³, sans que de tels principes puissent être imputés à la raison – puisqu'ils sont constitutifs de la

1. *KrV*, Transz. Analytik, Phaenomena und Noumena, A 247-248/B 304 (trad. fr. DM, 283, AR, 300-301) ; Transz. Dialektik, Vom transzendentalen Schein, A 295-296/B 352-353 (trad. fr. DM, 320, AR, 331).

2. *KrV*, Transz. Dialektik, Von der Vernunft überhaupt, A 299/B 356 (trad. fr. DM, 323, AR, 333).

3. *KrV*, Transz. Analytik, Vom obersten Grundsatz..., A 151/B 191, *Prinzipium aller analytischen Erkenntnis* (trad. fr. DM, 200, AR, 232), et A 158/B 197, *das oberste Prinzipium aller synthetischen Urteile* (trad. fr. DM, 204-205, AR, 236).

nature de l'entendement. Enfin, chaque groupe de propositions fondamentales (*Grundsätze*) de la connaissance intellectuelle de la nature obéit à un principe (*Prinzip*), qui est énoncé au début de chaque section¹ ; en tant que « source des propositions fondamentales » (*Quell der Grundsätze*²) énonçant les règles auxquelles doit obéir la synthèse des représentations subjectives pour qu'il lui corresponde un objet, l'entendement est déterminé par un ensemble de principes constitutifs. Loin d'être spécifiques à la raison, les principes appartiennent donc aussi à l'entendement, et c'est uniquement la modalité de leur usage (leur application respective aux objets sensibles ou suprasensibles) qui est susceptible de différencier celui-ci de celle-là.

Pourtant l'opposition entre règles et principes ne recouvre pas seulement une différence d'usage, mais aussi de nature.

Il faut en effet prêter attention à l'équivocité du concept de *principe*. En un sens purement logique, il désigne la fonction d'une proposition universelle consistant à servir de proposition primitive dans une inférence syllogistique ; mais prise en un sens transcendantal, relatif à l'origine des connaissances, une connaissance tirée de principes est l'acte de reconnaître le particulier dans l'universel par le moyen exclusif de concepts (*durch Begriffe*)³. Ainsi une proposition universelle de physique peut-elle servir de principe dans un raisonnement, bien qu'elle soit obtenue par induction ; de même, un axiome en mathématiques est une proposition primitive universelle, bien qu'il ne soit pas tiré uniquement de purs concepts, mais également de l'intuition pure qui en permet l'exposition *a priori*⁴ : si au niveau logique-formel ce sont des principes, au plan transcendantal ce ne sont pas des connaissances tirées de principes. Or, vu que l'entendement ne peut connaître que des objets donnés par la sensibilité, il ne peut être la source de principes (*Prinzipien*) tirés de purs concepts, mais seulement de proposi-

1. *KrV*, Transz. Analytik, Syst. Vorstellung aller synthet. Grundsätze, A 162/B 202 (trad. fr. DM, 208, AR, 239), A 166/B 207 (trad. fr. DM, 212, AR, 242), A 176/B 218, *Das Prinzip derselben ist* (trad. fr. DM, 220, AR, 249).

2. *KrV*, Transz. Analytik, Syst. Vorstellung aller synthet. Grundsätze, A 158-159/B 198 (trad. fr. DM, 205, AR, 236).

3. *KrV*, Transz. Dialektik, Von der Vernunft überhaupt, A 300/B 356-357 (trad. fr. DM, 323, AR, 333).

4. *Ibid.*

tions fondamentales (*Grundsätze*) soumises aux conditions de l'intuition sensible, exprimant les règles de la synthèse des intuitions conformément à un concept qui lui confère une validité objective ; l'entendement est ainsi le pouvoir de ramener les phénomènes à l'unité conformément à des règles¹.

En revanche, la raison désigne proprement la faculté des principes, c'est-à-dire le pouvoir de connaître des propositions synthétiques tirées de purs concepts. En effet, puisque toute donation d'objet implique pour nous le concours de la sensibilité, de tels principes ne peuvent se rapporter immédiatement à des objets d'expérience pour leur conférer une unité conceptuelle, mais uniquement à l'entendement ; la raison est donc la faculté de conférer aux connaissances intellectuelles une unité *a priori* sous des principes purement conceptuels², et ses principes obéissent à l'exigence de réduction de la diversité des concepts et des règles de l'entendement à une unité supérieure (dite *unité rationnelle*, *Vernunftseinheit*³). La spécificité irréductible de la raison réside ainsi dans le *principe d'économie de pensée*, l'exigence de réduction de la diversité des connaissances à l'unité, qui prend la forme de *l'aspiration à l'inconditionné* censée parachever la recherche intellectuelle des conditions d'un phénomène donné⁴. La raison apparaît donc comme une faculté subjective non reconductible à quelque pouvoir originaire qui serait le fondement commun de l'entendement et de la raison, et se définit par la spécificité de son objet ou de son champ d'application (les concepts et règles de l'entendement, et non les objets d'expérience sensible), ainsi que de sa visée téléologique (l'aspiration à l'inconditionné ou à la totalité des conditions d'un phénomène donné) ; elle désigne l'aspiration métaphysique de l'homme, prise comme invariant anthropologique fondamental.

Cette irréductibilité de la raison se révèle dans la spécificité de la méthode transcendantale de connaissance des Idées rationnelles. En effet,

1. *KrV*, Transz. Dialektik, Von der Vernunft überhaupt, A 301-302/B 357-359 (trad. fr. DM, 323-325, AR, 333-335).

2. *KrV*, Transz. Dialektik, Von der Vernunft überhaupt, A 302/B 359 (trad. fr. DM, 324-325, AR, 334-335).

3. *KrV*, Transz. Dialektik, Von der Vernunft überhaupt, A 302/B 359 (trad. fr. DM, 325, AR, 335) ; Von den transz. Ideen, A 326/B 383 (trad. fr. DM, 342, AR, 349).

4. *KrV*, Transz. Dialektik, Von dem reinen Gebrauche der Vernunft, A 306-307/B 362-364 (trad. fr. DM, 327-328, AR, 337-338) ; Von den transz. Ideen, A 324/B 380 (trad. fr. DM, 340, AR, 348).

il y a bien une déduction transcendantale des catégories de l'entendement, chargée de prouver leur applicabilité *a priori* à des objets d'expérience possible et leur nécessité à titre de conditions de la validité objective des connaissances de ces objets ; en revanche, *il n'y a pas de déduction transcendantale possible des Idées de la raison*, qui permettrait d'en fonder la validité et la nécessité objectives, mais seulement une *dérivation subjective à partir de la nature de notre raison*¹ : vu qu'elles ne se rapportent pas directement aux objets de l'expérience, mais aux concepts de l'entendement, les Idées transcendantales n'ont aucune prétention à fonder une relation à l'objet, et il n'y aurait aucun sens à vouloir démontrer leur nécessité relativement à celle-ci. *La structure a priori de la raison est donc un invariant constitutif de la nature du sujet fini*, dont on ne peut légitimer la structure facticielle par aucune nécessité objective ; dans cette sphère, la démarche du renversement copernicien consiste bien à fonder le système des constructions rationnelles sur la structure anthropologique du sujet fini.

1. Transz. Dialektik, Von den transz. Ideen, A 336/B 393 : « De ces Idées transcendantales, nulle *dédution objective* n'est possible du type de celle que nous avons donnée des catégories. Car elles n'ont en effet aucune relation à un quelconque objet qui pourrait être donné et leur correspondre [...]. Mais ce que nous pouvons entreprendre, c'est une *dérivation subjective à partir de la nature de notre raison* [eine subjektive Ableitung aus der Natur unserer Vernunft] » (trad. fr. DM, 348-349, AR, 395, nous soulignons).

CHAPITRE IV

LES FACULTÉS SONT-ELLES RÉDUCTIBLES À DES USAGES ? HUSSERL ENTRE COHEN ET HEIDEGGER

Élargissons à présent notre interrogation relative aux notions de faculté et d'usage : *l'idée d'usage permet-elle en général de réduire toute présupposition de facultés pré-constituées du sujet transcendantal et, par là, tout psychologisme ?* Toute dualité des facultés se laisse-t-elle ramener à une simple différence d'usage ? Est-ce en particulier le cas de la distinction fondamentale entre sensibilité et entendement ? Examinons-la, en faisant tout d'abord abstraction de la question de l'origine des intuitions pures.

CO-APPARTENANCE ET CO-ORIGINARITÉ DE LA SENSIBILITÉ ET DE L'ENTENDEMENT : USAGES OU DÉRIVATIONS D'UNE UNIQUE RACINE ?

D'un côté, il est certes évident que la relation aux objets provient de l'unité fonctionnelle de la sensibilité et de l'entendement, de sorte que toute considération séparée de l'une ou de l'autre ne saurait être qu'abstraite et provisoire¹.

1. Cf. p. ex. *KrV*, Transz. Ästhetik, § 1, A 22/B 36 (trad. fr. DM, 89, AR, 119).

Cependant la sensibilité et l'entendement sont constamment opposés par Kant : à titre de manières distinctes de se rapporter aux objets¹, de capacités (*Fähigkeiten*) relatives aux fonctions hétérogènes de la réceptivité des impressions et de la pensée des objets², de « sources fondamentales de l'esprit » (*Grundquellen des Gemüts*)³ ou « facultés » (*Vermögen*) respectives de donner et de penser l'objet⁴, ou encore de « sources originaires » (*ursprüngliche Quellen*) contenant les conditions de possibilité de l'expérience⁵. Qui plus est, Kant écarte expressément les doctrines de Locke et Leibniz, qui réduisent leur distinction à une simple différence de degré, le premier en mettant l'accent sur l'origine sensible des concepts intellectuels, le second en faisant des représentations sensibles des préfigurations confuses de ces derniers : à toute tentative de reconduction empiriste de l'entendement à la sensibilité ou de réduction intellectualiste de celle-ci à une préfiguration confuse de celui-là, Kant oppose l'hétérogénéité des sources de la connaissance (affections extérieures *vs* opérations synthétiques internes), ainsi que celle des fonctions inhérentes à chacune (donner des objets *vs* les déterminer par la pensée)⁶. Dans de telles conditions, est-il concevable de réduire leur diversité à une simple différence d'usage d'un même pouvoir fondamental ?

Loin de constituer une question locale dans l'interprétation de la pensée kantienne, il s'agit là d'un enjeu essentiel qui engage la compréhension de l'œuvre tout entière, et s'avère paradoxalement commun aux lectures néo-kantiennes et heideggérienne de la *Critique*.

Certes les deux interprétations procèdent de points de vue diamétralement opposés⁷. Cohen lit la *Critique* comme une théorie de la connaissance

1. *KrV*, Transz. Ästhetik, § 1, A 19/B 33 (trad. fr. DM, 87, AR, 117).

2. *Ibid.*

3. *KrV*, Transz. Logik, Einleitung, A 50/B 74 (trad. fr. DM, 118, AR, 143).

4. *Ibid.*

5. *KrV*, Transz. Analytik, Transz. Deduktion, A 94 (trad. fr. DM, 156, AR, 175).

6. *KrV*, Transz. Analytik, Amphibolie der Reflexionsbegriffe, A 271/B 327 (trad. fr. DM, 302, AR, 316) ; Transz. Ästhetik, A 44/B 61-62. Cf. HEIDEGGER, *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, § 5c, GA 25, [91] (trad. fr., p. 101), et A. GRANDJEAN, *Critique et réflexion*, 69 sq.

7. Le caractère anti-néokantien de l'interprétation heideggérienne de Kant est souligné par P. AUBENQUE (présentation du *Débat sur le Kantisme et la Philosophie*, p. 7), J.-F. COURTINE, « Kant et le temps », in *Heidegger et la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1990, p. 109-111, et E. DUFOUR,

destinée à fonder la possibilité de la physique mathématique newtonienne¹, tandis que Heidegger pose l'irréductibilité de la *Critique* à une doctrine de la connaissance et y lit le projet de refondation radicale de la métaphysique comme ontologie de l'étant présent². Toutefois, au-delà de la divergence fondamentale de perspective, les deux interprétations convergent par leur *refus du psychologisme* et leur assomption d'un *principe de réductibilité* relatif aux facultés : l'Esthétique transcendantale y apparaît comme une doctrine non autonome, ne recevant sa vérité propre que d'une partie spécifique de l'Analytique transcendantale. Dans le premier cas, elle se réduit à un moment provisoire de l'exposition, destiné à être dépassé par l'Analytique : l'assimilation de l'espace et du temps à des formes *a priori* de la sensibilité ne possède qu'une validité psychologique, et doit être relevée par l'élucidation proprement transcendantale de leur genèse à partir des catégories de l'entendement pur ; la sensibilité pure se résorbe ainsi totalement dans l'entendement³. Dans le second, d'une part le point de vue traditionnel de la doctrine psychologique des facultés (entendues comme entités préexistantes appartenant à la constitution anthropologique de l'esprit) est totalement abandonné, dans la mesure où il replierait l'ontologie du sujet sur celle de l'étant intra-mondain⁴ ; d'autre part, l'autonomie de l'Esthétique y est également réfutée, cette fois au profit de l'élucidation de la genèse des intuitions pures à partir du pouvoir

«Remarques sur la note du paragraphe 26 de l'Analytique transcendantale. Les interprétations de Cohen et de Heidegger», *Kant-Studien*, 94/1, 2003, p. 73.

1. *Kants Theorie der Erfahrung*, Einleitung, § 12, [93] : «Le problème de Kant réside donc avant tout dans l'examen et la caractérisation de la valeur de connaissance et du fondement de la certitude de la science newtonienne de la nature» (trad. fr., 113). Cf. HEIDEGGER, *Phänom. Interpretation der KrV*, GA 25, [8] (trad. fr., 27).

2. *Kant und das Problem der Metaphysik*, § 3, GA 3, [17] : «La critique de la raison pure n'a rien à voir avec une "théorie de la connaissance". [...] La critique de la raison pure n'est pas une théorie de la connaissance ontique, mais ontologique» (trad. fr., *Kant et le problème de la métaphysique*, p. 76-77). En marge de son exemplaire, Husserl a noté : «Rien?» (trad. fr. de N. Depraz in HUSSERL, *Notes sur Heidegger*, Paris, Minuit, 1993, p. 41) ! Cf. *Phänom. Interpretation der KrV*, § 3a.β, GA 25, [43] (trad. fr., 59).

3. *Kants Theorie...*, II, [207] et [213], IV, [246] et [254] (trad. fr., 192, 198, 222 et 227-228). Le troisième passage parle d'un «renvoi à la Logique transcendantale».

4. *Kant und das Problem...*, § 29, GA 3, [146] : «Dans la mesure où, au sein de la considération propre à la fondation [de la métaphysique], les facultés de l'âme [*Seelenvermögen*] ne constituent absolument pas l'objet de l'exposé [...]» (trad. fr., 204).

de configuration propre à l'imagination productrice – donc d'une subordination de l'Esthétique à la doctrine du schématisme¹. Ces deux lectures constituent donc deux tentatives de soustraction radicale de la pensée kantienne aux reproches d'innéisme et d'anthropologisme formulés par Husserl. Dans le premier cas, rien ne subsiste d'une subjectivité pré-constituée dès que l'on aborde le niveau proprement transcendantal, qui examine les conditions requises par la possibilité d'une validité nécessaire de la connaissance ; dans le second, l'être du sujet transcendantal n'est pas présupposé comme substrat de propriétés permanentes, mais au contraire interrogé relativement à sa possibilité de faire l'expérience d'un étant en général.

La réduction de toute faculté pré-constituée a d'abord été la voie suivie par le néo-kantisme pour récuser le reproche de psychologisme ou d'innéisme adressé à Kant par les postkantien et Herbart. Ainsi, pour Cohen, la reconnaissance de la formalité et de l'apriorité de l'espace et du temps n'est qu'une étape *psychologique* et provisoire de l'argumentation kantienne, qui doit être dépassée par la démarche proprement *transcendantale* : celle-ci consiste à fonder le temps et l'espace en tant que fondements de la science de la nature², en montrant qu'ils sont nécessaires à la connaissance à titre de moyens pour atteindre une universalité illimitée et une nécessité rigoureuse³, et en les reconduisant au principe suprême qu'est celui de *l'unité de l'expérience*⁴ ; par là, espace et temps cessent définitivement d'être des formes innées, affectées de facticité anthropologique⁵. C'est pourquoi la doctrine de l'espace et du temps ne saurait être isolée et considérée de manière autonome, mais doit être subordonnée à la Logique transcendantale et rapportée à la doctrine des catégories, qui est « l'unique point de vue

1. À la fin du § 28 de *Kant und das Problem der Metaphysik* (GA 3, [145], trad. fr., 203), Heidegger note explicitement la parenté de son interprétation avec la lecture marbourgeoise, reconnaissant en celle-ci un motif légitime (*echtes Motiv*) quoique non élucidé : à savoir, « l'aperçu essentiel que l'Esthétique transcendantale, prise isolément, ne saurait constituer le tout lui-même ».

2. *Kants Theorie...*, Einleitung, [108] (trad. fr., 123).

3. *Kants Theorie...*, I, [136] (trad. fr., 142).

4. *Kants Theorie...*, IV, [254] (trad. fr., 227).

5. *Kants Theorie...*, IV, [245] (trad. fr., 221) et V, [274], [279] et [282], (trad. fr., 242, 246-247 et 248).

admissible»¹ ; loin de se contenter d'une exposition métaphysique qui met en évidence leur caractère de composantes *a priori* constitutives de la sensibilité, on y procède à la déduction transcendantale de l'espace et du temps², afin de « fonder l'espace et le temps à titre de catégories »³. Dans cette optique, les catégories de l'espace et du temps deviennent des « instruments fondamentaux de la science »⁴ physique, fondements des lois de l'arithmétique, de la géométrie et de la dynamique⁵. Or, ainsi considérés comme des catégories au sein de la Logique transcendantale, espace et temps cessent d'être des représentations formelles, achevées et innées, pour devenir susceptibles d'une genèse transcendantale ; ils sont en effet *construits par le pouvoir de synthèse de l'entendement*⁶ : pris comme intuition formelle, l'espace devient réductible à une grandeur extensive, produite par la synthèse de composition de parties homogènes ou de production des figures, c'est-à-dire l'acte de tracer ou de parcourir une extension par la pensée (Axiomes de l'intuition)⁷ ; de même, le sens véritable de la simultanéité spatiale des objets n'est pas d'emblée assuré par l'unité de l'intuition pure de l'espace, mais fondé sur le commerce (l'action réciproque) des substances, qui renvoie à une règle de la synthèse (troisième Analogie de l'expérience)⁸. La thèse de l'innéité des facultés (pouvoirs innés de l'esprit) et de leurs struc-

1. *Kants Theorie...*, IV, [254] (trad. fr., 227). De même E. CASSIRER, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der Neueren Zeit*, II, Berlin, 1911, [684-685] (trad. fr. de R. Fréreau, *Le problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps Modernes*, II, Paris, Éd. du Cerf, 2005, p. 483-484).

2. *Kants Theorie...*, IV, [246-247] (trad. fr., 222).

3. *Kants Theorie...*, V, [275] (trad. fr., 243).

4. *Kants Theorie...*, V, [284] (trad. fr., 249).

5. *Kants Theorie...*, V, [276] (trad. fr., 244) et [290] (trad. fr., 254).

6. *Kants Theorie...*, XII, [531] : « Ces formes [*scil.* l'espace et le temps] ne sont rien d'achevé : elles exigent au contraire une synthèse » (trad. fr., 424). De même chez CASSIRER, *Erkenntnisproblem...*, [624-625] et [686] : « D'après leur fonction et leur signification générales, [l'espace et le temps] sont des "principes objectifs de la synthèse" [...] Espace et temps sont donc [...] insérés dans le système des principes synthétiques », « La synthèse sur laquelle reposent l'espace et le temps [...] » (trad. fr., 440-441 et 485). On trouve une actualisation de cette thèse néo-kantienne dans l'ouvrage récent de J.-M. GARRIDO, *La Formation des formes*, Paris, Galilée, 2008, not. p. 26 *sq.*

7. *Kants Theorie...*, XII, [532-533] (trad. fr., 424-425). Cf. M. FICHANT, « L'espace est représenté comme une grandeur infinie donnée » : la radicalité de l'Esthétique », *Philosophie* n° 56, Éditions de Minuit, 1997, p. 35-36.

8. *Kants Theorie...*, XII, [600] (trad. fr., 470-471).

tures *a priori* n'est donc pas la véritable position philosophique de Kant, mais seulement une thèse provisoire réfutée ensuite par l'examen transcendantal des conditions de possibilité de jugements d'expérience possédant une validité objective (universelle et nécessaire)¹ : intuitions pures et catégories y apparaissent comme autant d'éléments nécessaires à la connaissance scientifique, et les premières, étant produites par une synthèse transcendantale de l'imagination, cessent d'être assimilables à des structures formelles et innées d'une sensibilité qui serait radicalement distincte de l'imagination. Hormis sa capacité d'affection, la sensibilité devient un simple produit de l'imagination transcendantale ; et, pour anticiper la position husserlienne, la synthèse devient la forme originaire et l'unique pouvoir fondamental de la conscience, dont toute structure pure peut être dérivée².

Aussi l'opposition entre formes de l'intuition et structures pures de l'entendement tend-elle à s'effacer au profit d'un *règne universel de la constructivité*. La forme de la sensibilité cesse de désigner une *species* fixe – comme dans la *Dissertatio* de 1770 – pour devenir une condition *logique* de l'objectivation, et l'« acquisition originaire » des intuitions pures posée dans la *Réponse à Eberhard* se confond avec le caractère *constructif* de toutes les relations spatiales et temporelles, qui s'identifie avec leur constructibilité par des actes de synthèse. De la sorte, *la sensibilité perd son caractère de réceptivité* pour acquérir les traits essentiels de spontanéité, d'activité et de liberté qui caractérisaient les fonctions de l'entendement : toute frontière et toute disparité essentielles entre sensibilité et entendement, réceptivité et spontanéité, se résorbent dans le règne d'une spontanéité constructive³. Toute pré-constitution du sujet transcendantal en facultés hétérogènes

1. *Kants Theorie...*, VII, [340-342] et [372] (trad. fr., 290-291 et 312).

2. *Kants Theorie...*, VII, [338-339] (trad. fr., 288-289). Et, plus nettement encore, CASSIRER, *Erkenntnisproblem...*, II, [684] : « Intuitions pures de l'espace et du temps et concepts de l'entendement pur constituent seulement différents développements et expressions de la forme fondamentale qu'est la fonction de l'unité synthétique » (trad. fr., 483).

3. CASSIRER, *Erkenntnisproblem...*, II, [692] et [698] : « Mais, plus le caractère constructif de l'intuition pure apparaît [...]. C'est maintenant l'opposition entre les formes de la sensibilité et les formes de l'entendement qui semble de plus en plus disparaître. La sensibilité ne signifie plus une faculté purement "réceptive", elle acquiert au contraire une activité qui lui est propre », « La séparation initiale entre intuition et concept se réduit de plus en plus à une pure corrélation logique » (trad. fr., 489 et 493).

disparaît donc, comme relevant d'une considération purement psychologique orientée sur la structure de fait de l'esprit humain, pour faire place à un *monisme de la construction synthétique* qui examine quelles fonctions constructives doivent être nécessairement mises en œuvre pour que la connaissance acquière une validité objective. La démarche kantienne est ainsi soustraite à tout reproche de psychologisme.

Heidegger commence en revanche par opposer fermement la sensibilité et l'entendement par leurs fonctions respectives, sur fond d'opposition entre *intuitus originarius* et *derivatus* : que l'intuition soit finie ou dérivée, cela signifie qu'elle n'est pas l'origine productrice de l'étant mais qu'elle doit le recevoir, se le laisser donner de l'extérieur sur le fondement d'affections sensibles¹ ; de même, que l'entendement soit *intellectus ectypus* et non *archetypus*, cela veut dire qu'il ne produit pas simultanément l'objet et son essence (ou archétype), mais qu'il peut seulement déterminer par des concepts un objet qui doit être préalablement donné par le moyen de l'intuition². Chaque faculté se caractérise ainsi par son *autonomie*, par l'irreductibilité de sa fonction spécifique à une autre instance³ ; et la reconnaissance de cette autonomie s'oppose précisément à la résorption de la sensibilité dans les fonctions synthétiques de l'entendement, qui caractérisait l'interprétation néo-kantienne. Cette reconnaissance d'autonomie est cependant aussitôt tempérée, sinon contredite par le projet de mettre en évidence la *co-originarité des deux facultés à partir d'une racine commune*. Étant en effet entendu qu'aucune des deux facultés ne suffit par elle-même à offrir une connaissance de l'objet, mais que celle-ci requiert leur double concours, il devient nécessaire de comprendre leur entre-appartenance fonctionnelle dans la possibilité de la connaissance.

Or un déplacement de sens décisif s'introduit ici dans l'interprétation heideggérienne. Prenant à la fois acte de la nécessité de la conjonction des

1. *KrV*, Transz. Ästhetik, B 72 (trad. fr. DM, 116, AR, 141). Cf. HEIDEGGER, *Phänom. Interpretation der KrV*, § 5b, GA 25, [84-86] (trad. fr., 96-97).

2. *Phänom. Interpretation der KrV*, § 5a, GA 25, [83] (trad. fr., 94-95). Cf. la lettre à M. Herz du 21 février 1772, Ak. X, 130 (trad. fr. d'A. Philonenko, Paris, Vrin, 1985, p. 132-133, autre trad. in *Correspondance*, Paris, Gallimard, 1991, p. 94-95).

3. *Phänom. Interpretation der KrV*, § 5c, GA 25, [91] : « Kant cherche à mettre au jour le caractère *propre* et l'*autonomie* de la sensibilité et de l'entendement » (trad. fr., 101).

deux facultés dans l'acte de connaître¹ et de la célèbre déclaration de Kant sur leur possible provenance à partir d'une « racine commune, mais inconnue de nous »², Heidegger déplace l'idée de *co-appartenance fonctionnelle de la sensibilité et de l'entendement* vers celle de leur *co-originarité* : que les deux facultés co-fonctionnent de façon unitaire dans la connaissance, cela implique d'emblée qu'elles proviennent d'une racine commune³. De la thèse selon laquelle « les deux souches appartiennent co-originaires à la connaissance, quelle que soit leur origine »⁴ à celle de « leur co-originarité à partir d'une racine commune »⁵ s'est ainsi opéré un glissement du sens du concept d'*origine* : dans la première formule, il signifie que sensibilité et entendement (intuitions et concepts) forment la source exclusive et conjointe de toute connaissance d'objet (au sens p. ex. où l'entendement est appelé « lieu de naissance » [*Geburtsort*] des catégories⁶) ; dans la seconde en revanche, que sensibilité et entendement proviennent tous deux d'une racine commune ou dérivent conjointement d'un même pouvoir fondamental, dont ils constitueraient deux modalités distinctes. Dans le premier cas, sensibilité et entendement sont thématiques *comme origines* ; dans le second, il s'agit d'élucider *l'origine* conjointe de la sensibilité et de l'entendement. Aussi l'autonomie des deux facultés (qu'enveloppe la première thèse) est-elle relativisée par le projet d'élucider cette provenance commune – identifiée ensuite au temps et à l'imagination transcendante⁷.

1. *Fortschritte der Metaphysik*, Ak. XX, 325 (trad. fr., *Les progrès de la métaphysique en Allemagne*, p. 90).

2. *KrV*, Einleitung, A 15/B 29 (trad. fr. DM, 86, AR, 113).

3. *Phänom. Interpretation der KrV*, § 5c, GA 25, [91] (trad. fr., 101). Les deux formules essentielles sont les suivantes : « [Kant] veut montrer [...] que les deux souches appartiennent co-originaires à la connaissance, quelle que soit leur origine » ; « Kant cherche à mettre au jour le caractère propre et l'autonomie de la sensibilité et de l'entendement, et ainsi leur co-originarité à partir d'une racine commune. » On notera, dans cette dernière phrase, la transition abrupte de la reconnaissance de l'autonomie des deux facultés à l'affirmation de leur co-originarité. On en remarquera aussi, avec surprise, la proximité avec la formule de Cassirer : « les deux facultés doivent, d'une façon ou d'une autre, être liées dans leur racine effective ; il doit y avoir un principe en lequel, tout en demeurant nettement distinctes, elles s'accordent cependant du point de vue de la méthode » (*Erkenntnisproblem...*, II, [684], trad. fr., 483).

4. *Phänom. Interpretation der KrV*, § 5c, GA 25, [91] (trad. fr., 101).

5. *Ibid.*

6. *KrV*, Transz. Analytik, Analytik der Begriffe, A 66/B 90 (trad. fr. DM, 129, AR, 154).

7. *Phänom. Interpretation der KrV*, § 5c, GA 25, [92-93] (trad. fr., 102-103).

INTUITION ET PENSÉE COMME « LOINTAINS DÉRIVÉS DU *COMPRENDRE* » :
L'IDÉE DE SPONTANÉITÉ RÉCEPTIVE

Où réside le principe de cette dernière lecture de Kant ?

1/ Il se trouve à l'évidence dans l'analytique existentielle déployée dans *Sein und Zeit*. Pour l'essentiel, l'interprétation de la critique de la raison comme projet de re-fondation de la métaphysique se constitue à partir de la question de l'être et de l'ontologie du *Dasein* entendu comme l'étant insigne qui possède une compréhension ontologique. Le *Dasein* possède en effet un triple privilège, dont nous pointerons les deux derniers moments. Tout d'abord, il est ontologique, c'est-à-dire possède une compréhension de l'être dans la mesure où, son être propre n'étant pas pré-donné, il y va en son être de son être même : il a donc une compréhension des possibilités d'être qui lui sont propres – c'est-à-dire de son être propre¹. En outre, l'expérience d'un étant intra-mondain quelconque n'est possible que dans la mesure où a déjà été ouvert un horizon d'expérience du monde et de l'étant : où, en d'autres termes, le *Dasein* possède une compréhension de l'être de tout étant intra-mondain autre que lui-même – compréhension ontologique qui fonde la possibilité de toutes les ontologies régionales².

Or le problème de la *Critique* est celui de la possibilité de la science. En tant que mode de comportement connaissant propre au *Dasein*, elle n'est possible que sur le fondement des ontologies régionales, donc sur fond de compréhension de l'être de l'étant mondain. En effet, la science est une manière de se rapporter à l'étant sur le mode de l'objectivation thématique d'un domaine de l'étant, délimité par des concepts fondamentaux (nature, esprit, histoire...); chaque science a pour fin la détermination de l'étant *au sein* d'un domaine, mais non l'élaboration thématique des concepts fondamentaux *du* domaine lui-même, c'est-à-dire la méditation de la constitution

1. *Sein und Zeit*, § 4, [12] (trad. fr., 32-33).

2. *Sein und Zeit*, § 4, [13] (trad. fr., 33).

ontologique de l'étant d'un tel domaine ; sa possibilité repose donc sur la pré-compréhension de la constitution d'être de l'étant relevant de chaque domaine, et celle-ci, sur la compréhension préalable de l'être de l'étant manifeste en général, que doit expliciter la philosophie¹ – « la vérité ontique présuppose la vérité ontologique »². La question de la *Critique* se confond par là avec celle de l'ontologie fondamentale : en interrogeant, sous le titre de connaissance transcendantale, le fondement de la relation des concepts et principes *a priori* à des objets en général, Kant vise à expliciter la compréhension pré-ontologique que possède le sujet transcendantal de tout étant auquel il peut se rapporter par l'expérience³. La méthode de la *Critique* se définit ainsi comme connaissance de soi : connaissance *a priori* de son pouvoir de connaître *a priori*, explicitation de sa propre pré-compréhension de la possibilité de se rapporter à l'étant⁴. Puisque l'expérience possible de l'étant se fonde sur la pré-compréhension de l'être de l'étant, *tout faire-l'expérience-de... repose sur l'existentiel du comprendre (Verstehen)* – triple compréhension du monde, de l'étant rencontrable dans l'expérience mondaine, et de l'être-à... comme tel, c'est-à-dire de la relation possible à un objet en général⁵.

2/ Aussi procède-t-on à la *réduction de la dualité de l'intuition et du concept*, et à leur *reconduction à de simples modalités du comprendre* comme structure existentielle :

« Intuition » et « penser » sont tous deux, d'emblée, des dérivés lointains du comprendre [*entfernte Derivate des Verstehens*]⁶.

Si toute expérience de l'étant repose sur l'ouverture préalable de l'horizon de sens et de donation de l'étant, donc sur la compréhension conjointe du monde et de l'être-à..., toute manière de se rapporter à l'étant, en tant qu'intuition ou *vue (Sicht)* de l'étant, se fonde sur le comprendre ; cela vaut

1. *Phänom. Interpretation der KrV*, § 2a.β et 2b.β, GA 25, [27-28] et [36-38] (trad. fr., 46-47 et 53-55).

2. *Phänom. Interpretation der KrV*, § 23b.β, GA 25, [322] (trad. fr., 286).

3. *Phänom. Interpretation der KrV*, § 3b.β, GA 25, [57-58] (trad. fr., 70-71).

4. *Phänom. Interpretation der KrV*, § 23b.β, GA 25, [320] (trad. fr., 285).

5. *Sein und Zeit*, § 31, [146] (trad. fr., 120).

6. *Sein und Zeit*, § 31, [147] (trad. fr., 121).

pour le regard porté sur les ustensiles par l'affairement pratique (*Umsicht*), la prise en considération d'autrui propre à la sollicitude (*Rücksicht*), et la vue sur l'être en vertu duquel le *Dasein* lui-même est¹. Et si tel est le cas de ces trois modalités primordiales, c'est aussi, à plus forte raison, le cas des modalités qui en sont dérivées, à savoir l'intuition et la pensée. En tant que pure et simple perception de l'étant qui en neutralise la significativité pratique pour ne plus faire qu'en considérer les aspects, l'*intuition empirique* est un mode déficient de la compréhension propre à l'avoir-affaire préoccupé²; en tant que thématization de l'espace pur, homogène et isotrope qui neutralise les rapports de signification articulant les régions de l'espace de l'affairement, l'*intuition pure* procède de la compréhension démondanisante de l'étant³; enfin, à titre de volonté de détermination des propriétés d'un objet constant par le discours, le *penser* connaissant résulte d'une déficience du comprendre affairé, auquel se substitue un mode thématissant du comprendre, qui prélève sur l'étant un point de vue unilatéral⁴. Intuition et pensée se réduisent ainsi à des dérivés du comprendre.

Cet enracinement conjoint de l'intuition et du penser dans le comprendre implique la *neutralisation de l'opposition entre sensibilité et entendement, réceptivité et spontanéité, passivité et activité*⁵ – et ce au profit d'une *spontanéité réceptive*, activité herméneutique qui rend possible la réceptivité : à savoir un se-rapporter-à-l'objet qui, par une pré-compréhension spontanée, déter-

1. *Sein und Zeit*, § 31, [146] (trad. fr., 120).

2. *Sein und Zeit*, § 13, [61] (trad. fr., 66).

3. *Sein und Zeit*, § 24, [112] (trad. fr., 98).

4. *Sein und Zeit*, § 13, [61] (trad. fr., 66). Concernant le seul entendement, on se reportera au passage des *Grundprobleme der Phänomenologie* (§ 18a, [305], trad. fr., 258) où, rapprochant le *Verstand* comme faculté du *Verstehen* comme comportement fondamental du *Dasein*, indique la tâche phénoménologique d'une élucidation de l'entendement comme mode d'être de ce dernier enraciné dans l'existential du comprendre.

5. Qu'intuition et pensée cessent de s'opposer pour devenir des composantes du comprendre, cela apparaît clairement au § 6b (GA 25, [102]) : « Il y a déjà en elle [l'intuition empirique], on l'a dit, une pensée, un comprendre [*Verstehen*], et aussi, essentiellement, de l'imagination » (trad. fr., 109). C'est pourquoi nous ne souscrivons pas à l'assertion d'E. Dufour selon laquelle Heidegger chercherait à « mettre en évidence dans la *Critique* le primat de la réceptivité et de la passivité » (art. cit., *Kant-Studien*, 2003/1, 73), pour la double raison que la réceptivité, dans la mesure où elle enveloppe une spontanéité herméneutique, ne se confond précisément pas avec la passivité, et que la passivité ne jouit pas d'un primat puisque la réceptivité se déploie sur fond d'une activité.

mine par avance la *realitas objectiva* (l'essence ou fonds quidditif de tout objet donnable dans l'expérience), tout en maintenant comme fondement de la donation l'exigence d'une affection de l'esprit par l'objet. Par conséquent, si l'admission de facultés de l'esprit humain relevait du point de vue psychologique ou anthropologique, la « Dédution » est en revanche commandée par l'optique transcendantale, qui neutralise tout système de facultés pré-constitué : non plus celle de la pré-constitution *de facto* du psychisme ou de l'investigation empirique de ses fonctions et propriétés, mais celle de la « constitution transcendantale du sujet » ou du « fonds ontologique essentiel du *Dasein* », c'est-à-dire de l'articulation unitaire de ses modes de comportement possibles en tant qu'ils constituent l'origine de l'expérience¹ – modes qui sont autant de modalités du se-transcender.

3/ Cette relativisation de la différence entre réceptivité et spontanéité est mise en évidence en montrant le caractère *à la fois réceptif et spontané* de la *synthèse*. Que signifie le concept de synthèse, et quelle est sa fonction au sein de la problématique ici délimitée ? Heidegger en distingue trois sens : le *syn-* comme type de totalité analytique appartenant par essence aux intuitions pures ; la synthèse apophantique (prédicative), liaison spontanée et productrice d'unité qu'effectue l'entendement ; et la synthèse gnoséologique (véritative) comme union de l'intuition et de la pensée². Parmi les trois, c'est la dernière qui constitue le thème essentiel de l'Analytique transcendantale : une fois dissociés les éléments de la connaissance, c'est en effet leur *usage* – c'est-à-dire ici la connexion fonctionnelle entre intuition et pensée – qui rend possible toute relation du sujet à un objet à la fois donné et déterminé ; le problème de la décomposition des éléments de la connaissance fait ainsi place à la question de leur co-appartenance en leur usage effectif³.

1. *Phänom. Interpretation der KrV*, § 23b.β, GA 25, [330] (trad. fr., 293).

2. *Phänom. Interpretation der KrV*, § 21a, GA 25, [264-266] (trad. fr., 240-242).

3. *Phänom. Interpretation der KrV*, § 13, GA 25, [165-166] : « cette analyse *isolante* en *éléments* [...] n'était qu'une étape préparatoire à l'investigation de la possibilité du *tout* d'une connaissance, c'est-à-dire de l'*union* de la sensibilité et de l'entendement. Kant lui-même parle, de ce point de vue, de l'*usage* des éléments [...]. Si donc c'est désormais l'usage des éléments qui, dans la suite, est pris pour thème, alors il ne s'agira plus d'Esthétique ni de Logique, mais soit de l'une et l'autre, soit d'aucune des deux » (trad. fr., 163-164).

Dans cette optique, Heidegger offre un commentaire serré de la section de l'Analytique sur les catégories afin de montrer que, loin de se limiter à la synthèse apophantique du sujet et du prédicat et à la liaison purement intellectuelle de concepts, la synthèse rendant possible la relation à l'objet n'est ni purement intuitive, ni purement intellectuelle, mais réside *dans un entre-deux* et rapporte l'une à l'autre intuition et pensée. D'une part, la logique générale fait abstraction de tout contenu objectal et « attend » (*erwartet*)¹ que des représentations lui soient données : la pure pensée attend, c'est-à-dire s'ouvre d'elle-même à quelque chose ; loin d'être indépendante et close sur soi, elle se caractérise par cette ouverture à un déterminable qu'elle est susceptible de déterminer². D'autre part, alors que dans la logique générale la pensée se rapporte à *tout* objet possible (sans distinction ni délimitation de domaine), dans la logique transcendantale en revanche, elle se rapporte à un « divers de la sensibilité *a priori* » (*ein Mannigfaltiges der Sinnlichkeit a priori*) : loin de s'appliquer à l'objet en général, entendu en toute indétermination, elle se rapporte à une sphère d'objets déterminée – à savoir la multiplicité des entités spatio-temporelles, le divers pur de l'espace et du temps³. Enfin, ce rapport des concepts au divers des intuitions pures enveloppe la relation inverse, qui va de ce dernier aux concepts purs : du divers pur, Kant dit en effet qu'il doit « toujours affecter le concept des objets » (*jederzeit affizieren muß*), c'est-à-dire toucher l'esprit pur par une affection elle-même pure – une auto-affection⁴. Selon que l'on prend dans un sens ou dans l'autre cette relation entre divers et concepts purs, la synthèse se caractérise comme être-affecté ou, inversement, comme activité : affection de l'entendement par les intuitions pures (réceptivité), ou détermination active de celles-ci par les concepts de l'entendement (spontanéité).

Cependant, cette double relation n'est elle-même possible que *sur fond d'une action* qui ne se confond ni avec l'offrande sensible du divers pur, ni avec l'acte de sa détermination intellectuelle par la pensée, mais réside dans

1. *KrV*, Transz. Analytik, Von den reinen Verstandesbegriffen, A 76/B 102 (trad. fr. DM, 138, AR, 161).

2. *Phänom. Interpretation der KrV*, § 21b, GA 25, [267] (trad. fr., 243).

3. *Phänom. Interpretation der KrV*, § 21b, GA 25, [268-269] (trad. fr., 244).

4. *Phänom. Interpretation der KrV*, § 21b, GA 25, [269] (trad. fr., 245).

l'entre-deux de l'intuition et de la pensée pour assurer la médiation entre l'une et l'autre. « La spontanéité de notre penser, écrit Kant, requiert que ce divers soit d'abord [*zuersf*], d'une certaine manière, parcouru [*durchgegangen*], appréhendé [*aufgenommen*] et lié [*verbunden*] »¹ ; l'acte de synthèse consiste donc dans la mise en forme du divers sensible, qui précède tout acte de conceptualisation et le prépare à être soumis aux concepts² – une *mise en forme synthétique infra-conceptuelle*. En quoi cette dernière consiste-t-elle ? Dans la fonction d'unification intuitive (*synopsis*) qui garantit la donation du divers comme *un* plusieurs : voyant un pin, un saule et un tilleul, je ne vois pas l'un, puis l'autre, puis le dernier dans une succession dispersée, mais un groupe d'arbres donné comme unité dans la simultanéité, à savoir un moment figural unitaire³. Cette synthèse qui configure les moments figuraux *possède ainsi les traits de l'intuition et de la pensée* : offrant le divers, elle est réceptivité ; le donnant dans une représentation unitaire, elle est action spontanée de co-présentation unitaire (com-préhension) du divers. Elle enveloppe donc à la fois le donner propre à l'intuition et l'acte d'unification propre à la pensée.

4/ Ainsi se dévoile le rapport de la synthèse à l'imagination productrice, puis au temps. Suivant strictement l'assimilation par Kant de la synthèse à une « pure et simple action de l'imagination »⁴, l'unification de l'intuition et de la pensée est assignée à l'imagination transcendante – laquelle, étant l'instance qui opère cette synthèse située dans l'entre-deux de l'intuition et du concept, est la troisième source qui constitue la racine commune de la sensibilité et de l'entendement. À cette fin, référence est faite au § 28 de l'*Anthropologie*, qui définit la *facultas imaginandi* comme « pouvoir des intuitions même hors de la présence des objets » : alors que l'intuition empirique est fondée sur l'affection, l'imagination est *intuition sans affection* – réceptivité sans hétéro-affection, indépendante à l'égard de l'effectivité de l'étant, donc donation comme *auto-affection*, acte de *se-donner-soi-même* la représentation de l'objet,

1. *KrV*, Transz. Analytik, Von den reinen Verstandesbegriffen, A 77/B 102 (trad. fr. DM, 138, AR, 161).

2. *Phänom. Interpretation der KrV*, § 21b, GA 25, [270] (trad. fr., 245).

3. *Phänom. Interpretation der KrV*, § 21c, GA 25, [275] (trad. fr., 249). L'exemple est emprunté au passage de la *Logique* de Kant qui traite des actes nécessaires à la production des concepts (§ 6, Anmerkung, Ak. IX, 94-95 (trad. fr., 103).

4. *Phänom. Interpretation der KrV*, § 21d, GA 25, [276-278] (trad. fr., 250-251).

de créer une image-(vue) (*Bild(-Anblick)-Beschaffen*) : *ni intuition, ni pensée, et à la fois l'une et l'autre*¹. Si la synthèse imaginative est pure, d'une part elle n'est pas une figuration reproductrice dérivée de la présence de l'objet (*exhibitio derivativa*) – mais une présentation dite *originnaire* (*exhibitio originaria*) parce qu'elle précède l'expérience et possède un caractère producteur : non pas au sens où elle créerait l'objet lui-même, mais au sens où elle fournit l'aperçu (*Anblick*) d'un possible objet d'expérience à amener à la présence, produit l'image pure d'un étant donnable en une expérience possible, ou encore l'horizon de l'objectualité comme telle (*Anblick des Horizontes von Gegenständlichkeit als solcher*)². D'autre part, elle se rapporte à *tout* objet d'intuition en général, donc au temps comme forme universelle des phénomènes : l'acte de l'imagination pure consiste par conséquent en l'union ou configuration du divers purement temporel comme unité de co-présentation (com-préhension) en une image temporelle pure³ ; les schèmes purs, produits de l'imagination transcendante, sont donc de purs tableaux de l'objectualité d'expérience possible, contribuant à la figuration de l'horizon temporel de donation de l'étant selon les trois formes de la synthèse configurant le présent, le passé et l'avenir⁴.

L'imagination productrice en vient de la sorte à se confondre avec l'existential du comprendre, pour désigner la compréhension de l'horizon d'objectualité transcendante. À ce titre, elle n'est plus l'entre-deux de l'intuition et de la pensée, ou une médiation postérieure aux deux termes qu'elle relie, qui existeraient préalablement de façon séparée, mais leur racine commune : à savoir la pré-compréhension de l'être de l'étant qui rend conjointement possibles les deux comportements du sujet que sont le se-laisser-donner-l'étant (réceptivité) et le déterminer actif de l'étant (spontanéité)⁵.

5/ C'est pourquoi, enfin, l'éradication de tout anthropologisme implique l'élucidation de la *genèse des éléments a priori de l'esprit fini* qu'avait

1. *Phänom. Interpretation der KrV*, § 21c, GA 25, [278] (trad. fr., 251-252). *Kant und das Problem...*, § 26, GA 3, [128-129] (trad. fr., 187).

2. *Kant und das Problem...*, § 26, GA 3, [130-131] (trad. fr., 189-190). *Phänom. Interpretation der KrV*, § 26a.γ, GA 25, [413] (trad. fr., 358-359).

3. *Phänom. Interpretation der KrV*, § 21c, GA 25, [282-283] (trad. fr., 254-255).

4. *Phänom. Interpretation der KrV*, § 26a.γ, GA 25, [414-415] (trad. fr., 359-360).

5. *Phänom. Interpretation der KrV*, § 26a.γ, GA 25, [417-418] (trad. fr., 362). Cf. J. BEAUFRET, « Kant et la notion de *Darstellung* », in *Dialogue avec Heidegger*, II, p. 95-98 (Paris, Minuit, 1973).

préalablement dissociés l'analyse : dépasser l'idée de pré-constitution factice de l'esprit humain, c'est montrer comment les structures *a priori* de la réceptivité et de l'entendement sont produites par le pouvoir configurateur de l'imagination productrice.

Tel est tout d'abord le cas des intuitions pures.

En premier lieu, la qualification de l'espace et le temps comme représentations *originaires* (*ursprünglich*) doit être rapprochée de l'*exhibitio originaria* de l'imagination productrice : ce caractère originaire signifie à la fois que les intuitions pures fournissent une intuition sans affection (non dérivée de la présence de l'objet, mais présentifiant originairement l'objet en sa possibilité spatio-temporelle), et que cette présentation est issue d'une production configuratrice d'image – deux fonctions qui sont propres à l'imagination pure¹. En outre, tout ce qui est intuitionné dans l'espace et le temps est obtenu par délimitation (*Einschränkung*) sur une totalité intuitive infinie (selon le troisième argument de l'exposition métaphysique de l'espace et du temps²) ; espace et temps s'offrent donc comme deux « tous unitaires » (*einige Ganzen*) dont l'unité, relativement à la fonction de rassemblement ou à l'être-ensemble (*Zusammen*) qu'elle fonde, doit être prise d'avance en vue par le regard (*erblickt*) ; la *synopsis* de l'espace et du temps comme tous implique le moment formel du *syn-* qui, ne relevant pas de l'unité générale du concept, n'est pas produit par une synthèse intellectuelle, mais par une synthèse formatrice d'unité sensible – celle de l'imagination productrice³.

L'argument le plus décisif est cependant tiré de la « table du rien » figurant à la fin de l'Amphibologie des concepts de la réflexion, où Kant assimile espace et temps au *nihil* relevant de la catégorie de la substantialité – « intuition vide sans objet », ou *ens imaginarium*⁴. Que l'intuition pure soit une forme du rien s'opposant à la forme du *quelque chose* (objet donnable en

1. *Kant und das Problem...*, § 28, GA 3, [141-142] (trad. fr., 199-200).

2. *KrV*, A 24/B 39 (trad. fr. DM, 91-92, AR, 121).

3. *Kant und das Problem...*, § 28, GA 3, [142] (trad. fr., 200). Heidegger se réfère à la note du § 14 de l'Analytique (A 94-95) ; sa lecture est problématique, dans la mesure où Kant y attribue la *synopsis* aux sens, et la distingue de la synthèse de l'imagination.

4. *KrV*, Amphibolie der Reflexionsbegriffe, A 291/B 347 (trad. fr. DM, 317, AR, 328). Cf. M. FICHANT, « La "table du rien" dans la *Critique de la raison pure* de Kant », in J. LAURENT (éd.), *Dire le néant*, Caen, Presses universitaires de Caen, 2007, p. 312-314.

une expérience), cela implique qu'elle n'est pas donnée en tant qu'objet, donc « pas intuitionnée au sens d'une saisie thématique »¹. Pour autant, cela ne signifie pas que, par une exception à la corrélation entre représentation subjective et objet apparaissant, ne correspondrait à l'acte d'intuitionner (*Anschauung*) aucun intuitionné (*Angeschautes*) : il y a bien ici un intuitionné pur qui, n'étant pas donné dans une conscience thématique d'objet, l'est dans une *vue non objectivante* (*ungegenständlicher Anblick*), donc pré-objectivante. Enfin, vu qu'elle relève d'une catégorie de la relation, cette forme du rien ne peut désigner qu'un ensemble de relations vides, simplement possibles et précédant toute donation d'objet : c'est l'horizon non thématique des relations spatiales et temporelles possibles entre les objets d'expérience². Or, puisque l'intuition pure est un *ens imaginarium*, c'est l'imagination qui, avant toute expérience effective, doit configurer cet horizon des relations spatio-temporelles en fournissant une vue non thématique et pré-objectale du « caractère de *syn-* spécifique à l'intuition pure »³. Ainsi comprises, *les intuitions pures ne sont plus à proprement parler des intuitions, mais des schèmes*⁴, c'est-à-dire des modalités de configuration de l'horizon pur de donation des objets.

En cela se décide l'*hétéronomie de l'Esthétique transcendantale* : placée comme elle l'est à l'orée de la *Critique*, elle demeure inintelligible tant qu'on ne la relit pas « dans la perspective du schématisme transcendantal »⁵ et qu'on ne thématise pas la dimension génétique de « l'origine de l'intuition pure à partir de l'imagination transcendantale »⁶. Les dimensions pures de

1. *Kant und das Problem...*, § 28, GA 3, [144] (trad. fr., 202).

2. *Kant und das Problem...*, § 28, GA 3, [144-145] (trad. fr., 202-203).

3. *Kant und das Problem...*, § 28, GA 3, [145] (trad. fr., 203).

4. *Kant und das Problem...*, § 29, GA 3, [155] : « l'espace et le temps comme intuitions pures sont tout aussi "non intuitives" [*unanschaulich*] que les catégories correctement comprises » (trad. fr., 212).

5. *Kant und das Problem...*, § 28, GA 3, [145] (trad. fr., 203).

6. *Kant und das Problem...*, § 29, GA 3, [155] (trad. fr., 212). Cela suffit à révéler l'absurdité de la présentation que fait J. Vuillemin de l'interprétation heideggerienne de Kant, par souci de symétrie avec la lecture marbourgeoise centrée sur l'Analytique, comme une lecture centrée sur l'Esthétique transcendantale (*L'héritage kantien et la révolution copernicienne*, Paris, PUF, 1954). Cf. *Phänom. Interpretation der KrV*, GA 3, [78] : « Naturellement, il serait tout aussi erroné d'essayer à l'inverse de dissoudre la Logique transcendantale dans l'Esthétique. La véritable *tâche* est au contraire de *préserver l'une et l'autre dans leur autonomie, et de les porter néanmoins à l'unité* » (trad. fr., 90).

la réceptivité sont génétiquement reconduites à une forme (ou un usage) de la spontanéité.

Qu'en est-il, en second lieu, des concepts purs de l'entendement ? Leur autonomie n'est-elle pas fermement établie, puisqu'ils ont un usage transcendantal et servent à penser des objets même en l'absence de toute intuition ? L'indépendance de la forme intellectuelle n'est-elle pas en outre garantie par l'autonomie absolue de la logique générale, qui fait abstraction de toute teneur objectale ? Ensuite, l'unité synthétique de l'aperception transcendantale, en tant qu'unité subjective de l'entendement garantissant la nécessité objective, n'est-elle pas le « point le plus élevé auquel il faut rattacher tout usage de l'entendement, la logique tout entière elle-même, et à sa suite la philosophie transcendantale »¹ ? Enfin, comment pourrait-on attribuer la genèse des catégories à l'imagination productrice, si l'imagination n'était qu'une action de l'entendement sur la sensibilité – donc n'exerçait qu'une fonction médiatrice entre deux pôles préexistants et hétérogènes ?

La réponse réside dans la méthode d'élucidation ici adéquate : c'est « seulement à partir de l'essence originaire de l'entendement » (*nur vom ursprünglichen Wesen des Verstandes her*) que l'on peut dégager son origine, et non à partir de préjugés issus de la logique traditionnelle². Or quelle est l'essence de l'entendement ? Réside-t-elle dans la détermination d'objets de nature *quelconque* par la pure spontanéité intellectuelle (indépendamment de toute donnée sensible), ou dans la seule détermination d'objets *sensibles*, fournis par la sensibilité pure ? C'est seulement dans le premier cas que pourrait être maintenue la thèse de l'autonomie de l'entendement et de ses structures ! Mais ici se confondent *archè* et *telos* : *l'essence originaire de l'entendement réside dans son usage possible*, qui enveloppe « l'assignation à l'intuition » (*Angewiesenheit auf die Anschauung*³). Loin d'être des fonctions séparées, intuition et pensée se co-appartiennent dans la connaissance de l'objet, car l'usage des concepts purs de l'entendement les destine *a priori* à se rapporter à un divers de l'intuition pure (c'est-à-dire à une multiplicité purement

1. *KrV*, B 133, note, cité in Kant *und das Problem...*, § 29, GA 3, [149] (trad. fr., 206).

2. Kant *und das Problem...*, § 29, GA 3, [148] (trad. fr., 207).

3. Kant *und das Problem...*, § 29, GA 3, [148] (trad. fr., 205).

temporelle), en effectuant la synthèse unificatrice de ce divers¹ ; vu que cette fonction d'unification du divers pur revient à l'imagination transcendantale, cette dernière apparaît comme l'origine des catégories. L'origine de ces dernières se trouve donc dans la synthèse pure de l'imagination productrice, rapportée au temps². Le schématisme des concepts purs ne désigne donc pas l'application *seconde* des catégories au divers purement temporel, mais leur *lieu d'origine*, dans la mesure où elles doivent contenir en elles-mêmes les conditions formelles de la sensibilité qui les rendent applicables aux objets³.

En d'autres termes, si les concepts purs de l'entendement désignent des formes réglées de la synthèse, l'élucidation de leur nature dépend du statut de cette dernière : s'agit-il de la synthèse apophantique (auquel cas les catégories se réduiraient aux formes syntaxiques de liaison du sujet et du prédicat dans la pensée discursive) ? de la synthèse purement intellectuelle mise en jeu dans la pensée d'un objet en général (auquel cas elles se réduiraient aux structures catégoriales, thématiques par l'ontologie formelle, appartenant à la pensée d'un objet indéterminé) ? ou, enfin, de la synthèse mise en jeu dans la connaissance effective de l'objet ? Dans ce dernier cas, les catégories désignent les différentes formes d'union de la sensibilité et de l'entendement, de synthèse entre le divers temporel et sa détermination par la pensée ; les schèmes de l'imagination, qui enveloppent les conditions sensibles formelles de l'application de la pensée à des objets, désignent donc les pures modalités de la relation à un objet sensible en général – c'est-à-dire à un objet temporel. Aussi la spontanéité attribuée à l'entendement ainsi qu'à la synthèse n'exclut-elle plus la réceptivité, mais l'inclut-

1. *Phänom. Interpretation der KrV*, § 26c, GA 25, [429] (trad. fr., 371).

2. *Phänom. Interpretation der KrV*, § 21e, GA 25, [282-285] : « La synthèse imaginative pure rapportée au temps comme source des concepts purs de l'entendement », « le concept pur de l'entendement n'est absolument pas donné par la pure fonction relevant de la logique formelle, mais naît de la synthèse imaginative rapportée à l'intuition, donc au temps » (trad. fr., 254-256).

3. *Phänom. Interpretation der KrV*, § 25f, GA 25, [400] : « il est absurde de commencer par poser des catégories pour s'enquérir ensuite de leur application valide à des objets. Car cette application "à des objets", cette relation objectale comme telle est justement constituée par elles » (trad. fr., 348). *Kant und das Problem...*, § 29, GA 3, [154] : « En ce sens, le pur penser possède intrinsèquement, et non en un second temps [*nachträglich*], un caractère d'accueil [*hinnehmend*], c'est-à-dire d'intuition pure » (trad. fr., 212). Pour la traduction de *hinnehmen*, cf. *Phänom. Interpretation der KrV*, § 24b, GA 25, [348], trad. fr., 307, note *.

elle au contraire : dans la mesure où elles ne se limitent pas à penser un objet en général, mais impliquent leur restriction aux conditions formelles de la sensibilité, les catégories enveloppent un moment structurel de donation, du se-laisser-donner un divers purement temporel. Loin qu'il y ait une opposition d'essence entre réceptivité et spontanéité, le pur penser possède un « caractère essentiellement intuitif » (*wesenhafter Anschauungs-charakter des reinen Denkens*¹).

6/ Est-ce à dire qu'il ne subsiste plus aucune distinction entre imagination et entendement, à tel point qu'ils en viendraient à se confondre ?

Ce serait mésinterpréter le concept d'origine (provenance). Affirmer l'appartenance (*Zugehörigkeit*) de l'entendement à l'imagination sur fond de son assignation à l'intuition pure, c'est certes poser leur parenté (*Verwandtschaft*), mais non leur coïncidence complète (*volle Deckung*²). De fait, Kant attribue à l'imagination la fonction de la synthèse pure, mais à l'entendement, celle de « ramener cette synthèse à des concepts » (*diese Synthesis auf Begriffe zu bringen*³). Qu'est-ce à dire ? et quelle est la distinction entre les deux opérations, si toute synthèse objectivante valide doit s'effectuer conformément aux concepts purs ? L'analyse de la seconde opération permet précisément de distinguer l'usage analytique de l'entendement (la subsomption sous des concepts) et son usage synthétique (la schématisation de concepts) – ou encore, les formations de concept *ontique* et *ontologique*⁴. La première consiste à « ramener sous des concepts » (*unter Begriffe*) : c'est-à-dire procéder par comparaison, réflexion et abstraction, pour dégager une unité générale sous laquelle se laisse subsumer le divers. La seconde consiste en revanche à « amener à des concepts » : porter la synthèse pure à des concepts, c'est « former » (*bilden*) le schème des concepts purs, c'est-à-dire construire *a priori* dans le temps l'unité synthétique, en tant qu'elle constitue un moment eidé-

1. *Kant und das Problem...*, § 29, GA 3, [154] (trad. fr., 211). Cf. J. BEAUFRET, « Kant et la notion de *Darstellung* », p. 102-105.

2. *Kant und das Problem...*, § 29, GA 3, [143] (trad. fr., 210).

3. *KrV*, Transz. Analytik, § 10, Von den reinen Verstandesbegriffe, A 78/B 103 (trad. fr. DM, 138, AR, 161).

4. *Phänom. Interpretation der KrV*, § 21f, GA 25, [285-286] (trad. fr., 257). *Kant und das Problem...*, § 23, GA 3, [109-110] (trad. fr., 167-168).

tique de l'objectualité en général ; la *formation* des concepts purs (*Begriffsbildung*) se confond donc avec leur *application* (*Anwendung*) au pur divers temporel, c'est-à-dire avec la construction réglée des purs rapports de temps qui appartiennent à tout objet d'expérience possible¹. Dans le cas des concepts empiriques, cette généralité a le sens d'une progression dans la subsomption (des sous-espèces aux espèces, puis aux genres) mais, dans le cas des concepts purs, celui d'un rapport à un objet *en général* (*überhaupt*), qui se réfère à la fois aux conditions formelles de la sensibilité (donc au temps) et aux règles de la synthèse – donc à l'entendement comme « faculté des règles », c'est-à-dire source des règles que doit observer la synthèse imaginative si elle veut se rapporter à un objet et en déterminer une composante eidétique². Par exemple, la catégorie de causalité ne désigne pas un rapport purement intellectuel de cause à effet mais, d'emblée, une règle universelle de synthèse du divers par l'imagination – celle qui permet de passer de la succession subjective des représentations (cours du temps) à la représentation de succession objective (ordre du temps) ; de même, la simultanéité désigne la règle de réversibilité dans la synthèse du divers, qui assure le passage de la succession subjective des représentations à la représentation de leur coexistence objective. Si l'entendement est source de légalité, celle-ci concerne l'application exclusive à un divers temporel – qui seule garantit la relation à l'objet. Imagination et entendement ne sont donc pas des facultés relatives à des fonctions séparables : l'entendement n'est qu'un titre signifiant que la synthèse temporelle pure n'a de portée ontologique que pour autant qu'elle est soumise à des règles ; inversement, l'imagination est un titre signifiant que l'origine de telles règles ne se trouve pas dans le pur pouvoir de pensée, mais dans leur application au divers temporel.

1. *Kant und das Problem...*, § 23, GA 3, [110] (trad. fr., 168).

2. *Kant und das Problem...*, § 29, GA 3, [149-150] (trad. fr., 207-208).

DÉPASSEMENT DE TOUTE FACTICITÉ ANTHROPOLOGIQUE
DANS LES INTERPRÉTATIONS DE COHEN ET HEIDEGGER

Le principe de l'objection husserlienne résidait dans l'idée de facticité anthropologique : le renversement copernicien revient à régler les structures de toute objectualité sur l'invariance de tout esprit humain, laquelle n'a que la validité inductive et anthropologique d'un fait ultime et irréductible – le *Faktum* de facultés déterminées (sensibilité, imagination, entendement, raison) et de leurs structures *a priori* (espace et temps, concepts purs). Le sujet transcendantal est ainsi traité comme tout étant intramondain, doué de propriétés permanentes à expliciter.

C'est précisément cette facticité qu'au-delà de leurs divergences s'appliquent à réduire Cohen et Heidegger dans leur lecture de la *Critique*.

1/ *Rien ne subsiste d'une doctrine psychologique des facultés* conçues comme autant de *propriétés permanentes du sujet*; est ainsi évacué le paradigme de la chose mondaine pour penser la nature du sujet pur.

Pour Cohen et Cassirer, la méthode de réflexion psychologique critiquée par Husserl n'est utilisée que dans l'Esthétique transcendantale, mais abandonnée dans la Logique où elle cède la place au point de vue transcendantal : le geste copernicien n'y consiste plus à régler le fonds eidétique de l'objet sur celui du sujet, mais à poser la question des conditions de *validité objective* de la connaissance. On n'interroge plus le *fait* de la constitution de l'esprit humain, mais le *droit* de la prétention des représentations subjectives à la validité objective.

Chez Heidegger aussi, le renversement copernicien se soustrait à toute référence à la constitution factuelle de l'esprit humain. Si la question de la philosophie transcendantale réside dans l'anthropologie – la question de l'essence de l'homme rassemblant en soi les trois problèmes de la possibilité de la connaissance, de la loi morale et de la religion –, il ne s'agit cependant pas de la discipline empirique déterminant les structures invariantes de l'être humain, mais d'une anthropologie philosophique dont la méthode

n'est ni psychologique, ni anthropologique, et qui est en connexion intime avec la question de la métaphysique : vu que l'homme est l'étant insigne qui possède une compréhension du sens de *être*, la question de l'essence de l'homme est à la fois fil conducteur et voie d'accès à la première¹. Or cette question *exclut tout recours au fait* : si l'essence de l'homme se définit par la finitude comme nécessité de la réceptivité, celle-ci ne se détermine ni par le fait originaire de la Création divine de l'homme qui en fait un *ens creatum*² (*Faktum seiner Endlichkeit*), ni par l'assignation factuelle à un corps situé dans la spatio-temporalité mondaine et doué *de facto* d'organes particuliers des sens³, ni, de manière générale, par la découverte de propriétés humaines (*Erkunden menschlicher Eigenschaften*⁴). La révolution copernicienne ne consiste pas à régresser de l'étant connaissable vers les facultés de l'esprit humain, mais à interroger l'homme à titre d'étant insigne qui se comporte à l'égard de..., se transcende vers l'étant en tant qu'étant, et possède une pré-compréhension de l'être de l'étant en général⁵.

2/ L'ancienne doctrine psychologique des facultés est *soustraite par la méthode génétique à toute présupposition de facticité anthropologique*, et met à présent en question la distinction traditionnelle entre *Esthétique* et *Logique*, qui se référait à l'opposition entre sensibilité et entendement.

Chez Cohen et Cassirer, l'Esthétique n'a qu'une fonction d'exposition psychologique provisoire, relevée par l'optique transcendantale de la Logique : il ne s'agit pas simplement de subordination de l'Esthétique à la Logique, mais d'*absorption*, de dépassement et de rectification. Considérés dans la première comme des formes innées de la sensibilité, espace et temps ne dévoilent que dans la seconde leur nature de « principes objectifs de la synthèse » fondant les rapports de succession, simultanéité et coexis-

1. *Phänom. Interpretation der KrV*, § 4, GA 25, [69-72] (trad. fr., 80-82). *Kant und das Problem...*, §§ 36-37, GA 3, [206] *sq.* (trad. fr., 263 *sq.*).

2. *Kant und das Problem...*, § 39, GA 3, [220] (trad. fr., 276).

3. *Phänom. Interpretation der KrV*, § 5b, GA 25, [86-87] (trad. fr., 97-98). *Kant und das Problem...*, §§ 5 et 31, GA 3, [26-27 et 169] (trad. fr., 87-88 et 225).

4. *Ibid.*

5. *Kant und das Problem...*, § 43, GA 3, [234] : « L'analytique [de la quotidienneté] a en même temps pour fin méthodique de ne pas laisser par avance l'interprétation du *Dasein* en l'homme venir dans l'orbe d'une description anthropologico-psychologique de ses "vécus" et "facultés" [*anthropologisch-psychologische Beschreibung seiner "Erlebnisse" und "Vermögen"*] » (trad. fr., 290).

tence. Il n'est donc plus de confusion possible entre innéité et apriorité : loin d'être admis comme des formes fixes appartenant à la nature de l'esprit, espace et temps sont des systèmes de relations *construits* par l'activité synthétique de l'entendement dans la connaissance scientifique¹. Or ce trait constructif des intuitions pures s'étend à l'essence de l'entendement : si les formes de la sensibilité sont produites par la même activité synthétique que les concepts purs, alors *intuitions pures et catégories sont issues d'une même racine synthétique* ; loin d'être des facultés séparées et autonomes, sensibilité et entendement sont l'expression de la *même spontanéité synthétique*, indifférente à la distinction entre le sensible et l'intellectuel². L'opposition initiale entre réceptivité et activité est relativisée par la reconnaissance des caractères actif de la sensibilité et intuitif de l'entendement : prise dans sa dimension pure et interprétée au fil conducteur de la construction géométrique, la sensibilité s'avère *constructive* puisque les rapports spatiaux et temporels sont produits par l'activité synthétique³ ; pris dans sa fonction de connaissance de la nature (et non de seule prédication apophantique), l'entendement s'avère intrinsèquement rapporté à l'intuition, puisque ses opérations synthétiques relient nécessairement des données sensibles⁴.

La lecture heideggerienne converge avec l'interprétation marbourgeoise sur un double point. Tout d'abord, l'essence de l'entendement est dévoilée à partir de l'Analytique des principes, où il s'agit du rapport des catégories à

1. Rappel : COHEN, *Kants Théorie...*, chap. XII, § 4, [531] (trad. fr., 424). CASSIRER, *Erkenntnisproblem...*, [624-625] et [686] (trad. fr., 440-441 et 485).

2. *Erkenntnisproblem...*, [684] et [688] : « s'il en est ainsi, les deux "facultés" doivent, d'une façon ou d'une autre, être liées dans leur racine effective. [...] Intuitions pures de l'espace et du temps et concepts de l'entendement pur constituent seulement *différents développements et expressions de la forme fondamentale qu'est la fonction de l'unité synthétique* », « Forme spatiale déterminée et détermination d'un événement temporel particulier ne sont donc possibles que par une compénétration des conditions de la sensibilité et de l'entendement, qui peuvent toutes deux "agir" en commun parce qu'elles représentent seulement *deux aspects différents de l'acte fondamental de la synthèse en général* » (nous soulignons). Si les présentations de l'interprétation marbourgeoise de Kant insistent habituellement sur le primat de la Logique, elles passent généralement sous silence cette ■■■■ co-provenant de la sensibilité et de l'entendement à partir d'une commune racine.

3. *Erkenntnisproblem...*, II, [694-695] (trad. fr., 490-491).

4. *Erkenntnisproblem...*, II, [697] : « Mais, par ailleurs, c'est précisément le rapport à l'intuition qui semble caractériser de façon spécifique le jugement synthétique. [...] La séparation initiale entre intuition et concept se réduit de plus en plus nettement à une pure corrélation logique » (trad. fr., 492-493).

l'objet intuitionnable en général : elle n'est donc pas assimilée à la seule fonction apophantique du jugement en logique formelle, mais se rapporte intrinsèquement au divers de l'intuition ; il y a co-appartenance essentielle de la sensibilité et de l'entendement dans la détermination de l'être de l'objet en général¹. En outre, la division psychologique des facultés, qui oppose réceptivité et spontanéité, est relativisée par l'idée de provenance commune à partir de l'imagination transcendante ; celle-ci subvertit l'opposition par son caractère de spontanéité réceptive : les intuitions pures sont génétiquement produites par l'activité schématisante comme des images unitaires, et les catégories trouvent leur origine dans la synthèse qui construit les purs rapports de temps. La démarche génétique aboutit à dissoudre l'hétérogénéité des pouvoirs dans l'orbe d'une constructivité synthétique plus originaire que l'opposition entre réceptivité et activité ; la division traditionnelle entre Esthétique et Logique est ébranlée, puisque leur thème commun réside dans l'imagination transcendante, comme origine commune à la sensibilité et à l'entendement².

L'OBJECTION HUSSERLIENNE D'ANTHROPOLOGISME
A-T-ELLE PERDU TOUTE VALIDITÉ ?

Ne reste-t-il donc rien de la critique husserlienne du renversement copernicien ? Cette dernière n'atteint-elle dans la pensée kantienne que des traces inessentiels de doctrines traditionnelles issues de la psychologie aristotélicienne des facultés, ou un moment provisoire de son exposition ? Pourtant, rapporter la sensibilité et l'entendement à une commune origine, n'est-ce pas réactiver subrepticement la position fichtéenne, qui refuse

1. *Phänom. Interpretation der KrV*, § 17c.α, GA 25, [209-210] (trad. fr., 197-198), à rapprocher de *Kants Theorie...*, VII, [345-346] (trad. fr., 194).

2. *Kant und das Problem...*, § 31, GA 3, [167] : «L'architectonique de la re-fondation de la métaphysique, à savoir l'articulation en esthétique et logique transcendantales, se laisse-t-elle maintenir à bon droit, si ce qu'elles ont pour thème doit être, au fond, l'imagination transcendante ?» (trad. fr., 223).

toute extériorité radicale au sujet transcendantal et tend à résorber la réceptivité dans la spontanéité productrice ? *Réceptivité et spontanéité peuvent-elles se réduire à des usages dérivés d'un même pouvoir susceptible de se scinder en deux souches ?* Et l'application du principe de réductibilité génétique ne frappe-t-il pas d' inanité la méthode même de réflexion transcendantale, qui suppose l'hétérogénéité fondamentale des sources de connaissance ?

Trois arguments paraissent de nature à limiter la portée de ces reconstructions et à redonner à la critique husserlienne toute sa pertinence.

1 / Sensibilité pure et capacité d'être affecté

Ces deux lectures *confèrent un privilège essentiel à l'élément a priori de la sensibilité vis-à-vis de sa dimension a posteriori* – afin d'en éliminer l'élément matériel (lié à l'affectation) pour n'en conserver que l'élément *formel*, génétiquement reconstituable par le pouvoir de synthèse.

Revenons en effet aux concepts qui expriment la disparité entre sensibilité et entendement. En tant que source de connaissances, la première se caractérise par la fonction de recevoir des représentations (réceptivité des impressions)¹, et ce à partir de la manière dont les objets nous affectent (hétéro-affectibilité)²; en tant que faculté, elle est le moyen par lequel des objets nous sont donnés, c'est-à-dire pouvoir de donation des objets³, et capacité des intuitions, c'est-à-dire de représentations immédiates du singulier⁴; en tant que source originale, capacité ou faculté, elle fournit la *synopsis* du divers de la sensation⁵. Par opposition, l'entendement se définit par la fonction de détermination d'objets pré-donnés par la pensée⁶, de produc-

1. *KrV*, Transz. Logik, Einleitung, A 50/B 74 (trad. fr. DM, 118, AR, 143).

2. *KrV*, Transz. Ästhetik, § 1, A 19/B 33-34 (trad. fr. DM, 87, AR, 117).

3. *KrV*, Transz. Ästhetik, § 1, A 19/B 33 (trad. fr. DM, 87, AR, 117), Transz. Logik, Einleitung, A 50/B 74 (trad. fr. DM, 118, AR, 143).

4. *Fortschritte der Metaphysik*, Ak. XX, 325 (trad. fr., 90).

5. *KrV*, Transz. Analytik, § 14, Transz. Deduktion, A 94 (trad. fr. DM, 156, AR, 175).

6. *KrV*, Transz. Ästhetik, § 1, A 19/B 33 (trad. fr. DM, 87, AR, 117), Transz. Logik, Einleitung, A 50/B 74 (trad. fr. DM, 118, AR, 143).

tion des concepts (représentations générales) par dégagement de caractères communs aux représentations singulières (spontanéité des concepts)¹, de synthèse ou de liaison du divers², de garantie de l'unité et de la validité objective de celle-ci par l'aperception originaire³; enfin, comme source des règles nécessaires de l'opération synthétique, c'est-à-dire la faculté des règles en général⁴.

Or loin d'être univoque, le concept de *réceptivité* par lequel se définit la sensibilité admet une *dualité fondamentale* relative à ses dimensions empirique et pure. D'un côté, en tant que capacité d'être affecté et de recevoir des impressions sensibles, elle est source des sensations (représentations purement subjectives, simples modes de la pensée ne possédant aucune validité objective) : réceptivité des impressions ou *bétéro-affectibilité*. De l'autre, en tant que faculté de se rapporter immédiatement à des objets par des intuitions, elle est ouverture à une extériorité spatio-temporelle, faculté de se laisser donner des objets dans l'espace et le temps : ouverture à des objets sur fond de *spatio-temporalisation*. Corrélativement, l'entendement reçoit une double détermination : celle de spontanéité productrice (capacité active de produire des concepts, et d'opérer des liaisons entre représentations), et de faculté de relation médiate à des objets pré-donnés par la pensée. Or, tant Cohen et Cassirer que Heidegger interprètent l'essence de la sensibilité à partir de sa seule dimension *pure*, reléguant au second plan l'élément *a posteriori* de la sensation pour éliminer tout reste de conceptualité sensualiste. La sensibilité n'étant envisagée chez les premiers que par la contribution qu'elle fournit à la connaissance *a priori* des objets (c'est-à-dire sa fonction méthodique dans la mathématisation et la connaissance nomologique des phénomènes), et non dans l'optique génétique de la naissance du savoir à partir des sensations, ce sont uniquement les intuitions pures qui sont au centre de l'intérêt en tant que fondements de toute mathématisation des grandeurs ; le concept de sensibilité est dès lors scindé du concept

1. *KrV*, Transz. Logik, Einleitung, A 50-51/B 74-75 (trad. fr. DM, 118, AR, 143).

2. *KrV*, Transz. Analytik, § 15, B 129-130 (trad. fr. DM, 157, AR, 197).

3. *KrV*, Transz. Analytik, § 14, Transz. Deduktion, A 94 (trad. fr. DM, 156, AR, 175).

4. *KrV*, Transz. Analytik, Transz. Deduktion, A 126 (trad. fr. DM, 731, AR, 194), Syst. Vorstellung aller synthet. Grundsätze, A 158-159/B 198 (trad. fr. DM, 205, AR, 236), Transz. Dialektik, Einleitung, A 299-302/B 356-359 (trad. fr. DM, 323-325, AR, 333-335).

empiriste de sensation, pour être rapporté aux seules intuitions pures – opération que Cohen appelle « extension du concept de sensibilité »¹. Et si Heidegger fait de la sensibilité le fondement de la finitude humaine, c'est pour en dégager le « concept ontologique, non sensualiste », non relatif aux organes des sens, pas davantage qu'à la spécificité anthropologique des données sensibles (visuelles, tactiles, etc.)².

Ce primat de l'intuition pure sur la sensation engage l'interprétation de l'articulation entre sensibilité et entendement, entre les fonctions de la donation et de la pensée de l'objet. Si en effet la sensibilité est ouverture à des objets spatio-temporels, elle donne alors *déjà* des objets indépendamment des opérations de l'entendement, qui ont seulement pour fonction de les déterminer *a parte post*; elle désigne donc la faculté de faire l'expérience pré-scientifique des objets (exprimée par les « jugements de perception »), par opposition à quoi l'entendement est la faculté de détermination scientifique et le fondement de la validité intersubjective des connaissances subjectives (énoncées dans les « jugements d'expérience »). Sensibilité et entendement en viennent ainsi à désigner *deux modalités de la relation à l'objet, deux usages d'un seul et même pouvoir d'objectivation* – l'un sur le mode de l'*ouverture perceptive*, l'autre sur le mode de la *détermination scientifique*; la disparité de fond entre réceptivité et spontanéité disparaît, au profit d'une complémentarité des usages³. Si en revanche l'essence de la sensibilité est

1. *Kants Theorie...*, II, [200] : « La sensation doit être dépassée, car ce qui est empirique est opposé à l'*a priori*. [...] La critique transcendantale fait subir au concept de sensation une importante et salutaire mutation en séparant sensation et sensibilité [...]. Cette extension du concept de sensibilité est accomplie par la détermination de l'intuition pure » (trad. fr., 187). Le dénigrement du psychologisme génétique d'Aristote, « faux platonisme » centré sur l'origine psychologique des concepts au lieu d'en thématiser la valeur méthodologique, manifeste clairement cette perspective anti-généalogique ([25-26], trad. fr., 65-66).

2. *Kant und das Problem...*, § 5, GA 3, [27] (trad. fr., 87), que l'on rapprochera de COHEN, *Kants Theorie...*, V, [273] : « La sensibilité n'est pas identique aux cinq sens [...]. Elle désigne un moyen de connaissance et, à ce titre, une condition de l'unité de la conscience » (trad. fr., 241).

3. COHEN, *Kants Theorie...*, Einleitung, [93] (trad. fr., 113) : le problème de Kant étant l'élucidation du fondement de la certitude de la science newtonienne de la nature, la fonction proprement transcendantale des catégories réside dans la fondation de la validité de l'objectivation scientifique de la nature pré-donnée. HEIDEGGER, *Phänom. Interpretation der KrV*, § 6b, GA 25, [101] : dans la formule définissant le phénomène comme « objet indéterminé d'une intuition empirique », « "indéterminé" signifie : non pensé, donc non connu, c'est-à-dire non connu au sens de la connaissance physico-mathématique, qui est seule en mesure de déterminer

dégagée à partir de la réceptivité des impressions ou capacité d'être-affecté-par..., sa fonction de donation d'objets ne possède plus le même sens : elle ne signifie plus que la sensibilité suffise seule à donner des objets (sur le mode perceptif ou infra-scientifique), mais qu'elle constitue le fondement nécessaire et minimal de la relation à l'objet, l'indice de l'existence indéterminée d'un objet¹ ; la donation d'*un* objet constant à travers le flux des représentations subjectives présuppose d'emblée (même au niveau perceptif) l'efficace de synthèses qui lient les unes aux autres les représentations successives – notamment celle d'identification du même à travers le changement, grâce à la catégorie de substantialité. Dans cette perspective, réceptivité des affections et spontanéité synthétique constituent certes deux fonctions incomplètes et complémentaires de la relation à l'objet, mais demeurent deux sources *hétérogènes* de la connaissance, irréductibles à une racine commune. L'interprétation de la sensibilité depuis sa dimension sensualiste aboutit donc à la reconnaissance de la facticité irréductible de la réceptivité impressionnelle, qui est la véritable marque de la finitude de l'esprit et suppose l'existence d'un corps organique susceptible d'être affecté. La finitude est par là ramenée à une pré-constitution factice.

2/ *Impossibilité d'une genèse figurative de l'espace*

Concernant les formes pures de la sensibilité, les deux lectures se caractérisent par un *motif généalogique* : il est possible de rendre compte de

“suffisamment” la nature en sa présence subsistante. [...] Les phénomènes, c'est l'étant rencontré dans la connaissance empirique, mais pré-scientifique» (trad. fr., 109). Formule aussitôt corrigée, cependant, par l'idée qu'à l'intuition empirique elle-même appartient une pré-compréhension de son objet, donc une pensée.

1. La production des sensations en nous implique en effet la référence indéterminée à un objet, comme l'affirme déjà le § 11 de la *Dissertatio* : « quatenus sensuales sunt conceptus sive apprehensiones, ceu causata testantur de praesentia objecti, quod contra Idealismum » (en tant que causés, les phénomènes attestent la présence de l'objet) (Ak. II, 397, trad. fr., 101). Dans la même optique, la définition, dans l'Esthétique transcendantale, du phénomène comme « objet indéterminé d'une intuition empirique » (A 20/B 34, trad. fr. DM, 88, AR, 117) ne désigne plus l'objet pré-scientifique non encore déterminé par la science, mais l'objet seulement attesté par la sensation, quoique non identifié par le moyen des synthèses de l'entendement.

la genèse des intuitions pures à partir de formes de la synthèse – synthèses intellectuelles constituant les rapports de succession et de simultanéité pour les néo-kantiens, synthèse figurative de l'imagination pour Heidegger. Dans les deux cas, l'activité de liaison des représentations doit produire par composition (*Zusammensetzung*, autre nom de la synthèse) l'espace et le temps comme images pures des phénomènes, horizons de la donation des objets ; le dualisme des facultés cède la place au monisme d'une unique faculté productrice (entendement ou imagination).

Les deux lectures présupposent que les intuitions pures sont des *tota synthetica*, c'est-à-dire des totalités dont la donation est précédée par celle de leurs parties, et qui sont produites par un acte de synthèse progressive des parties. Or le troisième argument de l'exposition métaphysique de l'espace affirme que l'espace est une représentation intuitive, parce que singulière : ce n'est pas un caractère commun aux différents espaces, ces derniers étant au contraire donnés par délimitation sur fond d'extension infinie ; loin que l'espace puisse être produit par synthèse d'espaces déterminés (*i. e.* de parties pré-données), sa représentation précède celle de tout espace délimité ; c'est un *totum analyticum* dont l'unité précède les parties, et non un *totum syntheticum* dont l'unité résulterait de la synthèse des parties¹. Les intuitions pures ne sont pas donc productibles par la synthèse transcendantale de l'imagination, et la sensibilité possède vis-à-vis de celle-ci une autonomie essentielle : la synthèse imaginative, loin de produire l'espace et le temps, ne peut constituer d'objets que *dans* l'espace et le temps pré-donnés à titre de structures natives du sujet transcendantal².

L'intégration des intuitions pures au schéma génétique de la Logique se réclame en outre de la note du § 26 de la Dédution, où Kant affirme qu'espace et temps ne se réduisent pas à des formes de l'intuition rassemblant le divers (comme c'était exposé dans l'Esthétique), mais sont représentés *a priori* comme des *intuitions formelles* (*formale Anschauungen*) contenant la détermination de l'unité de la représentation, et supposant l'efficace de la

1. Cf. les Réflexions 3789 (Ak. XVII, 293) et 4424-4425 (Ak. XVII, 540-541), traduites par M. Fichant (art. cit., *Philosophie* n° 56, p. 31), et le commentaire de ce dernier.

2. Telle est la thèse de fond magistralement défendue par M. Fichant dans l'article cité.

synthèse¹. En tant qu'éléments tout prêts dans l'esprit, mais ne contenant aucune représentation d'unité, les intuitions pures ne seraient donc pas des formes achevées, mais seulement l'horizon d'offrande possible d'un divers sensible ; seule leur conférerait une unité achevée la synthèse de composition de l'imagination productrice. Peut-on cependant assimiler les intuitions pures aux intuitions formelles, et poser qu'espace et temps doivent être produits comme unités par la synthèse figurative ? Cela demeure fort douteux. Tout d'abord, la note du § 26 sur l'intuition formelle ne parle pas de l'espace comme intuition pure, mais de l'« espace représenté comme *objet* (ainsi qu'il en est réellement besoin en géométrie) » : vu que l'espace comme intuition pure n'est pas un objet, l'espace ainsi objectivé ne désigne pas l'unité tridimensionnelle et infinie de l'espace, mais toute figure géométrique produite comme unité par la méthode génétique (p. ex. le cercle produit par rotation d'un segment autour d'un point). En outre, Kant n'écrit pas de la synthèse figurative qu'elle rend possible l'espace et le temps, mais « tous les *concepts* d'espace et de temps »² : or que désignent ces concepts d'espace et de temps (au pluriel), sinon les différents concepts de figures géométriques pour le premier, et les concepts de succession et de simultanéité pour le second ? Cela signifie que toute configuration déterminée *dans* l'espace et le temps présuppose une synthèse figurative, mais non qu'espace et temps seraient produits par une telle synthèse : il y a synthèse *dans* le temps et l'espace, mais non synthèse *du* temps et *de* l'espace.

La même objection s'adresse à la lecture heideggérienne.

Après avoir distingué image et schème (la première étant une représentation singulière tandis que le second enveloppe la conscience de la règle générale)³, Heidegger montre que tout concept pur enveloppe son application à l'intuition pure, donc a son fondement dans le schème pur, mais aussi que le temps possède le statut d'image pure (*reines Bild*) ou de vue pure

1. *KrV*, B 160 (trad. fr. DM, 179, AR, 215). Cf. *Kants Theorie...*, II, [207] (trad. fr., 191-192), et E. DUFOUR, « Remarques sur la note du paragraphe 26 de l'Analytique transcendantale. Les interprétations de Cohen et Heidegger », *Kant-Studien*, 94/1, 2003, p. 69 *sq.*, dont l'objet est davantage de mettre en évidence l'opposition que les convergences de Cohen et Heidegger.

2. *KrV*, Transz. Analytik, Transz. Deduktion, § 26, B 160 (trad. fr. DM, 179, AR, 215, nous soulignons).

3. *Kant und das Problem...*, §§ 20-21, GA 3, [92-101] (trad. fr., 150-159).

(*reiner Anblick*), c'est-à-dire d'un intuitionné auquel n'appartient aucun élément fourni par la sensation¹. Aussi l'espace et le temps, à titre de « formes de la préformation », de « pures prises en vue » ou d'« horizons de ce qui est empiriquement intuitionnable »², sont-ils configurés par un pouvoir de formation (*Vermögen des Bildens*), à savoir l'imagination comme faculté de « créer une image-(vue) »³. C'est admettre qu'en tant que rassemblement dans l'unité du temps et de l'espace, la *synopsis* des phénomènes est réductible à une image (*Bild*) à son tour reconductible à un *Bilden* formateur ; or si toute figure géométrique se laisse tracer comme image dans l'espace par la *synthesis speciosa*, il est en revanche douteux que l'espace comme totalité possède le statut d'un *Bild* configurable par un *Bilden*, et que la forme de toute mise en forme préalable (*Form der Vorbildung*) soit elle-même intuitionnable comme un quasi-objet.

Enfin, la reconstitution génétique des intuitions pures par la synthèse figurative suppose leur réduction préalable à des structures d'horizon – horizons de l'intuitionnable. *Horizon* a ici le sens de l'*indéfini* : qu'espace et temps soient des horizons, cela signifie (conformément au concept transcendantal de l'infini) que toute grandeur spatiale ou temporelle en admet une plus grande, donc que leur synthèse est inachevable. Tel est bien le cas du temps : interprétées au fil conducteur des *Leçons de métaphysique* – qui analysent la faculté d'imaginer en *facultates formandi, imaginandi et praevidendi* rapportées au temps présent, passé et futur⁴ –, les trois synthèses d'appréhension, reproduction et recognition peuvent être lues comme une genèse synthétique des horizons du présent, du passé et du futur⁵ ; toute synthèse d'objet intra-temporel est alors une délimitation sur l'horizon illimité de la temporalité⁶. Mais qu'en est-il de l'espace ? Curieusement absent du para-

1. *Kant und das Problem...*, § 22, GA 3, [103] (trad. fr., 161).

2. *Kant und das Problem...*, § 28, GA 3, [142-143] (trad. fr., 201).

3. *Kant und das Problem...*, § 26, GA 3, [129] (trad. fr., 187).

4. PÖLITZ, *Kants Vorlesungen über die Metaphysik*, p. 88 (trad. fr. de M. Castillo, *Leçons de métaphysique*, Paris, Librairie générale française, 1993, p. 263). *Kant und das Problem...*, § 32, GA 3, [174-175] (trad. fr., 230). Cf. l'analyse d'A. MAKOWIAK dans *Kant, l'imagination et la question de l'homme* (Grenoble, J. Millon, 2009, p. 49 sq.), qui souligne le caractère producteur de l'imagination, ainsi que la thèse (qu'il enveloppe) d'une préséance de celle-ci vis-à-vis du sensible.

5. *Kant und das Problem...*, § 33, GA 3, [176-188] (trad. fr., 231-243).

6. *KrV*, Transz. Ästhetik, A 32/B 48 (trad. fr. DM, 99, AR, 127).

graphe qui traite de la production des intuitions pures par l'imagination transcendante, il est abordé de manière médiate, à propos de l'enracinement de l'imagination productrice dans la temporalisation du temps (*Zeitigung der Zeit*¹) : que la temporalisation ait un caractère originaire, écrit Heidegger, semble menacé par le fait que l'exposition de la réalité objective des choses, voire du temps lui-même, requiert des intuitions externes² ; la compréhension de la possibilité des objets présuppose donc la « fonction transcendante de l'espace »³. Cela signifie-t-il que le primat du temps soit mis en question, et avec lui la provenance de l'espace depuis le pouvoir configurateur de l'imagination ? Non pas : « l'espace pur n'est pas moins transcendentement enraciné que "le temps" dans l'imagination transcendante »⁴.

Pourtant, considéré comme totalité, l'espace est-il productible par la synthèse figurative ? Alors que cette dernière est toujours *finie*, l'espace est « représenté comme une grandeur *infinie* donnée »⁵ : la donation de l'espace implique une multiplicité de représentations de parties coexistant dans un infini *actuel*, et non seulement *in indefinitum* dans une infinité potentielle ; or cette infinité actuelle ne saurait être composée par une synthèse progressive, puisque celle-ci exigerait un temps infini⁶. L'infinité actuelle de l'espace est le fondement de l'autonomie de l'Esthétique : la division en Esthétique et Logique transcendantales ne saurait être abolie au profit de l'enracinement conjoint des intuitions et concepts purs dans la spontanéité productrice de l'imagination.

1. *Kant und das Problem...*, § 35, GA 3, [196] (trad. fr., 251).

2. *KrV*, Transz. Analytik, Transz. Deduktion, § 24, B 156 (trad. fr. DM, 176, AR, 212) et Syst. Vorstellung aller synthet. Grundsätze, B 291 (trad. fr. DM, 273, AR, 292).

3. *Kant und das Problem...*, § 35, GA 3, [199] (trad. fr., 254).

4. *Ibid.*

5. *KrV*, Transz. Ästhetik, B 39 (trad. fr. DM, 92, AR, 121).

6. Cf. la Réflexion 5897 (Ak. XVIII, 378) citée et traduite par M. Fichant (art. cit., *Philosophie* n° 56, p. 31) : « Ce qui est donné seulement par composition est toujours fini, même si la composition va à l'infini », et le commentaire de M. Fichant, qui va dans le sens de la thèse ici défendue.

3/ *Origine et fonction des facultés*

L'ultime argument en faveur de la division traditionnelle réside dans la distinction entre la *co-appartenance fonctionnelle* et la *co-originarité* des facultés.

Loin d'être un motif propre à Heidegger, la transition de l'une à l'autre constituait déjà un leitmotiv de l'interprétation de Cohen : quitter le point de vue psychologique pour le transcendantal, c'est cesser de s'interroger sur les éléments innés de l'esprit humain, pour thématiser la subordination de chacun au « principe suprême de l'unité de l'expérience » – cette unité constituant la « racine » où « se réunissent les sources de la connaissance », où « s'unissent les deux souches à titre de moyens collaborant à une même fin »¹. De même pour Cassirer : considérées dans leur contribution à l'objectivation, « les deux “facultés” doivent être, d'une façon ou d'une autre, liées dans leur racine effective », c'est-à-dire co-appartenir au principe de l'unité synthétique². Enfin, la lecture heideggérienne se fonde sur la co-appartenance, ou co-originarité entre sensibilité et entendement – c'est-à-dire sur le fait que le penser requiert l'intuition, donc se rapporte au temps (puisque ce dernier est la forme universelle des phénomènes). Cependant, de ce que les catégories n'acquièrent de réalité objective qu'en étant rapportées au divers purement temporel, ou que seuls les schèmes purs puissent leur procurer une image, peut-on déduire que « les concepts purs doivent avoir leur fondement dans des schèmes purs » (*die reinen Begriffe müssen in reinen Schemen gründen*)³, que les catégories ont « leur origine dans l'intuition »⁴ ou que « le concept pur de l'entendement [...] naît de la synthèse imaginative »⁵? Ce n'est possible qu'à condition de souscrire au présupposé suivant : *l'origine d'une structure subjective réside en sa fonction* au sein de la connaissance de l'étant – ou de l'être de l'étant.

1. *Kants Theorie...*, IV, [254] (trad. fr., 227).

2. *Erkenntnisproblem...*, II, [684] (trad. fr., 483).

3. *Kant und das Problem*, § 22, [102] (trad. fr., 160).

4. *Phänom. Interpretation der KrV*, § 17c.α, [211] (trad. fr., 198).

5. *Phänom. Interpretation der KrV*, § 21c, [284] (trad. fr., 256).

Ainsi pour les catégories : leur fonction ne se limite pas à la seule connaissance de l'étant intuitionnable puisque, à titre de pures formes de pensée, elles servent à penser l'objet en général¹. Elles ont ainsi un triple usage possible : l'application immanente aux phénomènes spatio-temporels, la détermination de l'objet de pensée en général, et l'application transcendante aux objets suprasensibles de la *metaphysica specialis*. Ne peut-on par conséquent considérer que l'être purement subjectif des catégories, entendues comme éléments de l'esprit fini, est *préalable* (donc *indifférent*) à ce triple usage possible ? Les structures du sujet fini ne préexistent-elles pas à la diversité de leurs usages possibles ? Pourquoi considérer que l'usage immanent jouit d'un privilège exclusif, au point de constituer l'origine de la structure ?

Or si la faculté pré-constituée précède son usage, le concept même de faculté de connaissance cesse d'être une simple « façon de parler »² ; la division en Esthétique et Logique, de se réduire à une thèse provisoire ou superficielle ; et l'objection husserlienne de facticité anthropologique, d'être une simple clause de style. Comment, dès lors, penser la corrélation entre sujet et objet autrement que comme une fondation du second sur les structures invariantes du premier ?

1. *KrV*, Transz. Analytik, Transz. Deduktion, § 14, A 93/B 125-126 (trad. fr. DM, 154, AR, 174-175).

2. HUSSERL, *Erste Philosophie*, I, Hua VII, 386 (déjà cité) : « On ne saurait prendre les facultés de connaissance, dont Kant fait découler les concepts et principes géométriques et catégoriaux, pour de pures et simples façons de parler, sans rendre inintelligibles les exposés de Kant. »

CHAPITRE V

DÉSUBJECTIVATION DES FACULTÉS TRANSCENDANTALES (I) : SENSIBILITÉ ET ENTENDEMENT

« quand déjà il se moque des facultés de l'âme, quand il dit qu'il n'y a point de pensée d'homme ou de volonté d'homme, mais seulement des hommes pensant et des hommes voulant, ne devance-t-il pas la "psychologie concrète" de ces dernières années ? »

Léon Werth, *Déposition*

« Très tôt, dans sa critique du psychologisme et dans le motif du "retour aux choses mêmes" comme avènement du "vrai positivisme", Husserl invitait à chasser le spectre des facultés de l'âme et tous les vestiges des substantialismes classiques. »

Jacques Derrida,
Introduction à *L'origine de la géométrie*

Comment éviter de présupposer des structures préformées du sujet transcendantal, sur lesquelles devraient se régler celles de tout objet apparaissant ? Comment éviter de procéder comme le faisait Kant, c'est-à-dire de régresser vers les structures *a priori* du sujet et de fonder sur leur invariance l'universalité des catégories de l'objectivité ? Dans une philosophie orientée sur la subjectivité, comment ne pas présupposer le sujet transcendantal doué d'un

système de facultés conçues comme des entités préexistantes, des pouvoirs toujours déjà disponibles qui en constituent par avance l'essence ? Peut-on, à cette fin, s'en remettre uniquement à la multiplicité indéfinie des actes subjectifs, sans tenter de les rassembler en classes et de les rattacher à des dispositions permanentes dont ils procéderaient ? Bref, est-il possible d'élaborer une théorie phénoménologique de la distinction entre sensibilité, entendement et raison qui fasse l'économie du système des facultés transcendantes ?

LA MÉTHODE HUSSERLIENNE : REDÉFINITION, SUR LE PLAN NOÉMATIQUE,
DE LA NOTION NOÉTIQUE D'ABSTRACTION

Le fil conducteur de la critique husserlienne des facultés nous est analogiquement fourni par le geste méthodique qu'il déploie systématiquement concernant les distinctions traditionnelles entre le concret et l'abstrait, l'*a priori* et l'*a posteriori*, le sensible et le catégorial : traditionnellement définies par référence à des pouvoirs subjectifs, ces anciennes distinctions sont désormais *redéfinies au plan des objets mêmes* – donc au niveau *noématique* des corrélats de la conscience, et non plus au plan *noétique* de ses actes. Paradoxalement, au sein même de la doctrine eidétique de la conscience pure, c'est la structure des contenus noématiques qui est primordiale et sert de fil conducteur pour établir les distinctions subjectives correspondantes. Un principe phénoménologique fondamental énonce en effet que c'est l'essence de l'objet qui détermine son mode de donnée – et non, à l'inverse, la structure native du sujet connaissant qui détermine l'essence des objets auxquels il peut avoir accès ; les types essentiels d'objets et les structures qui leur appartiennent impliquent pour le sujet transcendantal des structures régulatrices corrélatives¹. Bref, c'est toujours *l'objet* qui sert de *fil conducteur transcendantal pour cerner l'essence du sujet*².

1. *CM*, § 22, Hua I, 90 : « Tout objet, tout ob-jet en général (y compris immanent) définit une structure régulatrice de l'*ego* transcendantal » (trad. fr., 99).

2. Cf. le titre du § 21 des *Cartesianische Meditationen* : « L'objet intentionnel comme fil conducteur transcendantal [*transzendentaler Leitfaden*] ».

Ainsi en va-t-il tout d'abord pour la distinction entre le concret et l'abstrait. Ce dernier concept était traditionnellement défini par référence à la faculté subjective d'abstraction, comme le résultat de sa mise en œuvre – et ce par opposition au concret, qui en est le point de départ et le matériau de base. Sa définition est désormais affranchie de tout rattachement à un pouvoir subjectif: *concret* et *abstrait* deviennent des caractères structurels des contenus de représentation, c'est-à-dire des noèmes.

Par opposition, la doctrine kantienne de l'abstraction est centrée sur l'acte subjectif d'abstraction, bien davantage que sur le caractère intrinsèquement abstrait des objets de pensée; même là où elle considère ce dernier, c'est avant tout à titre de résultat de l'acte noétique de « faire abstraction de... » – ce qui confère à l'abstraction comme *caractère d'acte* un primat essentiel vis-à-vis de l'*Abstraktheit* comme *caractère de l'objet*.

Revenons à la classification kantienne des représentations en général. La première distinction essentielle oppose les intuitions aux concepts. Les premières se définissent par leur rapport immédiat à l'objet et leur singularité; les seconds, par le caractère *médiat* de leur rapport à l'objet, à savoir la médiation d'un caractère commun à plusieurs objets ou choses¹; la caractéristique formelle du concept réside donc dans sa généralité (sa communauté à une pluralité d'objets). Or, s'agissant des concepts empiriques (dérivés d'intuitions empiriques), cette caractéristique formelle est aussitôt rapportée – en une démarche héritière de l'empirisme de Locke – à son origine subjective, c'est-à-dire aux opérations subjectives qui s'avèrent nécessaires à la production de concepts à partir d'intuitions, de représentations générales à partir de représentations singulières: les actes de l'entendement qui produisent la forme de l'universalité conceptuelle sont la *comparaison*, la *réflexion* et l'*abstraction*. Ainsi, voyant un pin, un saule et un tilleul, j'obtiens le concept d'arbre en comparant ces différentes représentations singulières dans l'unité d'une même conscience pour remarquer leurs différences, puis en faisant abstraction de ces différences (tronc, branches, feuilles, taille, configuration) pour dégager par la réflexion ce

1. *KrV*, Transz. Dialektik, Von den Ideen überhaupt, A 320/B 377 (trad. fr. DM, 337, AR, 346). *Logik*, Doctrine générale des éléments, chap. I, Ak. IX, 89-90 (trad. fr., p. 99).

qu'elles ont de commun¹. L'opérateur subjectif producteur d'universalité conceptuelle réside à la fois dans l'acte négatif d'abstraction et dans l'acte positif de réflexion, puisque c'est en écartant des déterminités différenciantes que l'on obtient réflexivement, à titre de résidu nucléaire, le concept comme représentation contenue en plusieurs intuitions². Aussi les concepts devraient-ils être appelés *abstrayants* (*conceptus abstrahentes*) plutôt qu'*abstraits*, puisque le contenu du concept obtenu au terme du procès logique dépend du nombre de déterminités que l'on a écartées des représentations initiales³. Comment mieux dire que le caractère logique d'abstraction qui appartient au concept se réfère immédiatement à son origine logique *subjective* – c'est-à-dire au pouvoir qu'a le sujet d'écartier des différences entre représentations pour saisir réflexivement leur invariant commun? et que le terme *abstrait* désigne moins le caractère intrinsèquement abstrait d'une représentation (son être-abstrait ou, pour forger un néologisme, son abstractude) que la nature de l'acte qui en produit la forme universelle?

Tout autre est la définition des concepts d'abstrait et de concret dans la troisième *Recherche logique*. L'abstraction, tout comme la concrétude, n'y désigne plus prioritairement un acte ou une faculté productrice, mais une *structure essentielle des contenus objectaux* – laquelle doit évidemment s'attester dans une forme d'évidence qui cependant ne la produit pas, mais ne fait

1. *Logik*, Doctrine générale des éléments, chap. I, § 6, Anmerk. 1, Ak. IX, 95 (trad. fr., 103).

2. Cette thèse doit, certes, être affinée en posant la question de la hiérarchie entre ces deux actes : quelle est l'importance respective, dans la production du concept, de l'acte négatif de faire abstraction et de l'acte positif de réflexion sur l'unité? Est-ce la visée anticipative de caractéristiques communes qui exige de faire abstraction des différences, ou cette abstraction qui permet par élimination d'obtenir l'invariant conceptuel? Dans la Remarque 1 au § 6, à propos du concept d'arbre, la réflexion intervient en seconde position, avant l'acte d'abstraction : la réflexion sur l'unité semble donc être la condition de possibilité de l'élimination des différences inessentiels (Ak. IX, 95, trad. fr., 103). Dans la Remarque 3, Kant écrit expressément qu'entendue négativement, l'abstraction « ne *fait naître* aucun concept », mais ne fait que le parachever *après* l'acte de réflexion en en précisant les limites (Ak. IX, 95, trad. fr., 104). C'est pourquoi Heidegger accorde à la réflexion le statut de fonction logique fondamentale : car la prise en vue préalable d'une unité par la réflexion fixe à la fois le point de vue de la comparaison et la norme permettant l'élimination des différences (cf. *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, § 18by, GA 25, [229-233], trad. fr., 212-216, et *Kant und das Problem der Metaphysik*, § 11, GA 3, [52-53], trad. fr., 111-113).

3. *Logik*, Doctrine générale des éléments, chap. I, § 6, Anmerk. 2, Ak. IX, 95 (trad. fr., 104).

que la révéler. Le caractère abstrait d'un contenu représenté s'identifie en effet à son être-dépendant ou non-autonome (*unselbständig*), qui s'atteste dans l'impossibilité d'être représenté séparément; le caractère concret, à son être-indépendant, autonome ou auto-stant (*selbständig*), qui s'atteste dans la possibilité d'être représenté séparément¹. Ainsi la couleur est-elle un *abstractum*, un contenu intrinsèquement dépendant de l'étendue, vu qu'elle n'est pas représentable séparément de l'étendue qu'elle remplit et qu'elle est affectée par la modification de cette dernière (réduisons l'étendue jusqu'à l'abolir, la couleur disparaît); de même, l'intensité d'un son n'est pas représentable de façon indépendante, séparément de la qualité sonore elle-même, la suppression de cette dernière entraînant celle de l'intensité². En revanche, une tête de cheval imaginée est un *concretum* puisque, même si elle apparaît sur fond d'un arrière-plan objectif, ce dernier peut être supprimé en imagination sans que cette suppression altère la tête de cheval elle-même: celle-ci peut donc être représentée de façon séparée, indépendamment de la variation du contexte ou de l'horizon externe des objets donnés³.

Quel est le point central de ces célèbres analyses inspirées de Berkeley, Hume et Stumpf? C'est de définir la différence entre l'abstrait et le concret sans « aucune référence à la conscience [*keiner Rückbeziehung auf das Bewusstsein*], par exemple à des différences inhérentes à la "manière de représenter" »⁴. N'est-ce pourtant pas là une thèse tout à fait paradoxale? La méthode phénoménologique ne doit-elle pas précisément consister à faire retour des structures de l'objet aux modes de donnée *subjectifs* en lesquelles elles s'attestent?

Précisons. L'absence de référence à la conscience n'exige pas de faire totalement abstraction des modes de conscience – bien au contraire, les caractères d'*abstractum* et de *concretum* se dévoilent bien dans certaines modalités de la conscience –, mais de ne pas considérer les structures ontologiques comme étant *produites* par les actes de la conscience. Ainsi

1. *LU*, III. Unt., § 2, Hua XIX/1, 233 (trad. fr., *RL*, II/2, 11).

2. *LU*, III. Unt., § 4, Hua XIX/1, 235-237 (trad. fr., *RL*, II/2, 12-15).

3. *LU*, III. Unt., § 5, Hua XIX/1, 238-239 (trad. fr., *RL*, II/2, 16-17).

4. *LU*, III. Unt., § 5, Hua XIX/1, 240 (trad. fr., *RL*, II/2, 18).

l'inséparabilité (*Unlostrennbarkeit*) vis-à-vis de l'extension, qui est inhérente à la couleur, n'est pas le produit d'un acte subjectif d'attention qui consisterait à se focaliser exclusivement sur celle-ci, à la « remarquer pour elle-même » ou à la « représenter pour elle-même » ; c'est au contraire une propriété *objective*, eidétique et intrinsèque de la couleur même, entendue comme une qualité de l'objet ou comme un contenu représenté¹.

L'argument essentiel qui fonde cette thèse est le suivant. L'acte de fixer son attention sur... peut tout aussi bien se diriger sur un contenu dépendant (p. ex. une qualité comme la couleur, ou une relation comme la contiguïté spatiale) que sur un contenu indépendant (p. ex. une tête de cheval)² ; l'acte de remarquer pour soi-même est donc indifférent à la nature des contenus qu'il isole du contexte, et ne fonde aucune distinction structurelle entre ces contenus. Aussi n'est-ce pas l'origine subjective – l'acte subjectif producteur – qui peut fonder la distinction entre le concret et l'abstrait. La démarche husserlienne consiste au contraire à interroger la possibilité de l'acte subjectif de représenter ou non séparément l'objet, et à régresser vers ses *conditions de possibilité* en tant qu'elles résident *dans la nature du contenu lui-même*. S'il est radicalement impossible de dissocier la couleur de l'étendue, ou l'intensité, du son, c'est que l'essence intrinsèque de couleur (resp., d'intensité) comporte un moment structural d'hétéronomie vis-à-vis de l'étendue (resp., du son) ; s'il est en revanche possible de dissocier la tête de cheval de son entourage et de la représenter séparément, c'est que son essence intrinsèque n'enveloppe aucune relation de dépendance vis-à-vis d'autres contenus³. En règle générale, l'essence intrinsèque d'un contenu objectal possède des caractéristiques structurales en vertu desquelles il est

1. Tel est bien le sens du concept d'objectif (*objektiv*) dans la notion d'une « définition objective de l'inséparabilité » : il s'agit d'une séparabilité fondée sur la nature même des contenus objectaux, et non sur les actes de conscience (*LU*, III. Unt., § 5, Hua XIX/1, 238, trad. fr., *RL*, II/2, 17).

2. *LU*, III. Unt., § 6, Hua XIX/1, 240-241 (trad. fr., *RL*, II/2, 19-20).

3. *LU*, III. Unt., § 5, Hua XIX/1, 239 : « Séparabilité signifie seulement [...] : dans la "nature" du contenu lui-même, en son essence idéale [*ideales Wesen*], n'est fondée aucune dépendance à l'égard d'autres contenus » (trad. fr., *RL*, II/2, 17). Et § 7, Hua XIX/1, 244 : « Le "ne-pouvoir-exister-pour-soi" d'une partie dépendante signifie par conséquent qu'il existe une loi eidétique selon laquelle l'existence d'un contenu de l'espèce pure de cette partie (p. ex. de l'espèce "couleur", "forme") présuppose absolument l'existence de contenus de certaines espèces correspondantes » (trad. fr., *RL*, II/2, 23).

ou non dépendant d'autres contenus, indifférent ou non à tous les autres contenus. *Abstrait* et *concret* désignent donc des *propriétés structurales (ontologiques) des contenus noématiques*. Celles-ci résultent de la réévaluation des notions ontologiques traditionnelles de substance et de mode, désormais transposées au plan des purs contenus représentés : le *concretum* se caractérise par l'être-par-soi, l'*abstractum* par l'être-par-autre-chose. Ou encore, elles s'ensuivent de la transposition, sur ce plan, des critères logiques par lesquels s'opposent pour Frege objets et concepts : le *concretum* se définit en effet par l'absence de besoin d'être complété, et l'*abstractum*, par le besoin d'un complément (*Ergänzungsbedürftigkeit*) – la prédestination à être une partie d'un contenu plus large¹.

Le centre de ces analyses réside dans les concepts de possibilité et d'impossibilité, de pouvoir et ne-pas-pouvoir : le caractère abstrait d'une qualité se manifeste par l'impossibilité subjective de le détacher et de le représenter isolément, le caractère concret, par cette possibilité même. N'y a-t-il pas là retour au subjectif, à l'absolu d'une expérience interne de la conscience que l'on ne peut que constater et qu'aucune légalité rationnelle objective ne justifie ? Comme l'écrit Cavallès,

Le fondement de toute nécessité est ce « je ne peux autrement » de la variation eidétique qui, si légitime soit-il, est une abdication de la pensée².

Cette critique est-elle légitime ? Y a-t-il là une « référence au primat de la conscience »³ qui ramènerait subrepticement à la position kantienne, à savoir à « l'absolu d'une conscience dont la présence et la structure essentielle – ce qu'est la conscience en soi – sont un irréductible qu'aucun contenu rationnel ne définit »⁴ ?

Absolument pas. Certes le pouvoir et le ne-pas-pouvoir désignent la possibilité et l'impossibilité, pour le sujet, d'effectuer certains actes de représentation séparée. Mais ces derniers sont dépourvus de toute fonction

1. *LU*, III, § 7, Hua XIX/1, 244 (trad. fr., *RL*, II/2, 23).

2. CAVAILLÈS, *Sur la logique et la théorie de la science*, Paris, PUF, 1947, rééd. Vrin, 1976, p. 77 (*Œuvres complètes de philosophie des sciences*, Paris, Hermann, 1994, p. 559).

3. *Ibid.*, p. 55 (*O. C.*, 537).

4. *Ibid.*, p. 2 (*O. C.*, 484).

productrice, et affranchis vis-à-vis de tout caractère subjectif comme de toute référence à des facultés permanentes.

D'une part, l'impossibilité de se représenter séparément la couleur rouge d'une tache n'en *produit* pas l'être-abstrait, pas plus que la possibilité de se représenter séparément la tête de cheval n'en produit la concrétude. Elles ne font que les *révéler* : l'impossibilité et la possibilité de représentation isolée ne possèdent que la fonction de manifestation d'une essence structurale qui appartient intrinsèquement aux contenus ; c'est le ne-pouvoir-*être*-séparément de l'objet qui, à titre d'essence structurale, fonde le ne-pouvoir-*être-représenté*-séparément, et s'atteste en une telle conscience d'impossibilité. L'impossibilité *ontologique* fonde l'impossibilité *noétique* et en constitue la *ratio essendi* ; inversement, la seconde manifeste la première et en constitue la *ratio cognoscendi*.

D'autre part, possibilité et impossibilité ne se réfèrent ici à aucune capacité et incapacité purement subjectives, enracinées dans des facultés qui seraient inhérentes à la constitution du sujet ; la possibilité et l'impossibilité de désimaginer le contexte d'un contenu ne tiennent pas à des capacités ou incapacités subjectives préexistantes. Elles consistent à prendre conscience d'une légalité idéale qui appartient à la structure même des contenus noématiques ; il ne s'agit pas de la possibilité ni de l'impossibilité subjectives d'une forme de conscience, mais la conscience d'une possibilité ou d'une impossibilité *objective*, fondée dans la structure de l'objet¹.

Le geste de Husserl consiste donc à opérer une *désobjectivation radicale des notions traditionnelles de concret et d'abstrait*, dont les trois moments essentiels sont les suivants : redéfinition de ces notions au niveau de la structure des contenus noématiques ; abstraction de toute référence à une pré-constitution du sujet et à ses facultés ; enfin, suppression de tout caractère producteur des actes subjectifs, qui n'ont désormais pour fonction que d'attester les structures noématiques.

1. *LU*, III, Unt. § 7, Hua XIX/1, 242-243 (trad. fr., *RL*, 2/II, 21-22). TRẦN-DỨC-THAO a dit l'essentiel en écrivant que Husserl passe de l'*impossibilité d'une conscience* (purement subjective) à une *conscience d'impossibilité* (objective) – *Phénoménologie et matérialisme dialectique*, Éd. Minh-Tân, 1951, rééd. Gordon & Breach, 1971 puis 1992, p. 26.

REDÉFINITION, SUR LE PLAN NOÉMATIQUE, DES NOTIONS
D'*A PRIORI* ET D'*A POSTERIORI*

Il en va de même de la distinction entre *a priori* et *a posteriori* : elle est désormais affranchie de toute distinction entre réceptivité et spontanéité, entre faculté réceptive (la capacité d'être affecté par..., de recevoir des impressions sensibles) et faculté productrice (capacité de mise en forme ou de rassemblement des impressions dans les formes *a priori* de l'espace et du temps, et capacité de liaison ou synthèse de représentations singulières conforme à une règle). L'*a posteriori* cesse de s'identifier à la réceptivité des impressions, et l'*a priori*, à des structures toutes prêtes dans l'esprit et précédant la donation des objets.

Husserl reproche en effet à Kant d'avoir manqué le « véritable concept de l'*a priori* », celui de « la nécessité eidétique et de l'universalité eidétique absolument données dans l'intuition d'essence »¹. Pourquoi cela ? La nécessité et l'universalité sans exception ne constituent-elles pas, pour Kant, la *définition* même de l'apriorité ? Kant n'est-il pas tout aussi éloigné que Husserl de tout subjectivisme et de toute subjectivation de l'*a priori*, puisque ce dernier concept enveloppe pour lui la nécessité objective d'une loi ? Nécessité et universalité ne sont-elles pas précisément quelque chose qui s'impose au sujet comme un absolu *vis-à-vis*, qu'il lui est impossible de modifier mais qu'il peut seulement appréhender ?

Cernons de plus près la critique husserlienne. Nécessité et universalité ne sont pas pour Kant la *définition* de l'*a priori*, mais seulement les *critères* ou *marques distinctives* (*Kennzeichen*) :

Kant dit : la nécessité et l'universalité sans exception seraient les « critères » de l'*a priori*. « Critères » : elles sont les critères de l'origine dans la pure subjectivité [*Kennzeichen des Ursprungs in der reinen Subjektivität*], pour autant que celle-ci n'est pas

1. *Erste Philosophie*, I, Hua VII, 402. Cf. le chap. II.

affectée du dehors dans la sensation. Tout cela, c'est de la construction psychologico-transcendantale¹.

Erreur fondamentale, donc : la nécessité comme « critère » de l'*a priori* [*Notwendigkeit als « Kennzeichen des Apriori »*]².

Qu'est-ce à dire ? En quoi cette critériologie de l'*a priori* en implique-t-elle la subjectivation ?

La définition kantienne de l'apriorité d'une connaissance est donnée dans la section I de l'Introduction de la *Critique* : indépendance absolue à l'égard de l'expérience³. Or, vu que tout élément empirique provient des affections sensibles provoquées dans le sujet par une cause extérieure, l'*a priori* est ce qui, par contraste, n'est pas issu d'une telle affection depuis le dehors, mais a sa source dans la subjectivité elle-même – à savoir dans ses formes invariantes. La définition de l'apriorité s'inscrit donc dans la problématique de la *source*, ou de l'*origine des connaissances* : montrer qu'une représentation est *a priori*, c'est montrer par la réflexion que sa source n'est pas extérieure au sujet, donc établir qu'elle a son origine dans la forme subjective d'une faculté. Nécessité et universalité sans exception n'interviennent que dans un second temps (section II), et ce non dans le cadre d'une évidence donatrice de l'*a priori*, mais uniquement à titre de critères permettant de reconnaître le caractère non empirique d'une connaissance : elles demeurent subordonnées à la problématique de la source des connaissances, ainsi qu'au projet de démonstration de leur origine purement subjective.

Or le véritable concept de l'*a priori* ne s'inscrit pas dans la problématique de l'origine des représentations, ni dans la dichotomie entre origines extrinsèque et intrinsèque, empirique et subjective-formelle :

Non ! Le véritable *a priori* n'a strictement rien à voir avec la question de savoir si le sujet est affecté ou non, ni avec celle de savoir s'il a des facultés ou non [*mit der Frage, ob das Subjekt affiziert ist oder nicht, ob es Vermögen hat oder nicht, gar nichts zu tun*]⁴.

1. *Erste Philosophie*, I, Hua VII, 402.

2. *Ibid.*, 357. Husserl se réfère à la section II de l'Introduction de la *Critique de la raison pure* : « Nécessité et universalité rigoureuse sont donc des critères certains d'une connaissance *a priori* [*sichere Kennzeichen einer Erkenntnis a priori*] » (*KrV*, Einleitung, II, B 4).

3. *KrV*, Einleitung, B 2-3.

4. *Erste Philosophie*, I, Hua VII, 402.

Il y a chez Kant une confusion entre le concept véritable de l'apriorité et la question de l'origine des connaissances – qu'il faut pourtant dissocier radicalement : car l'apriorité ne s'inscrit pas au sein de la question de leur *origine*, mais de leur *validité*.

L'on pourrait au premier abord estimer dénuée d'objet la critique husserlienne. L'interprétation cohénienne de la première *Critique* n'a-t-elle pas en effet dédouané la pensée kantienne de toute confusion entre apriorité et innéité, et explicité le véritable sens de la première comme résidant en la validité inconditionnée, nécessaire et universelle¹ ? Le néo-kantisme n'a-t-il pas ensuite accordé une place primordiale au concept de validité (*Geltung*), et ce jusqu'à lui faire désigner le règne méta-ontologique des vérités, par opposition à tout domaine ontique² – y compris celui de structures prétendument natives du sujet transcendantal ?

Quelques exemples suffisent cependant à mettre en évidence l'absolue nécessité de dissocier les questions respectives de la validité et de l'origine transcendantale des connaissances.

Le premier relève de la sphère pratique. Dans un texte publié en appendice aux *Leçons sur l'éthique*, Husserl s'interroge sur le statut des vérités pratiques telles que les conçoit Kant. Ce dernier les définit comme des règles qui « peuvent être reconnues comme valides par tout être rationnel en général [*für jedes Vernunftwesen überhaupt als gültig erkannt wird*] », c'est-à-dire douées de validité universelle relativement à la raison – et ce par opposition à « la maxime dont le sujet se fait une règle valide pour soi-même », à laquelle ne revient qu'une validité singulière, subjective-relative. Or, pour Kant une proposition est valide pour tout être rationnel en général « si elle a son fondement dans ce qui caractérise l'être rationnel comme tel, c'est-à-dire la raison »³. Le problème de la *validité* des lois pratiques *pour tout être*

1. H. COHEN, *Kants Theorie der Erfahrung*, Einleitung, [104], I, [136], II, [185], V, [274] et [279-284], VI, [328-331] (trad. fr., 120, 142, 177, 242, 246-249 et 281-283). Cf. le chap. III.

2. Cf. E. LASK, *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1911/1913, p. 7 *sq.* (trad. fr. de J.-F. Courtine, M. de Launay, P. Quesne et nous-même, *La logique de la philosophie et la doctrine des catégories*, Paris, Vrin, 2002, p. 35 *sq.*).

3. *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre* [*Leçons sur l'éthique et la théorie de la valeur*], *Ergänzende Texte*, Text Nr 3, « Kritik der kantischen Ethik » [« Critique de l'éthique kantienne »], Hua XXVIII, 402.

rationnel est ainsi replié sur celui de leur *origine purement rationnelle*. Une telle identification est-elle légitime ? Husserl en interroge la validité en la transposant au plan théorétique : s'il est exact que toute proposition vraie vaut, et peut être connue par tout être doué de raison, « peut-on pour autant affirmer que toute vérité ait sa source dans la raison pure [*hat jede Wahrheit ihre Quelle in der reinen Vernunft*] »¹ ? La *validité rationnelle* d'une proposition (ou d'une loi) est-elle identique à son *origine purement rationnelle* ?

Absolument pas ! Des vérités purement rationnelles (c'est-à-dire portant sur des essences et ayant une validité pour tout être doué de raison) peuvent néanmoins avoir leur fondement dans la sphère des représentations sensibles ; tel est notamment le cas des vérités sensibles matérielles, qui concernent la matière sensible des représentations. Par exemple, le fait que le gris soit sur l'échelle chromatique une qualité intermédiaire entre le noir et le blanc, et non entre le rouge et le vert, est une vérité *a priori* ; il en est de même de la proposition selon laquelle trois sons de hauteur distincte se laissent nécessairement hiérarchiser selon un ordre fixe, où la hauteur de l'un occupe une place intermédiaire entre celle des deux autres ; de même encore pour la loi selon laquelle la couleur est nécessairement liée à une étendue². À l'inverse des vérités purement arithmétiques – qui ne contiennent aucune matière sensible déterminée et ne se réfèrent qu'à des sphères d'objets indéterminées –, les vérités matérielles n'ont pas leur fondement exclusif dans l'essence pure de la raison, car « elles se réfèrent à une matière de connaissance [*Erkenntnis materie*] » déterminée, et se rapportent à des contenus sensibles qui ne peuvent être donnés que sur le fondement d'impressions sensorielles³. Elles ne sont donc accessibles qu'à des êtres doués du sens de la vue ou de l'ouïe, et non à des aveugles, des daltoniens ou des sourds, et supposent ainsi l'affectabilité du sujet par des impressions sensibles venues du dehors. Pourtant, elles possèdent bien une *validité a priori* : celle qui appartient en général aux relations entre essences de contenus sensibles, lesquelles sont accessibles à une intuition

1. *Vorlesungen über Ethik...*, Hua XXVIII, 403.

2. *Vorlesungen über Ethik...*, Hua XXVIII, 403.

3. *Vorlesungen über Ethik...*, Hua XXVIII, 403.

des généralités d'essence. Bref, de telles vérités ont leur source dans des affections sensibles, mais possèdent une validité pour tout être rationnel.

S'atteste ainsi l'existence d'une sphère de validité *a priori* fondée sur des représentations sensibles, ce qui suffit pour dissocier les questions de la *validité* et de l'*origine rationnelles*, du *caractère a priori* et de la *source dans une faculté subjective*. Cette sphère est constituée par l'ensemble des connexions entre les essences de contenus noématiques – lesquelles sont absolument nécessaires, tout en étant douées d'une contingence relative, puisqu'elles se réfèrent à une matière sensible qui n'a pas sa source dans la raison et n'est pas donnée à tout être rationnel en général. L'apriorité se révèle dans la conscience de validité nécessaire d'une relation entre des essences – et ce, que leur nature ou leur fondement soit par ailleurs purement rationnel *ou* sensible –, et non dans la preuve de l'origine dans une faculté subjective ; le caractère *a priori* désigne une forme de validité qui appartient à certains contenus noématiques, et non le fait d'avoir son origine dans la pure forme d'une faculté noétique. Les concepts d'*a priori* et d'*a posteriori* se définissent désormais au niveau noématique (celui des relations entre contenus objectaux), et non plus au plan transcendantal de leur origine dans la raison (entendue comme faculté subjective) :

L'objectivité de la validité [*Objektivität der Geltung*] qui constitue la vérité d'une norme vraie – comme de toute autre proposition vraie – est certes le fait de s'imposer à tout être rationnel en général [*Verbindlichkeit für jeden Vernünftigen überhaupt*] ; mais cela n'implique nullement que l'origine de la norme réside dans la raison pure pensée comme une faculté propre, séparée de la sensibilité et des autres facultés [*als ein eigenes, von der Sinnlichkeit und allen anderen Vermögen getrenntes Vermögen*]¹.

À ce geste de désubjectivation, l'on pourrait objecter que la validité *a priori* des connexions eidétiques ne se manifeste qu'à un acte subjectif (celui de l'intuition eidétique), et que son effectuation présuppose dans le sujet la faculté constante d'accomplissement d'une telle intuition – faculté à laquelle on peut donner le nom de « raison ». La définition prétendument objective de l'*a priori* continuerait donc de se référer (fût-ce implicitement)

1. *Vorlesungen über Ethik...*, Hua XXVIII, 404.

aux capacités constitutives du sujet transcendantal, ce qui redonnerait au subjectivisme kantien toute sa validité. Qu'en est-il ?

Le rapport entre un *acte* et la *faculté* de l'accomplir est identique au rapport entre *actualité* et *potentialité*. Dire que le fondement de l'acte se trouve dans sa possibilité peut conduire à hypostasier cette dernière, et à l'assimiler à une faculté permanente qui préexisterait dans le sujet aux actes eux-mêmes – comme une sorte de puissance dont ils seraient l'actualisation. Or quel est ici le statut de la possibilité de l'intuition eidétique ? S'agit-il d'un pouvoir qui résiderait dans la constitution native de tout sujet transcendantal ? Nullement ! Ce qui est premier, c'est la validité d'une relation eidétique entre des contenus ; cette dernière implique la possibilité idéale de son intuition par un sujet quelconque, sans pour autant présupposer que tel ou tel sujet réel puisse la connaître avec évidence. Ainsi, une théorie mathématique complexe est certes intuitionnable *idealiter*, mais ne peut être connue *realiter* par un sujet insuffisamment préparé sur le plan théorique¹ ; de même, la relation sérielle entre le blanc, le gris et le noir est intuitionnable *idealiter*, mais demeure inaccessible à un aveugle de naissance. Il faut donc dissocier la *possibilité réelle* et la *possibilité idéale* d'intuition eidétique². En droit, toute relation (ou loi eidétique), en tant que douée de validité *a priori*, est intuitionnable par tout sujet – ce qui signifie que sa validité *a priori* a pour corrélat noétique la donation dans l'intuition d'essence. Mais cela n'implique pas pour autant que tout sujet possède *de facto* le pouvoir réel d'accomplir un tel acte. La possibilité d'intuition eidétique n'est donc pas un pouvoir qui résiderait de façon permanente dans le sujet, et demeurerait constamment susceptible d'actualisation ; ce n'est qu'une possibilité noétique idéale, qui se réduit à un simple corrélat de la validité *a priori* définie au plan noématique. Le concept objectif d'*a priori* ne présuppose par conséquent aucune faculté subjective d'intuition de l'*a*

1. *Vorlesungen über Ethik...*, Hua XXVIII, 404.

2. *Vorlesungen über Ethik...*, Hua XXVIII, 404 : « De telles *possibilités* [Möglichkeiten] subsistent à titre de possibilités idéales, non de possibilités physiques. [...] La possibilité idéale subsiste cependant, pour autant que je puis penser ma raison (la mienne, qui est limitée et faible) de manière idéalisée. » Par le terme de *possibilité physique* (*physische Möglichkeit*), Husserl entend évidemment les possibilités réelles, effectivement accessibles ou actualisables par le « je peux » du sujet concret.

priori, assimilable à une entité préexistant dans la conformation cognitive du sujet.

REDÉFINITION DE LA DISTINCTION ENTRE SENSIBILITÉ ET ENTENDEMENT :
DISTINCTION ENTRE DES TYPES D'OBJETS, NON ENTRE DES FACULTÉS

Cette méthode de désubjectivation de concepts et distinctions qui appartenaient traditionnellement à la sphère subjective-noétique des actes et facultés, s'applique de façon analogue à la distinction entre sensibilité et entendement.

1/ La relation de fondation ; synthèses continue et discrète

Dans la pensée transcendentale kantienne, sensibilité et entendement désignent en effet des facultés irréductibles : les pouvoirs respectifs de la réceptivité (le se-laisser-donner un objet ou le se-laisser-affecter-par...) et de la spontanéité (la capacité de produire de l'unité synthétique à partir de représentations singulières, ou de produire des concepts en dégageant des caractères communs à plusieurs intuitions). Or dès les *Recherches logiques*, le geste essentiel de Husserl est d'*affranchir l'opposition entre le sensible et l'intellectuel vis-à-vis de la distinction entre sensibilité et entendement*, entendus comme capacités constitutives du sujet. Les notions opposées ne sont d'ailleurs plus celles de sensibilité et d'entendement, mais du *sensible* et du *catégorial*. Tel est l'enjeu central des paragraphes 46 à 48 de la Sixième Recherche : réélaborer la distinction entre le sensible et l'intellectuel, en la concevant prioritairement comme une différence d'ordre *noématique* entre des types d'objets, qui se reflète et s'atteste dans la structure intrinsèque de leur mode de donnée, d'évidence et de constitution – et ce, abstraction faite de

toute hypothèse transcendante concernant la sensibilité et l'entendement comme facultés subjectives. *Sensible* et *catégorial* ne désignent plus prioritairement des pouvoirs subjectifs, mais des classes d'objets ; c'est seulement à titre corrélatif et second qu'ils renvoient à des *modalités d'évidence* ou à des *types de constitution* prescrits par ces classes.

Le principe de la distinction entre ces types d'objets réside dans la relation de *fondation* (*Fundierung*). Cette relation est définie par Husserl dans la Troisième Recherche dans le cadre formel de la théorie méréologique des touts et parties et de leurs formes de connexion : un contenu *a* est dit fondé (*fundiert*) sur un contenu *m* si, en vertu d'une loi d'essence, *a* ne peut exister qu'au sein d'une unité englobante où il est relié à un *m* – c'est-à-dire si cet *a* a besoin d'être complété par un *m* (*ergänzungsbedürftig durch ein m*)¹. Cette relation purement formelle trouve de multiples domaines d'application : une couleur perçue ne peut exister seule ou pour soi, mais seulement au sein d'une surface colorée où elle est complétée par la surface elle-même² ; de même, chaque acte partiel d'une relation intentionnelle unitaire à l'objet se combine avec d'autres actes partiels au sein d'une relation intentionnelle globale qui se réfère à un même objet³ – p. ex., la perception différentielle de chaque face d'une table s'intègre au tout qu'est la perception de cette table elle-même ; ou la position du sujet d'une prédication entre comme élément au sein de l'acte global de prédication, où il est complété par la visée du prédicat et de la liaison entre sujet et prédicat⁴ ; ou encore, la joie suscitée par un état de choses n'est pas par elle-même un contenu auto-subsistant, mais elle requiert l'acte de jugement en lequel se constitue l'état de choses, avec lequel elle forme une unité concrète⁵. La relation formelle de fondation d'un contenu sur un autre est donc strictement équivalente à celle d'*Unselbständigkeit* (dépendance, absence d'autonomie ou d'auto-subsistance) ou de l'*Ergänzungsbedürftigkeit* par un autre – c'est-à-dire du besoin d'être complété par cet autre pour former une

1. *LU*, III. Unt., § 14, Hua XIX/1, 267 (trad. fr., *RL*, II/2, 45).

2. *LU*, III. Unt., §§ 4 et 9, Hua XIX/1, 234-237 et 248-251 (trad. fr., 12-16 et 29-31).

3. *LU*, V. Unt., § 18, Hua XIX/1, 417 (trad. fr., *RL*, II/2, 208).

4. *Ibid.*, 418 (trad. fr., 209).

5. *Ibid.*, 418-419 (trad. fr., *RL*, II/2, 210).

unité indépendante. Et cette relation peut être de fondation unilatérale (*einseitig*) ou réciproque (*gegenseitig, wechselseitig*), asymétrique ou symétrique, selon que le complément requiert ou non, à son tour, le contenu qu'il complète pour former une unité indépendante – ainsi la fondation entre couleur et étendue est-elle réciproque, dans la mesure où si nulle couleur n'existe sans étendue, à l'inverse nulle étendue ne subsiste sans une certaine couleur¹.

C'est en ce sens rigoureux de la relation formelle et unilatérale de requête d'un complément que les objets sensibles sont les objets fondateurs, originaires ou primitifs vis-à-vis de la relation de fondation ; les objets intellectuels sont les objets fondés (dans une gradation des niveaux de fondation). Et la relation noématique de fondation entre les objets de différents niveaux se reflète et se manifeste dans la relation noétique correspondante – à savoir la fondation entre les actes qui les donnent ou les constituent :

Nous pourrions donc caractériser les objets sensibles, ou *réals*, comme étant des *objets relevant du niveau inférieur d'intuition possible*, et les objets *catégoriaux* ou idéaux, comme étant des *objets relevant des niveaux supérieurs*. [...] l'objet [sensible] est également un objet *immédiatement donné* [unmittelbar gegebener *Gegenstand*], au sens où, en tant qu'il est cet objet perçu avec cette teneur objectale déterminée, il *ne se constitue pas* dans des actes de mise en relation, de liaison, ou dans des actes articulés de quelque autre manière – *actes qui sont FONDÉS sur d'autres actes, qui amènent à la perception des objets d'espèce différente*. Dans la perception, les objets sensibles sont là *en un seul niveau d'actes* [in einer Aktstufe da] ; ils ne sont pas soumis à la nécessité de devoir se constituer de manière multi-radiale [*vielstrahlig*] dans des actes de niveau supérieur – actes qui constituent leurs objets par la médiation d'autres objets, déjà constitués pour eux-mêmes dans d'autres actes².

La lecture de ce passage invite de prime abord à entendre la relation de fondation en un sens prioritairement *noétique*, interne à la sphère des actes, et à réduire la fondation noématique entre niveaux d'objets à un simple

1. *LU*, III. Unt., § 16, Hua XIX/1, 270-271 (trad. fr., *RL*, II/2, 49).

2. *LU*, VI. Unt., § 46, Hua XIX/2, 674 (trad. fr., *RL*, III, 178-179). Contrairement à ce qu'indique la traduction française (au demeurant excellente), Husserl n'emploie pas encore ici le terme *Schicht* (couche, strate), mais uniquement ceux de *Stufe* (degré, niveau) et *Strahl* (rayon) ; sa terminologie s'infléchit ultérieurement, laissant prédominer les termes de strate et stratification sur ceux de niveau et de fondation, sans cependant que le sens soit foncièrement modifié.

reflet objectal de la première. Si, prise en un sens générique indifférent à la différence entre le sensible et l'intellectuel, toute perception donne son objet de manière *directe* – caractère par lequel Kant définissait l'intuition –, l'opposition primordiale sépare alors deux types d'actes. D'un côté, l'on trouve l'acte de perception sensible : celui-ci constitue son objet de façon simple [*in schlichter Weise*], en un seul niveau d'actes, sans présupposer d'objets préalablement constitués, de pluralité de rayons intentionnels dirigés sur de tels objets, ni de synthèse finale donatrice d'un nouvel objet qui articule les multiples rayons intentionnels en une intentionnalité uni-radiale. De l'autre, l'acte de perception catégoriale : il constitue son objet de façon stratifiée ou multi-radiale (*vielstrahlig*), car il présuppose une pluralité d'objets déjà constitués, une multiplicité de rayons intentionnels dirigés sur ces objets, puis une articulation synthétique de ces rayons qui amène à la donation une nouvelle objectité¹.

Qu'est-ce à dire ? Caractériser la perception sensible comme une perception « simple » (*schlicht*)² ou uni-radiale, en laquelle l'objet apparaît « d'un seul coup » (*in einem Schlage*)³, et la perception catégoriale comme une perception complexe, stratifiée, multi-radiale ou fondée –, cela ne revient-il pas à faire retour à la position kantienne ? à faire de l'acte de synthèse le propre de l'entendement ? à distinguer sensibilité et entendement en les opposant ■■■ l'intuition et l'entendement par leur type de rapport respectif à l'objet – immédiat pour la première, médiatisé pour le second par un acte de synthèse ?

Nullement !

D'une part, les perceptions sensible et catégoriale ne s'opposent guère l'une à l'autre comme étant respectivement l'intuition et la synthèse. Toutes deux sont en effet subsumées sous le concept générique de perception (*Wahrnehmung*)⁴, qui désigne l'appréhension directe de l'objet lui-même,

1. *LU*, VI. Unt., § 46, Hua XIX/2, 674 (trad. fr., *RL*, III, 178-179), et *Ideen...* I, § 119, Hua III/1, 275-276 (trad. fr., 405-406).

2. *LU*, VI. Unt., § 46 et titre du § 47, Hua XIX/2, 674 et 676 (trad. fr., *RL*, III, 178-179 et 180).

3. *LU*, VI. Unt., § 47, Hua XIX/2, 676 (trad. fr., *RL*, III, 181). De même *Erfahrung und Urteil*, § 63, [301] (trad. fr., 304).

4. *LU*, VI. Unt., § 46, Hua XIX/2, 674 (trad. fr., *RL*, III, 178).

c'est-à-dire son auto-donation ; le caractère de donation n'est donc nullement réservé à la seule intuition sensible, et l'acte intellectuel ne se réduit pas à la connaissance conceptuelle d'un objet déjà donné par la sensibilité, mais est lui aussi une intuition ou une donation d'objet.

D'autre part, loin de relever exclusivement de la perception catégoriale, la synthèse appartient déjà à la perception sensible, qui possède une structure synthétique. Loin de le donner d'un seul coup et en un acte simple et indécomposable de la conscience, toute perception d'un son continu requiert la synthèse progressive des *data* sonores instantanés ; de même, à chaque instant toute perception d'objet spatial ne donne en propre qu'une seule face de l'objet, et l'appréhension complète de ce dernier requiert la synthèse progressive de ses perceptions instantanées et unilatérales. Aussi n'est-ce pas dans l'*acte de synthèse en général*, mais dans la *structure intrinsèque de chaque synthèse* qu'il convient de chercher ce qui caractérise en propre les perceptions sensible et catégoriale : la première met en jeu une *synthèse continue*, la seconde, une *synthèse discrète et articulée*. La perception sensible opère par « fusion immédiate [*unmittelbare Verschmelzung*] des intentions partielles, et sans intervention par surcroît de nouvelles intentions d'actes »¹ ; la perception intellectuelle opère en revanche par *synthèse discrète*, sur le fondement d'intentions partielles visant de multiples objets pré-donnés et distincts, et par *synthèse articulée*, qui effectue la liaison unitaire et uni-radiale de ces intentions multiples de manière à viser et laisser apparaître un nouvel objet. La distinction entre sensibilité et entendement n'est pas une opposition subjective entre des *modalités d'actes* (intuition *vs* synthèse cognitive), mais une *opposition structurale* entre des *structures noétiques*. Une philosophie de la conscience peut ainsi être en même temps une philosophie de la structure.

1. *LU*, VI. Unt., § 47, *Hua* XIX/2, 677 (trad. fr., *RL*, III, 182).

2/ *Analyse de quelques exemples – perception d'une table, d'un ensemble,
du rouge en général*

Pour mieux le comprendre, analysons deux exemples typiquement husserliens : la perception spatiale, et la constitution d'un ensemble.

Que signifie le fait qu'une perception sensible ne possède qu'une unité simple et fusionnelle ? Si elle ne se contente pas d'une intuition unilatérale, mais tourne autour de celle-ci pour en appréhender successivement les diverses faces, la perception spatiale d'une table en multiplie les aperçus unilatéraux ; ces donations perspectives font apparaître à chaque fois de nouvelles déterminités de l'objet, et son appréhension globale requiert leur synthèse progressive au sein d'une apparence d'ensemble. Peut-on pour autant affirmer que cette perception est multi-radiale ? qu'elle présuppose l'objectivation préalable des déterminités partielles et des aspects unilatéraux, et fait de ces derniers des objets *pour eux-mêmes*, qu'elle unifierait ensuite en une synthèse articulée ? Nullement ! Loin de se réduire à l'objectivation de son seul côté visible, toute saisie unilatérale de la table « est déjà une perception de cette chose »¹ ; il n'y a pas là une multiplicité de rayons intentionnels qui se dirigeraient chacun sur un aspect de la table pour se subordonner ensuite à une synthèse donatrice de l'objet complet, mais un unique acte objectivant orienté sur celui-ci, et qui y intègre continûment les diverses déterminités apparaissantes. La structure de la synthèse sensible est donc uni-radiale : si elle met bien en jeu des intentions partielles visant les aspects de l'objet, la perception sensible n'objective pas ces derniers pour eux-mêmes ; elle ne présuppose donc pas la donation préalable d'objets pré-constitués. C'est bien là ce qu'entend Husserl par synthèse fusionnelle, non articulée : à savoir un acte visant un seul objet, qui, s'il se poursuit, est « simplement dilaté » (*nur gedehnt*²), mais pourrait aussi bien en rester là tout en étant déjà complet.

Or, tout autre est la structure de la constitution d'une collection d'objets, dont Husserl avait déjà fixé les traits dès la *Philosophie de l'arithmé-*

1. *LU*, VI. Unt., § 47, Hua XIX/2, 677 (trad. fr., *RL*, III, 182). De même *EU*, § 63, [301] (trad. fr., 304).

2. *LU*, VI. Unt., § 47, Hua XIX/2, 678 (trad. fr., *RL*, III, 183).

tique. Dans ce cas, la perception du nouvel objet suppose la donation préalable d'une multiplicité d'objets pré-donnés, donc une intentionnalité multi-radiale orientée sur chacun de ces objets *pris pour soi*; un acte de synthèse de colligation relie ensuite ces différents objets primitifs pour former une conscience plurale (la conscience d'une pluralité d'objets); et la conversion de cette intention multi-radiale en intention uni-radiale fait alors apparaître la collection elle-même comme un objet unique d'un nouveau type, fondé sur les premiers¹. La conscience intellectuelle de l'objet *collection* présente donc les caractères structurels de *fondation* et d'*articulation*. Fondation sur les objets de degré inférieur, au double sens où la conscience du nouvel objet s'édifie sur celle des anciens et les présuppose nécessairement²; articulation, au sens où elle implique un acte d'un type nouveau, qui opère une mise en relation spécifique entre les objets pré-donnés du niveau inférieur – selon les formes de la synthèse d'appartenance entre éléments et ensemble, de la synthèse de réunion des parties en un tout, etc.

Un autre exemple de perception intellectuelle (tout à fait cardinal) est offert par l'intuition eidétique du *rouge en général*, pris comme exemple d'objet général de type matériel. Ainsi, l'enjeu essentiel de la réfutation des doctrines empiristes de l'abstraction de Berkeley, Locke et Hume présentée dans la Seconde Recherche réside précisément dans la reconnaissance du statut d'*objectivité de niveau supérieur* qui revient au rouge en général, c'est-à-dire de la relation de fondation qui le relie aux objets sensibles rouges, ainsi qu'aux nuances sensibles individuelles de rouge; ce que réfute Husserl en ces théories de l'abstraction, c'est l'assimilation de l'espèce générale *rouge* (objet de niveau supérieur) aux objets de niveau inférieur que sont les objets sensibles ou leurs moments abstraits – c'est-à-dire la négation du rapport structural de fondation qui permet d'opposer objets sensibles et catégoriaux.

Ainsi en va-t-il pour la réfutation de la théorie des idées abstraites de Locke : la présupposition fondamentale de ce dernier – à savoir la thèse de

1. *Ideen...* I, § 119, Hua III/1, 275-276 (trad. fr., 405-406).

2. *Vorlesungen über Ethik...*, Hua XXVIII, 252 : « Fondé [*fundiert*] dans le double sens suivant : 1) s'édifier sur quelque chose ; 2) le présupposer comme nécessaire. »

l'existence exclusive des objets individuels¹ – le conduit à assimiler l'idée générale du rouge à une *idée partielle individuelle* de rouge qui serait présente en toutes les représentations d'objets rouges, c'est-à-dire à un moment individuel abstrait détaché des choses rouges par la faculté d'abstraction²; ce faisant, le rouge en général se réduit à simple *abstractum* individuel, à un contenu dépendant (telle nuance de rouge appartenant à tel objet) qui ne peut exister par soi-même (la nuance de rouge n'existe pas à l'état isolé), mais peut cependant être visé pour lui-même par un acte de l'attention thématique³. Or c'est là une confusion de principe entre les objets d'ordres inférieur et supérieur : entre le rouge individuel pris comme moment abstrait de l'objet singulier, et le rouge *in specie* entendu comme attribut général⁴. L'analyse noétique fait apparaître avec évidence que le même moment individuel abstrait de rouge peut tantôt être visé comme cette nuance individuelle inhérente à cet objet individuel, tantôt comme fonctionner comme « support d'un universel » (*Träger eines Allgemeinen*⁵), comme soubassement d'un acte de visée de l'espèce générale en tant qu'espèce, c'est-à-dire comme objet de degré supérieur. L'analyse dégage ainsi l'ordre structural de fondation noétique entre perception de l'individuel et perception du spécifique, et

1. *LU*, II. Unt., § 9, Hua XIX/1, 131 : « Dans le domaine de l'effectivité réelle, il n'existe rien qui ressemble à un universel, il n'existe au plan réel que des choses individuelles qui, en fonction de leurs similitudes ou analogies, s'ordonnent en espèces et en genres » (trad. fr., *RL*, II/1, 148).

2. *LU*, II. Unt., § 9, Hua XIX/1, 131-132 : « La pensée générale qui s'accomplit dans les significations générales présuppose donc que nous ayons la *faculté d'abstraction*, c'est-à-dire la faculté de détacher, des choses phénoménales qui nous sont données comme des complexes de caractères, des idées partielles, idées de caractères singuliers [*Ideen einzelner Merkmale*] et de les rattacher à des mots comme constituant leur signification générale » (trad. fr., *RL*, II/1, 148-149).

3. *LU*, II. Unt., § 10, Hua XIX/1, 136 : « Des contenus de cette sorte [les caractères abstraits] ne peuvent exister par eux-mêmes. Mais ils peuvent cependant être visés pour eux-mêmes » (trad. fr., *RL*, II/1, 152).

4. *LU*, II. Unt., § 10, Hua XIX/1, 133 et 136 : « Sous le titre d'"idées générales" sont confondus les caractères en tant qu'attributs spécifiques [*spezifische Attribute*], et les caractères en tant que moments de l'objet [*gegenständliche Momente*], « Le moment singulier ou individuel de l'objet [*das individuell einzelne gegenständliche Moment*] n'est pas encore l'*attribut in specie* [*das Attribut in specie*] » (trad. fr., *RL*, II/1, 150-151 et 153).

5. *LU*, II. Unt., § 10, Hua XIX/1, 137 : « La donnée intuitive singulière est tantôt visée directement comme *cette donnée-ci*, tantôt comme *support d'un universel*, comme sujet d'un attribut [...] ; d'autre part, *l'universel lui-même* est visé... » (trad. fr., *RL*, II/1, 153-154).

de fondation noématique entre leurs objets respectifs : la perception de l'*eidos rouge* est un acte fondé sur la perception de nuances de rouge à même les objets sensibles individuels, et présuppose la pré-donation sensible d'objets sur le fondement desquels s'édifie la conscience du nouvel objet.

Il en va de même des doctrines berkeleyenne et humienne des idées abstraites, toutes deux fondées sur la *fonction de représentant* (de tenant-lieu) accordée à une idée individuelle. Pour Berkeley, une idée singulière (p. ex. une nuance singulière de rouge) devient générale non par nature, mais par sa fonction généralisante, à savoir lorsqu'elle sert à viser de manière extensionnelle la totalité des nuances singulières possibles de rouge ; une idée individuelle devient ainsi le tenant-lieu de l'extension des nuances de rouge¹. La doctrine humienne n'est de ce point de vue que le prolongement de la théorie de Berkeley : les images sont de nature individuelle, mais peuvent avoir, dans le discours, la fonction généralisante de visée extensionnelle d'une classe². L'objection essentielle adressée par Husserl aux deux doctrines consiste à mettre en évidence la condition de possibilité d'une telle fonction généralisante : si une nuance individuelle de rouge peut servir de tenant-lieu de la totalité extensionnelle des nuances possibles, c'est que *n'importe quelle* nuance singulière de rouge située dans cette classe pourrait remplir la même fonction ; cette fonction représentative implique l'*équivalence* fonctionnelle de toutes les nuances de rouge ; or cette équivalence n'est à son tour accessible à la réflexion que sur le fondement de la visée de l'idée générale de rouge entendue comme objet de type nouveau, non inclus dans l'extension des nuances individuelles de rouge³. Par conséquent, la visée du rouge en général est *irréductible à celle d'une totalité extensionnelle d'objets de niveau inférieur*⁴ : la visée intellectuelle du

1. *LU*, II. Unt., § 28, Hua XIX/1, 180-181 (trad. fr., *RL*, II/1, 206-207). L'exemple de Berkeley, tiré des *Principes de la connaissance humaine*, n'est pas celui du rouge, mais de la droite : une droite singulière tracée par le géomètre devient le représentant de toutes les droites possibles.

2. *LU*, II. Unt., § 33, Hua XIX/1, 190-191 (trad. fr., *RL*, II/1, 217-218).

3. *LU*, II. Unt., § 29, Hua XIX/1, 182 (trad. fr., *RL*, II/1, 209).

4. Dans une autre terminologie, l'on dira que l'espèce générale est pour Husserl irréductible à une classe, et qu'il a donc une conception *intensionnaliste*, et non extensionnaliste, du concept. Le concept de fondation, qui fonde l'opposition entre objets sensibles et intellectuels, est aussi ce qui interdit tout repli des thèses husserliennes sur la conception russellienne des classes, purement extensionnelle.

général ne peut se situer sur le seul plan des objets sensibles, de degré primitif ; elle implique la référence à un objet catégorial dont la conscience donatrice est à la fois fondée – elle présuppose la donation préalable des objets de rang inférieur –, polythétique – elle présuppose la donation d'une pluralité de tels objets – et articulée – elle réunit les intuitions de degré inférieur en une synthèse monothétique, donatrice d'un nouvel objet.

LA FONDATION COMME RELATION ENTRE NIVEAUX DE L'OBJECTUALITÉ
– ET SECONDAIREMENT ENTRE NIVEAUX D'ACTES.
TYPOLOGIE AFFINÉE DES CLASSES D'ACTES

Reste un dernier point. Dans l'analyse du § 46 de la Sixième Recherche, le concept de fondation nous semblait s'appliquer prioritairement à la sphère noétique des actes, et seulement par voie de corrélation à celle des objets. De fait, la définition des objets sensibles et catégoriaux fait directement référence à la sphère des actes, ainsi qu'à la stratification structurale qui les ordonne : sensibles sont les « *objets du niveau primitif d'intuition possible* [der untersten Stufe möglicher Anschauung] » ; catégoriaux ou idéaux, les « *objets des niveaux supérieurs* [d'intuition possible] »¹. Il semble donc que la distinction entre objets fondateurs et fondés ne soit pas immédiate, mais se fonde sur la stratification des actes, ainsi que sur l'opposition entre perceptions monothétique et polythétique (uni-radiale et multi-radiale). Or s'il en était ainsi, la conception husserlienne demeurerait subjectiviste : la partition entre sensibilité et entendement concernerait au premier chef le plan noétique des actes et des structures noétiques de la subjectivité connaissante.

Est-ce réellement le cas ?

1. *LU*, VI. Unt., § 46, Hua XIX/2, 674 (trad. fr., *RL*, III, 178).

Le rapport de fondation semble au contraire posséder une signification prioritairement *noématique* ou *ontologique* ; car ce sont les objets catégoriaux qui sont fondés sur les objets sensibles :

D'autre part, cependant, la nouvelle objectité se fonde sur l'ancienne [*gründet in der alten*] ; elle a, vis-à-vis de l'objectité apparaissant dans les actes fondateurs, une relation objectale [*gegenständliche Beziehung*]. Son mode d'apparition est essentiellement déterminé par cette relation¹.

Soulignons la dernière formule : le mode d'apparition des objets intellectuels (la nécessité pour ces derniers de se constituer dans des actes stratifiés, relevant de niveaux distincts) est *essentiellement déterminé* par la relation objectale de fondation (interne à l'ordre noématique des objets). C'est là une exemplification du principe fondamental de la phénoménologie husserlienne selon lequel c'est l'essence de l'objet qui détermine son mode d'apparition subjectif, et non (conformément au renversement copernicien) la structure du sujet connaissant qui détermine la nature de l'objet connaissable. Si en effet les actes de perception catégoriale sont fondés sur ceux de perception sensible, c'est parce que l'essence de l'objet catégorial est fondée sur celle des objets sensibles ; l'essence stratifiée de l'objet catégorial se reflète et se manifeste dans l'essence stratifiée de l'acte de perception qui le donne. La relation noétique de fondation est la *ratio cognoscendi* de la relation noématique éponyme, tandis que la relation noématique est *ratio essendi* de la première. Aussi trouve-t-on dans les *Ideen...* l'expression étrange d'*intentionnalité noématique*², paradoxale à première vue puisque l'intentionnalité, constituant l'essence de la conscience par opposition aux objets, ne semble pouvoir s'appliquer à ces derniers. Or l'intentionnalité noématique désigne précisément cette relation structurale entre niveaux ontologiques de l'objectualité ; c'est une *relation d'ordre* entre les niveaux ontologiques, telle que « chaque niveau du noème est la "représentation" "des" données du niveau suivant »³, mais sans que le terme de représentation désigne ici un acte subjectif de représenter ; c'est, enfin, une *relation intra-noématique*, parallèle à la relation noétique de fonda-

1. *LU*, VI. Unt., § 46, Hua XIX/2, 675 (trad. fr., *RL*, III, 179).

2. *Ideen...* I, §§ 101 et 104, Hua III/1, 237 et 241 (trad. fr., 351 et 357).

3. *Ideen...* I, § 101, Hua III/1, 236 (trad. fr., 351).

tion des niveaux d'actes¹, qui consiste en une rétro-référence (*Rückbeziehung*) des objets de degré supérieur aux objets de degré inférieur. Conformément à la méthode phénoménologique de retour à la sphère immanente des actes, le rapport de référence intentionnelle des objets intellectuels aux objets sensibles ne se laisse *manifester* qu'en mettant en évidence la référence des actes supérieurs aux actes inférieurs ; mais le *fondement* de la stratification noétique réside dans la stratification noématique.

Ainsi la distinction subjective entre facultés sensible et intellectuelle laisse-t-elle finalement place à la *hiérarchie ontologique générale des types d'objets*, qui prescrit une hiérarchie noétique parallèle des actes de perception et de constitution – dépourvue de toute référence à la conformation subjective de l'appareil de connaissance. Le § 60 de la Sixième Recherche dessine les linéaments d'une telle stratification ontologique en distinguant les concepts *sensibles*, *catégoriaux mixtes* et *purement catégoriaux* – lesquels définissent autant de types d'objets². Les premiers se caractérisent par leur fondation immédiate sur les contenus sensibles donnés sur le fondement de *data* immanents ; ainsi en va-t-il des concepts de *rouge*, *couleur*, mais aussi de *maison*, *jugement*, *souhait* – ce qui montre que ces objets de premier niveau intellectuel ne se réfèrent pas tant aux données sensorielles qu'aux archi-objets individuels, quelle que soit par ailleurs leur sphère d'appartenance ontique (qualités sensibles, objets naturels, objets culturels, actes de la conscience). Vu qu'ils possèdent une teneur à la fois matérielle et formelle, les concepts catégoriaux mixtes se caractérisent par la fondation médiate sur les objets individuels et la fondation immédiate dans des concepts purement sensibles ; aussi forment-ils un deuxième niveau d'objectualité intellectuelle. Tel est le cas des concepts d'*être-coloré*, de *vertu*, d'*axiome des parallèles*, de *droite*, etc. : l'être-coloré est fondé sur la couleur et comprend le moment catégorial de l'être, dépourvu de toute teneur matérielle ; la droite est une Idée limite obtenue par idéalisation à partir du type morphologique du droit, comme le cercle l'est à partir du type morphologique du rond ; enfin, la vertu n'est pas un type d'acte exemplifiable

1. *Ideen...* I, § 104, Hua III/1, 241 (trad. fr., 357).

2. *LU*, VI. Unt., § 60, Hua XIX/2, 712-713 (trad. fr., *RL*, III, 220-221).

comme le souhait, mais désigne une *hexis* idéale, fondée sur une multiplicité d'actes et de dispositions. Enfin, les concepts purement catégoriaux sont dépourvus de toute teneur matérielle et ne possèdent qu'une teneur formelle, affranchie de toute relation directe à une sphère ontique particulière : tel est le cas des concepts d'*unité*, de *pluralité*, d'*identité*, de *relation*, etc¹.

Cette stratification ontologique a son parallèle dans la sphère noétique des modes de donnée, chaque niveau noématique prescrivant un mode d'évidence *sui generis*². Les concepts purement sensibles se constituent par *idéation directe* à partir des objets individuels ; les concepts catégoriaux mixtes, par un acte de *synthèse syntaxique* et de *nominalisation* à partir d'objets sensibles (intellectuels-sensibles), ou par *idéalisation* à partir de ces derniers ; enfin, la constitution des concepts purement catégoriaux requiert un acte de *formalisation* qui élimine toute teneur matérielle des objets, pour ne retenir qu'une pure forme applicable à toute sphère d'objets en général (ce sont des variantes formelles de l'objet quelconque, de l'*objet en général*)³.

Sensibilité et entendement cessent donc de désigner des facultés propres au sujet transcendantal, et en viennent à s'identifier aux structures constitutives et aux modes d'évidence prescrits par les différents niveaux d'objets. En toute rigueur, ce ne sont désormais plus deux, mais *quatre* classes ordonnées de types d'actes qu'il faut distinguer. En effet, la « sensibilité » ne s'identifie plus à la réceptivité, mais désigne l'ensemble des actes

1. On trouve dans la tradition phénoménologique divers essais pour prolonger dans cette direction ontologique la pensée de Husserl. Ainsi Lask, dans sa *Doctrine des catégories*, distingue-t-il différents types d'objectivité catégoriale, en mobilisant les concepts propres à l'école néo-kantienne : il oppose les catégories constitutives, qui conservent une teneur matérielle propre aux objets de l'expérience (p. ex. la relation de cause à effet), aux catégories réflexives, qui évacuent toute teneur matérielle et reflètent une pure opération de la pensée applicable à des objets quelconques (p. 137-169, trad. fr., p. 150-177). Ainsi encore Desanti dessine-t-il, dans *La philosophie silencieuse*, une typique stratifiée des objectivités mathématiques, en distinguant des types catégoriaux strictement internes à l'ordre noématique, par leur fonction dans l'ensemble de l'objectivité mathématique et sans référence à l'activité du sujet mathématicien (« "Production" des concepts en mathématiques », in *La philosophie silencieuse*, Paris, Éd. du Seuil, 1975, p. 174-176).

2. *LU*, VI. Unt., § 60, Hua XIX/2, 712 (trad. fr., *RL*, III, 220).

3. Cf. J. BENOIST, « Le catégorial », in *Phénoménologie, sémantique, ontologie*, Paris, PUF, 1997, p. 109-144, not. 115-119.

d'intuition simple (*Akte schlichter Anschauung*) qui amènent à la donation les objets individuels primitifs ; l'*entendement sensible* désigne l'ensemble des actes d'idéation directe ou d'« abstraction sensible » permettant de constituer des objets généraux sensibles ; l'*entendement mixte* renvoie à l'ensemble des actes proprement syntaxiques et idéalisants qui amènent à la présence les objets catégoriaux mixtes ; enfin, le concept d'*entendement pur* cesse de désigner une faculté productrice qui serait radicalement opposée à la sensibilité, mais enveloppe l'ensemble des actes d'« abstraction purement catégoriale » – à savoir les actes formalisants qui constituent les variantes exsangues de l'objet en général¹.

CONCLUSION

Si elle accorde une place fondamentale au sujet transcendantal, la doctrine husserlienne s'avère donc paradoxalement à l'opposé de tout subjectivisme transcendantal. Prenant à rebours le renversement copernicien de Kant, qui rend les structures ontologiques de l'objet apparaissant dépendantes de l'appareil des facultés subjectives, Husserl pense à l'inverse les structures noétiques du sujet depuis la typification et la hiérarchie ontologiques des objets, en obéissant au principe selon lequel toute essence d'objet prescrit un mode d'évidence typique. En premier lieu, sensibilité et entendement ne sont plus des facultés subjectives, mais des niveaux d'objets ordonnés par le rapport de fondation – le sensible et le catégorial. En deuxième lieu, l'unité de l'entendement éclate pour laisser place à une pluralité de niveaux catégoriaux et de niveaux d'évidence

1. *LU*, VI. Unt., § 60, Hua XIX/2, 712-713 (trad. fr., *RL*, III, 220-221), et *LU*, III. Unt., § 24, Hua XIX/1, 291 : « cette "abstraction" formalisante [formalisierende "Abstraktion"] est quelque chose de tout autre que ce que l'on a habituellement en tête sous le nom d'abstraction, donc une effectuation d'une tout autre espèce [völlig andersartige Leistung] que celle qui, par exemple, fait se détacher le "rouge" général d'une donnée visuelle concrète, ou le moment générique "couleur" du rouge déjà abstrait » (trad. fr., 71).

corrélatifs, non fixés définitivement, mais offerts à une analyse toujours plus fine susceptible de distinguer de nouveaux degrés intermédiaires. Enfin, les structures du sujet se laissent mettre en évidence en tant que modalités subjectives d'accès à tel ou tel niveau ontologique d'objet. Le sujet transcendantal se laisse définir, sinon comme produit de ses produits, du moins comme *reflet transcendantal de l'architectonique ontologique des types d'objets*.

CHAPITRE VI

DÉSUBJECTIVATION DES FACULTÉS TRANSCENDANTALES (II) : LA RAISON COMME STRUCTURE TÉLÉOLOGIQUE

*« La faiblesse de la raison de l'homme paraît bien
davantage en ceux qui ne la connaissent pas qu'en ceux
qui la connaissent. »*

Pascal, *Pensées* (section VI, n° 376)

*« La force de la raison paraît mieux en ceux qui la
connaissent qu'en ceux qui ne la connaissent pas. »*

Lautréamont, *Poésies II*

*« Point de raison donnée, mais une raison qui se fait
et dont nous sommes responsables. »*

Édouard Le Roy, « Sur quelques objections
adressées à la nouvelle philosophie »

Peut-on appliquer *mutatis mutandis* à la définition de la raison, entendue comme niveau le plus élevé de l'activité transcendante, la méthode de désubjectivation qui a permis de redéfinir phénoménologiquement les autres facultés ? Les catégories noématiques d'objets fournissent-elles le fil conducteur transcendantal qui permet de dégager la raison comme structure régulatrice correspondante ? ou bien, vu

qu'elle constitue le degré suprême de l'activité noétique, celle-ci s'enracine-t-elle dans la nature et la spontanéité cognitive du sujet transcendantal – reconduisant ainsi au renversement copernicien qu'avait refusé Husserl ?

Chez Kant, *raison* est un titre pour désigner toutes les formes de l'aspiration métaphysique de l'homme, c'est-à-dire la disposition méta-physique à rechercher l'inconditionné, l'absolu, sous forme d'objets supra-empiriques, situés au-delà du plan de l'expérience possible. Ainsi la raison s'identifie-t-elle à une faculté distincte de l'entendement, dans la mesure où elle aspire à conférer à ses connaissances une unité systématique en recherchant ou bien la totalité des conditions, ou bien le premier terme inconditionné d'une série de conditions empiriques¹ ; elle est donc la faculté des Idées, ces dernières étant entendues comme des concepts nécessaires auxquels ne correspond nul objet qui puisse être donné par les sens, et par conséquent comme concepts *transcendants* – dépassant les limites de toute expérience². Aussi la raison est-elle la faculté qui se rapporte aux objets transcendants de la *metaphysica specialis* – l'âme comme partie non empirique de l'homme déterminée par purs concepts, le monde comme totalité infinie, et Dieu comme *omnitudo realitatis* (c'est-à-dire comme contenant en soi l'ensemble des archétypes des étants) et Créateur de tout étant. De cette faculté, il y a deux usages possibles : l'un spéculatif, à titre de moyen illusoire de connaissance des étants suprasensibles ; l'autre pratique, comme instrument de détermination purement formelle du bien et ensemble des principes de la possibilité d'actions conformes à la loi morale³ – la relation à l'autre comme fin et être nouménal, au monde moral comme Idée pratique assimilable au *corpus mysticum* des êtres raisonnables⁴, et à Dieu comme Idée d'une *raison suprême* qui est cause de la nature, commande selon des lois

1. *KrV*, Transz. Dialektik, Einleitung, A 307/B 364 (trad. fr. DM, 328, AR, 338), Von den transz. Ideen, A 322/B 379 et A 324/B 380 (trad. fr. DM, 339-340, AR, 347-348).

2. *KrV*, Transz. Dialektik, Von den transz. Ideen, A 327/B 383 (trad. fr., DM, 343, AR, 350).

3. *KrV*, Methodenlehre, Vom Ideal des höchsten Gut, A 807/B 835 (trad. fr., DM, 673, AR, 659).

4. *KrV*, Methodenlehre, Vom Ideal des höchsten Gut, A 808/B 836 (trad. fr., DM, 673-674, AR, 660).

morales et attribue le bonheur proportionnellement à la vertu déployée ici-bas¹.

Le point central de la doctrine kantienne est pour Husserl le suivant. Au sein du sujet transcendantal, la raison désigne une faculté distincte de l'entendement, une disposition métaphysique (la *metaphysica naturalis* étant en effet ancrée dans la nature de l'homme²) dont les structures sont principalement subjectives et dessinent, au sein de l'homme, le besoin d'une relation aux objets suprasensibles ; elle fait l'objet d'une discipline spécifique, la *métaphysique de la métaphysique*, qui a pour tâche d'élucider la possibilité de la métaphysique à titre de disposition naturelle du sujet³. Or, comme nous l'avons vu, il ne peut y avoir de déduction *objective* des Idées transcendantales de la raison, mais seulement une *déduction subjective* – à savoir une dérivation à partir de la nature de la raison prise comme entité préexistante, constitutive du sujet transcendantal⁴ ; les structures de la raison constituent donc un fait anthropologique dont il est impossible de rendre raison.

L'attitude de Husserl vis-à-vis du concept de raison semble au premier abord frappée d'une singulière ambivalence. D'un côté, la réduction phénoménologique enveloppe la raison, dont elle met en suspens la validité ontologique, puisque s'y applique l'exigence de mettre hors circuit toute faculté subjective, à titre de présupposition transcendantale⁵ : on ne saurait donc admettre, comme constituant la nature du sujet transcendantal, une faculté rationnelle dont l'existence serait un simple fait anthropologique contingent, uniquement fondé dans la nature supposée de l'esprit fini.

1. *KrV*, Methodenlehre, Vom Ideal des höchsten Gut, A 810/B 838 (trad. fr., DM, 675, AR, 661).

2. *KrV*, Einleitung, B 21 (trad. fr., DM, 80, AR, 108).

3. *KrV*, Einleitung, B 22 (trad. fr., DM, 80, AR, 108).

4. *KrV*, Transz. Dialektik System der transz. Ideen, A 336/B 393 : « De ces Idées transcendantales, il n'y a pas, à proprement parler, de *déduction objective* possible – comme celle que nous avons pu donner des catégories [...]. Mais nous pouvions entreprendre une dérivation subjective [*subjective Anleitung*] de ces Idées à partir de la nature de notre raison [*aus der Natur unserer Vernunft*] » (trad. fr., DM, 348, AR, 355).

5. Rappelons la formule de *Erste Philosophie*, I, Beilage XX (Hua VII, 387) : « Mettons hors circuit toutes les "facultés". »

De l'autre, Husserl est loin d'éliminer radicalement tout usage du concept de raison, mais l'emploie au contraire régulièrement. Ainsi l'ultime section des *Ideen...* I est-elle intitulée « Raison et réalité effective » (*Vernunft und Wirklichkeit*), et comprend deux chapitres intitulés « Phénoménologie de la raison » et « Niveaux de généralité de la problématique de la raison théorétique »¹; de même, l'ultime chapitre de *Logique formelle et logique transcendantale* est intitulé « Logique objective et phénoménologie de la raison »². Et, au § 23 des *Méditations cartésiennes*, Husserl énonce la thèse fondamentale selon laquelle la raison

n'est pas une faculté de l'ordre du fait contingent [*kein zufällig-faktisches Vermögen*], un titre désignant de possibles faits contingents, mais au contraire une forme structurelle eidétique et universelle de la subjectivité transcendantale en général [*eine universale wesensmäßige Strukturform der transzendentalen Subjektivität überhaupt*]³.

Il existe donc en phénoménologie un sens légitime du concept de raison, qui ne désigne cependant pas une faculté subjective appartenant à la nature du sujet connaissant. Quel est ce sens phénoménologique de la raison, affranchi en principe de toute hypothèse relative à la pré-constitution psychologique du sujet fini? que peut être la raison, si elle n'est plus une faculté constitutive du sujet? En outre, quel type de rationalité est ici visé: s'agit-il de la rationalité *scientifique* en général, commune à toutes les sciences? de la rationalité *phénoménologique* comme fondement de toute autre forme? ou d'une forme de rationalité *plus large*, embrassant la sphère pré-scientifique de la perception, mais aussi les domaines non théorétiques de la pratique, de l'affectivité, de l'axiologie et de l'esthétique?

1. *Ideen...* I, Hua III/1, 295, 314 et 337 (trad. fr., 431, 458 et 489).

2. *FTL*, § 101 *sq.*, Hua XVII, (trad. fr., 353 *sq.*).

3. *CM*, § 23, Hua I, 92 (trad. fr., 102).

LA RAISON COMME STRUCTURE TÉLÉOLOGIQUE
DE TOUTE INTENTIONNALITÉ

La réponse la plus nette à la première question est donnée dans deux textes – le § 58 des *Prolegomènes à la logique pure*, et les *Leçons sur l'éthique et la théorie de la valeur* de 1908-1909 :

ces concepts mythiques déconcertants que Kant affectionne tant, [...] je veux dire les concepts d'entendement et de raison [*die Begriffe Verstand und Vernunft*], nous ne les accepterons naturellement pas au sens propre de facultés de l'âme [*in dem eigentlichen Sinne von Seelenvermögen*]. Nous prenons bien plutôt les termes d'entendement et de raison comme de simples indices de l'orientation vers la « forme de pensée » et ses lois idéales que la logique, au contraire de la psychologie empirique de la connaissance, se doit de prendre¹.

Naturellement, le terme de raison [*Vernunft*] ne désigne à présent aucune faculté psychique [*kein psychisches Vermögen*], mais doit être entendu de manière phénoménologique ou – pour parler comme Kant – transcendantale, à savoir comme un titre embrassant les configurations eidétiques d'actes [*Wesensgestaltungen von Akten*] en lesquels parviennent à la visée [*zur Gemeinheit kommen*] et, dans le contexte de la connaissance, à la donation légitimatrice [*zur ausweisenden Gegebenheit*], des objectités du type catégorial en question, en fonction de leur essence [*Gegenständlichkeiten des betreffenden kategorialen Typus ihrem Wesen nach*]².

Qu'est-ce à dire ?

Pour l'essentiel, ceci : le terme de raison devient un titre désignant l'ensemble des *problèmes phénoménologiques de validation*, d'attestation de l'être ou de la validité d'un objet – et ce, quelle que soit sa sphère d'appartenance ontique. Il se situe au croisement des deux principes essentiels : celui de la *structure téléologique de l'intentionnalité*, selon laquelle toute intention tend vers

1. *LU, Prolegomena...*, § 58, Hua XVIII, 216-217 (trad. fr., *RL*, I, 237-238).

2. *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre*, C, § 7a, Hua XXVIII, 274 (trad. fr. de P. Ducat, P. Lang et C. Lobo, *Leçons sur l'éthique et la théorie de la valeur*, Paris, PUF, 2009, p. 359). De même, Beilage XII (1909), Hua XXVIII, 364 : « On parle de deux sortes de "raison", dans une signification transcendantale par opposition à la signification psychologique (faculté psychique) : comme titre désignant les configurations eidétiques d'actes en lesquels parviennent à la visée et, dans le contexte de la connaissance, à la donation légitimatrice, des objectités du type catégorial en question, en fonction de son essence. »

l'intuition remplissante¹ ; et le *principe structural* selon lequel toute essence régionale (tout sens noématique, selon la région de l'étant dont il relève) prescrit au sujet transcendantal une structure de l'évidence ou de la constitution².

1/ En effet, en vertu de la thèse ontologique fondamentale de l'idéalisme constitutif, toute objectité *pour* la conscience (*für das Bewußtsein*) n'est ce qu'elle est qu'en tant qu'objectité *par* la conscience (*durch das Bewußtsein*)³. Qu'elle soit *par* la conscience, cela signifie d'une part que l'objet est visé par un acte intentionnel de la conscience qui est instaurateur de son sens ontique par une sorte de spontanéité sémantique ; et d'autre part, que cette intention visant le sens peut se réaliser en intuition donatrice de l'objet, c'est-à-dire que le sens est susceptible de se valider dans l'évidence comme un objet véritablement étant. Le concept de raison désigne donc une *structure téléologique inhérente à toute intentionnalité*, celle-ci étant l'essence structurale de la conscience. Ses moments essentiels sont les suivants : toute intention visant un sens d'objet tend téléologiquement vers l'intuition, ou l'évidence de l'objet⁴ ; cette dernière n'est autre que l'*auto-donation* de l'objet, sa donation directe en original, par opposition à toute re-présentation et à toute visée purement symbolique⁵ ; enfin, cette donation n'est à son tour que la

1. *CM*, § 24, Hua I, 93, où l'*Evidenz* est caractérisée comme « une possibilité, voire un but [*Ziel*] auquel aspire et que cherche à réaliser toute intention rapportée à tout ce qui est déjà visé et doit l'être » (trad. fr., 103).

2. *CM*, § 22, Hua I, 90 : « Tout objet, tout objet en général (y compris immanent) prescrit une structure régulatrice du sujet transcendantal » (trad. fr., 99). *Ideen...* I, § 86, Hua III/1, 198 : « Il importe donc de rechercher, dans l'universalité la plus englobante, comment des unités objectives de chaque région et de chaque catégorie "se constituent dans la conscience". Il importe de montrer de manière systématique comment sont prescrits *par leur essence* [*sic*. celle des régions et catégories] tous les enchaînements appartenant à la conscience effective et possible que nous avons de ces unités » (trad. fr., 297), et surtout § 138, Hua III/1, 321 : « À toute région et à toute catégorie d'objet présumés correspond [...] une espèce fondamentale de conscience donatrice originnaire [...] et, corrélativement, un type fondamental d'évidence originnaire » (trad. fr., 467). *Ideen...* III, § 7, Hua V, 36 (trad. fr., *La phénoménologie et les fondements des sciences*, p. 44). *FTL*, § 60, Hua XVII, 169 : « La catégorie d'objectité [Kategorie der Gegenständlichkeit] et la catégorie d'évidence [Kategorie der Evidenz] sont des corrélatifs. À toute espèce fondamentale d'objectités [...] appartient un espèce fondamentale de l'"expérience", de l'évidence » (trad. fr., 219).

3. *Vorlesungen über Ethik...*, C, § 7a, Hua XXVIII, 275 (trad. fr., 360).

4. *CM*, § 24, Hua I, 93 (trad. fr., 103).

5. *CM*, § 24, Hua I, 92-93 (trad. fr., 102-103). *FTL*, § 59, Hua XVII, 165-166 : « l'évidence comme autodonation [*Evidenz als Selbstgebung*] », « L'évidence désigne [...] l'effectuation intentionnelle de l'autodonation [intentionale Leistung der Selbstgebung] » (trad. fr., 213-214).

procédure de *validation* du sens ontique, de vérification de sa validité en fonction de normes. Le concept de raison n'est donc qu'un titre universel désignant la problématique de la validité et – toute validité ayant sa source dans un acte subjectif de validation dans l'évidence donatrice – pour la détermination des structures de la validation ; et un titre pour la structure téléologique de toute intentionnalité, selon laquelle toute visée intentionnelle tend vers la donation de l'objet – ou, en termes noématiques, selon laquelle tout sens objectal requiert une validation par des actes d'évidence donatrice¹. Citons à nouveau Husserl :

Vu que ce qu'est une objectivité *pour* la conscience est *par* la conscience, c'est-à-dire seulement grâce à des actes constituants, le problème capital consiste à expliciter comment, au sein de la conscience, peut être donnée une objectivité sur le mode que nous appelons le fait, pour l'être de cette objectivité, de s'attester-demanière-valide [*das Sich-in-gültiger-Weise-Ausweisen*]².

2/ Le sens de la thèse énoncée au § 23 des *Méditations cartésiennes* s'éclaircit donc à présent. Pourquoi la raison n'est-elle pas de l'ordre du fait contingent, et ne s'identifie-t-elle plus à une faculté qui, appartenant au sujet à titre d'invariant anthropologique, pourrait aussi bien ne pas lui appartenir ?

C'est que « raison » ne désigne plus un simple *pouvoir* inhérent à l'être du *sujet*, mais une *structure de validation* relative à l'essence de tout étant en général. Un principe structural vient en effet compléter le principe téléologique. Certes, dans l'ontologie phénoménologique l'être de l'étant n'est pas de l'être en soi, mais de l'être *pour* et *par* une conscience absolue, se validant grâce aux modes d'évidence de cette dernière ; l'être de l'étant est ainsi fondé sur la subjectivité pure. Mais d'un autre côté, chaque type régional d'étant (chose temporelle, spatiale, matérielle, culturelle, animée, sociale, personne...) implique une structure spécifique de validation du sens ou de la donation de l'objet ; loin d'être purement subjectif, le concept de raison est désormais pensé à *partir des essences noématiques*, et des actes noétiques ; depuis les

1. *FTL*, § 60, Hua XVII, 168-169 : « L'évidence est donc une espèce universelle de l'intentionnalité, rapportée à l'ensemble de la vie de la conscience ; grâce à elle, cette dernière a une structure téléologique universelle, une disposition à la "raison" [*eine Angelegtheit auf "Vernunft"*], voire une tendance constante vers celle-ci [*eine durchgehende Tendenz dahin*] » (trad. fr., 218).

2. *Vorlesungen über Ethik...*, C, § 7a, Hua XXVIII, 275 (trad. fr., 360).

types d'objets, et non depuis les capacités qui appartiennent à la nature du sujet transcendantal. Bien que la « phénoménologie de la raison » soit orientée sur les configurations de la vie subjective, le fil conducteur transcendantal n'en réside cependant pas dans la nature ou les pouvoirs du sujet, mais – puisque toute essence d'objet enveloppe un type essentiel de prise de conscience – dans les types d'objet susceptibles de se donner à la conscience. Que la sphère des vécus de conscience ne se réduise pas à un flux héraclitéen dépourvu de connexion nomologique, mais soit soumise à des lois eidétiques, cela provient du fait que la sphère des noèmes est reliée par des connexions d'essence à celles des noèses qui les visent et les atteignent¹.

La phénoménologie de la raison désigne donc la problématique de la constitution transcendantale des objets, pour autant qu'elle est déployée de manière systématique au fil conducteur des catégories d'objets intramondains et idéaux : pour chaque type d'objets (mélodie, arc-en-ciel, table, animal, personne, institution sociale), il faut déterminer comment, à travers une multiplicité de vécus donateurs, parvient à se maintenir et se confirmer une unité objectale. L'élucidation de cette possibilité est à chaque fois la tâche d'une discipline constitutive particulière : à savoir la doctrine de la légalité eidétique qui relie un type noématique particulier à une pluralité articulée de vécus de la conscience. En chaque région mondaine se réactive donc, au plan constitutif, le problème traditionnel du rapport entre l'Un et le Multiple, interprété comme rapport entre l'étant et les configurations de la conscience². À une *doctrine subjectiviste de la raison* se substitue ainsi une *doctrine eidétique des formes de la rationalité*.

1. *Ideen...* I, § 135 (Hua III/1, 310-311), intitulé « Transition vers la phénoménologie de la raison », dont la thèse essentielle est : « La sphère des vécus est tout aussi rigoureusement nomologique selon sa structure eidétique transcendantale, toute configuration eidétique possible selon la noèse et le noème est tout aussi fermement déterminé en elle que l'est, par l'essence de l'espace, toute figure possible s'inscrivant en lui – d'après des légalités inconditionnellement valides » (trad. fr., 454).

2. *Ideen...* I, § 135, Hua III/1, 313 : « Au sens *large*, un objet se "constitue" [...] dans certains enchaînements de conscience qui impliquent en eux-mêmes une unité donnable dans l'évidence [*einsehbare Einbeit*], pour autant qu'ils entraînent avec eux, par essence, la conscience d'un x identique » (trad. fr., 457).

A-SUBJECTIVITÉ DE LA RAISON ? LA PLURALITÉ DES TYPES
DE RATIONALITÉ ET LEUR UNITÉ STRUCTURALE

Dégageons à présent quelques conséquences de cette thèse.

Il faut tout d'abord entendre rigoureusement le caractère non subjectiviste de cette doctrine phénoménologique de la raison. *Non subjectiviste* ne signifie pas *non subjectif*. Le concept de raison désigne, non plus une disposition ancrée dans l'essence du sujet, mais un *ensemble* de *structures noético-noématisées dictées par les essences d'objets*. À ce titre, il est bien subjectif, puisqu'il désigne des configurations de la conscience ; mais d'un autre côté, il est *foncièrement a-subjectif*, vu que les lois qui régissent les enchaînements de la conscience donatrice d'objet n'ont pas leur fondement dans la nature du sujet, mais sont prescrites *a priori* par la catégorie dont relève l'objet. Ainsi, qu'un vécu instantané ne puisse être donné qu'à une réflexion qui est un acte en déphasage temporel par rapport à ce qu'il réfléchit, c'est une nécessité qui ne dépend pas du type de conscience en question, et qui s'avère indifférente à la distinction entre sujet fini et infini¹. Qu'une mélodie ne puisse se donner autrement que comme unité synthétique à travers une succession de *data* sonores, ce n'est pas là un mode d'appréhension propre à la conscience humaine (ou en général finie), mais une vérité structurale qui appartient à l'essence de tout objet de temps. Qu'une chose spatiale ne puisse se donner que d'une manière unilatérale et progressive, en complétant son aspect par la synthèse successive de ses faces, c'est là encore une structure déterminée par l'essence de *res extensa*, et qui s'impose à toute subjectivité – y compris à Dieu, entendu comme concept limite d'une subjectivité omnisciente². Enfin, qu'une autre personne ne puisse jamais

1. *Ideen...* I, § 79, Hua III/1, 175 : « À cette nécessité absolue et donnée dans l'intuition eidétique, Dieu est donc lui aussi astreint, tout autant qu'à l'évidence eidétique que $2+1 = 1+2$ » (trad. fr., 265).

2. *Ideen...* I, §§ 42, 44 et 138, Hua III/1, 88, 92 (« À cela nul Dieu ne peut changer quoi que ce soit, pas davantage qu'au fait que $1+2 = 3$, ou à la subsistance de n'importe quelle vérité d'essence ») et 319 (trad. fr., 137, 142 et 465).

parvenir à la donation originale, du fait que sa vie psychique demeure par principe inaccessible, c'est là une vérité structurale inhérente à l'essence ontique de l'autre *ego*, et non une vérité anthropologique due à une limitation de fait de notre faculté de connaissance¹.

La raison ne désigne donc plus une *seule et unique faculté*, mais éclate en une *multiplicité de types constitutifs* ou de *structures typiques de la validation* ; il n'y a plus une unique raison constitutive du sujet, mais une *pluralité de rationalités régionales*. Tel est le motif pour lequel les ultimes paragraphes des *Ideen...* I et de *Logique formelle et logique transcendantale*, consacrés à la phénoménologie de la raison, culminent en une analyse de la *pluralisation des modes d'évidence* possibles en fonction des différentes catégories d'objets. Ainsi, l'*ego cogito* et les vécus réduits jouissent d'une évidence apodictique, tandis que les objets ne peuvent se donner que dans une évidence présomptive ; la réflexion pure donne les vécus dans une évidence adéquate, par opposition à l'évidence inadéquate des objets de l'expérience externe ; la donation de mes vécus et des archi-objets sensibles (temporels, spatiaux, matériels) est originale, c'est-à-dire incarnée en un noyau de données hylétiques, tandis que celle d'autrui ne peut l'être par principe (puisque les vécus d'autrui me sont absolument inaccessibles de manière directe), de sorte que l'expérience que je fais d'autrui est nécessairement analogique ; etc².

Cette pluralité de modes d'évidence ou de types constitutifs demeure-t-elle un chaos dépourvu d'unité et de légalité, condamné à une dissémination anarchique ?

Non pas ! Elle possède au contraire une unité structurale, qui est prescrite par l'architectonique des essences d'objets et des disciplines eidétiques corrélatives³. Il y a tout d'abord une opposition cardinale séparant la rationalité *formelle* – qui régit les modes d'évidence des variantes du *quelque chose vide* –, et les formes de rationalité *matérielles*, corrélatives à l'évidence

1. *CM*, § 50, Hua I, 139 (trad. fr., 157-158). Husserl ne mentionne cependant pas Dieu comme concept limite dans ce passage.

2. *FTL*, § 107a-c, Hua XVII, 289-295 (trad. fr., 375-382).

3. *Ideen...* I, § 153, Hua III/1, 358-359 : « L'*architectonique des doctrines eidétiques formelles et matérielles* [*Stufenfolge der formalen und materialen Wesenslehren*] prescrit en quelque sorte l'*architectonique des phénoménologies constitutives* [*scil. des doctrines de la raison*], détermine leurs niveaux de généralité » (trad. fr., 516).

d'une région d'objets mondains. Cette opposition correspond à la distinction entre les actes de formalisation et de généralisation¹.

Aux essences matérielles (qui enveloppent un contenu de connaissance et sont obtenues par généralisation à partir des individus intra-mondains) s'opposent en effet les essences formelles, dépourvues de toute teneur objectale et obtenues par exténuation de tout contenu. L'ensemble de celles-ci englobe la totalité des formes du *quelque chose en général*, c'est-à-dire toutes les catégories syntaxiques et ontologiques (comme *substrat*, *attribut*, *prédicat*, *ensemble*, *groupe*, etc.). Dans l'orientation subjective qui est corrélatrice, cela définit la doctrine de la constitution des catégories syntaxiques et ontologiques-formelles, dont la tâche est d'élucider l'origine de leur sens et de leur validité. Est ainsi tracé le champ d'une doctrine phénoménologique de l'entendement ou de la *raison au sens étroit* – à savoir la *raison formalisante*, purement catégoriale ou logique. D'une part, on y décrit les types d'actes formalisants et d'opérations synthétiques (*synthetische Operationen*) d'explicitation, mise en relation, colligation, etc., qui sont à l'origine des catégories syntaxiques de l'apophantique formelle, c'est-à-dire des formes de toute discursivité possible ; d'autre part, on y recherche les types d'évidence en lesquels ces significations formelles acquièrent la validité d'objets (*scil.* d'essences) formels proprement étants². Ces problèmes de validation des catégories, ainsi que des principes formels qui les régissent, rejoignent ceux de l'épistémologie de la logique et des mathématiques ; tels sont p. ex. ceux qui concernent la validation des principes fondamentaux de la logique (principe de contradiction et du tiers exclu), ou encore ceux qui relèvent de la théorie des ensembles (somme et produit des ensembles, existence de l'ensemble des parties d'un ensemble donné, existence de l'ensemble de choix, etc.).

1. *Ideen...* I, § 153, Hua III/1, 358 (trad. fr., 515). *Ideen...* III, § 19a-b, Hua V, 97-98 (trad. fr., 117-118).

2. *Ideen...* I, § 153, Hua III/1, 356-357 (trad. fr., 513-514). Tel est le sens des concepts d'entendement et de raison visés dans le passage cité *supra* du § 58 des *Prolegomena zur reinen Logik* (Hua XVIII, 216-217, trad. fr., *RL*, I, 237-238) : ils désignent tous les actes noétiques d'orientation sur les lois formelles de la signification et de l'objectualité – c'est-à-dire, dans l'ordre, sur les catégories formelles de la signification et de l'objet, puis sur les lois syntaxiques d'enchaînement sensé des significations, puis sur les lois logiques formelles de la non-contradiction ou de l'inclusion analytique, et enfin, sur les formes de théories et de multiplicités (cf. *Prolegomena...*, §§ 67-68-69, Hua XVIII, 244-249 (trad. fr., *RL*, I, 267-274).

À cela s'oppose le champ de la *rationalité matérielle*, qui englobe la totalité des régions d'objets intra-mondains obtenues par généralisation à partir d'objets individuels du monde. Loin que la sphère matérielle se dissémine en une multiplicité anarchique et ouverte de concepts, la généralisation opérée sur les individus mondains aboutit à un ensemble de concepts suprêmes de *concreta* (chose matérielle, être animé, personne, objet d'usage, objet d'art, institution sociale)¹ ; et cet ensemble est ordonné par la relation fondamentale de *fondation* (*Fundierung*) ou de *stratification* (*Schichtung*) entre les essences². Ainsi se laissent définir systématiquement, dans l'orientation subjective, les tâches de la *doctrine de la raison matérielle* : dégager d'abord statiquement par l'intuition eidétique chaque région, à titre de fil conducteur transcendantal de la recherche constitutive ; puis décrire, toujours au plan statique, comment opèrent les synthèses de validation qui appartiennent à la conscience de l'unité et de l'existence d'un objet de cette région, et ce en suivant la hiérarchie propre au rapport de fondation (donc en partant de la couche inférieure de la chose matérielle, pour remonter de strate en strate vers les couches supérieures)³ ; enfin, parcourir génétiquement la hiérarchie graduelle des couches objectales, de façon à dégager les modes de synthèse qui relient entre elles les différentes strates, et la fonction que possède, au sein du mode de validation relevant d'une strate supérieure, le mode d'évidence propre à une strate inférieure⁴ – p. ex., la

1. *Ideen...* I, § 9, Hua III/1, 23 (trad. fr., 35). *Ideen...* III, § 19b, Hua V, 98 (trad. fr., 117).

2. *Ideen...* I, § 152, Hua III/1, 354-355 (trad. fr., 511). De même *CM*, § 22, Hua I, 90, à propos de la « synthèse constitutive universelle » qui constitue l'*eidōs* de monde, c'est-à-dire l'unité systématique des catégories matérielles ordonnées en niveaux par la relation de fondation.

3. Le texte le plus explicite est ici un passage de *Natur und Geist* (Hua *Materialien* IV, 150) : « Le monde possède bien sa structure apriorique étagée [*ihre apriorische Stufenbau*], et il est manifestement nécessaire, dans la recherche constitutive de la phénoménologie, de suivre cette structure [telle qu'elle se définit] sur le versant ontique – donc de commencer par le niveau le plus bas, et de poursuivre ensuite par les strates qui s'élèvent de niveau en niveau [*den sich aufstufenden Schichten nachzugehen*]. » De même, le § 22 des *Méditations cartésiennes* définit le système de la constitution phénoménologique comme étant prescrit par l'« unité d'un ordre systématique et omni-englobant [*systematische und allumspannende Ordnung*] » – unité qui est à saisir « au fil conducteur mobile d'un système des objets de conscience possible, qu'il faut dégager niveau par niveau [*stufenweise herauszuarbeitendes System*] » (Hua I, 90, trad. fr., 100).

4. Ce sont les « très difficiles problèmes inhérents à l'entrelacement des différentes régions [*Verflochtenheit des verschiedenen Regionen*] » mentionnés au tout début du § 152 des *Ideen...* I (Hua III/1, 354, trad. fr., 510), ainsi qu'au § 107c de *Formale und transzendentale Logik* (Hua XVII,

fonction de la perception de l'autre corps comme simple chose matérielle dans la constitution des êtres animés, dans celle d'autrui ou des idéalités linguistiques.

Ce qui confère à la raison son unité n'est par conséquent plus d'ordre subjectif. L'unité de la rationalité matérielle tient au caractère systématique de l'ordre des essences d'objets mondains, qui provient à la fois de ce que toutes les régions matérielles sont englobées dans l'*eidōs* du monde (ou sens-de-monde, *Weltsinn*¹) comme *omnitudo realitatis*, et du fait qu'elles sont reliées entre elles par la relation de fondation. Quant à l'unité de la rationalité formelle, elle tient au fait qu'étant des formes de l'objet en général, les catégories formelles ne sont pas des spectres exsangues flottant dans quelque ciel intelligible, mais se caractérisent au contraire par un double ancrage dans la sphère mondaine : un ancrage *téléologique* – puisqu'elles sont applicables aux objets intra-mondains qu'elles visent à déterminer –, et un ancrage *généalogique* – dans la mesure où elles sont fondées sur les catégories d'objets mondains, vu qu'elles sont issues des opérations judicatives les plus simples portant sur les objets perceptifs. C'est donc l'essence noématique de monde comme *omnitudo realitatis* – et non l'essence noétique du sujet – qui forme le fil conducteur transcendantal omni-englobant à partir duquel il est possible de parler de l'unité de la raison : il y a, derechef, une radicale *déssubjectivation du concept de raison*.

294) : « les multiples catégories d'objets qui se constituent [...] sont par essence entrelacées les unes aux autres [miteinander verflochten], et par conséquent, non seulement tout objet a son évidence propre, mais celle-ci exerce également des fonctions qui transgressent leur niveau propre [übergreifende Funktionen] » (trad. fr., 381).

1. *Ideen...* I, § 145, Hua III/1, 336-337 : « Ainsi la phénoménologie englobe-t-elle effectivement le monde naturel tout entier et tous les mondes idéaux qu'elle met entre parenthèses : elle les englobe en tant que sens-de-monde [*Weltsinn*] » (trad. fr., 488).

ÉLARGISSEMENT DE LA RAISON À LA RATIONALITÉ PRÉ-SCIENTIFIQUE

Cela permet de répondre à la question de la place des développements sur la raison au sein de la phénoménologie transcendante : le fait que la « phénoménologie de la raison » intervienne le plus souvent à la fin des grands ouvrages husserliens signifie-t-il qu'il s'agit sous ce titre de traiter d'un problème phénoménologique *local*? et que le concept de raison se limite à la raison scientifique, voire phénoménologique – c'est-à-dire à des formes supérieures de la vie intentionnelle, relevant d'une élucidation tardive qui présupposerait qu'aient déjà été élucidés les degrés simples et fondamentaux de cette vie ?

Il n'en est rien ! On a vu en effet que le concept de *Vernunft* devenait un titre universel pour les problèmes de constitution, c'est-à-dire de validation de la visée d'objet. Dès lors, loin de se limiter à une sphère locale de la vie de la conscience, la phénoménologie de la raison en vient à thématiser la totalité des configurations du champ de la conscience, au point de s'identifier à la phénoménologie en général¹ ; désignant une structure universelle de la conscience d'objet et sa spécification selon les types d'objet, le terme de *Vernunft* embrasse toute la vie de la conscience – pour autant qu'elle est *conscience d'objet*. Loin de se limiter à la seule raison *logique* ou *scientifique*, le concept de raison subit ainsi un élargissement qui lui fait désigner *toutes* les formes d'évidence ou de validation, y compris celles qui relèvent du domaine *pré-scientifique* et *pré-linguistique* de la perception. L'investigation des modes de constitution propres aux objets de l'expérience perceptive met en effet en évidence que celle-ci implique *déjà* des formes de rationalité *sui generis*, qui caractérisent respectivement la percep-

1. *Ideen...* I, § 153, Hua III/1, 356 : « Par là s'élargit certes le cadre des recherches constitutives, à tel point qu'il peut finalement embrasser la phénoménologie tout entière » et 359 : « une phénoménologie de la raison aussi complète viendrait à se confondre avec la phénoménologie en général ; un développement systématique de toutes les descriptions de la conscience requises par le titre global de constitution d'objet devrait contenir en lui-même toutes les descriptions de la conscience en général » (trad. fr., 513 et 517).

tion de l'objet spatial, de l'objet matériel, l'aperception de l'autre personne, etc. : elles désignent autant de structures et de normes de la validation. Le concept de raison est par conséquent arraché à l'étroitesse du champ de la pensée scientifique, pour désigner un ensemble de structures de validation déjà opératoires au plan antépédicatif¹.

Une tâche spécifique réside alors dans l'examen du rapport entre ces deux formes de rationalité – c'est-à-dire dans la question de savoir si les méthodes propres aux sciences sont librement forgées par l'initiative du projet de pensée, ou si leurs normes épistémiques sont déjà préfigurées par les formes pré-scientifiques de la constitution. Par exemple, la détermination physicienne de la matière est-elle ou non dépendante de la simple perception de la chose matérielle ? L'investigation propre aux sciences de l'esprit voit-elle ou non son mode de rigueur prescrit par le mode d'accès aux réalités spirituelles ? À une telle question, la réponse de Husserl est invariable : la méthode d'investigation d'un domaine de l'étant ne relève pas d'une libre initiative rationnelle de l'esprit connaissant, ni d'un geste autonome d'instauration de procédures de recherche, mais demeure prescrit *sub specie aeternitatis* par le type régional de l'étant et le mode de conscience donatrice originaire qui lui appartient ;

l'essence principielle, l'Idée de toute science d'un certain type catégoriel et l'Idée de sa méthode précèdent, en tant que « sens » de chaque science, cette science elle-même ; cette Idée peut et doit être fondée à partir de l'essence propre de l'Idée de son objectualité, qui détermine son dogme – elle doit donc être fondée *a priori*. [...] Cela vaut pour toutes les catégories ontologiques, qui par voie de corrélation renvoient à des formes catégoriales fondamentales de conscience donatrice². chaque domaine scientifique particulier doit nous ramener à un domaine au sein du monde originaire de l'expérience³.

D'une part, toute science est investigation d'un certain domaine de l'étant ; les limites de ce domaine ne sont pas instaurées par un acte arbitraire de délimitation théorique, mais sont déjà prescrites par un secteur

1. Cf. Ulrich CLAESGES, *Husserls Theorie der Raumkonstitution*, *Phaenomenologica* n° 19, Den Haag, M. Nijhoff, 1964, p. 47 : « L'expérience pré-scientifique a, elle aussi, sa contrainte et sa vérité. »

2. *Ideen...* III, Hua V, 13 (trad. fr., 17).

3. *Phänomenologische Psychologie*, § 7, Hua IX, 64 (trad. fr., *Psychologie phénom.*, 64).

ontique correspondant au sein du monde de l'expérience pré-scientifique. L'articulation systématique et la démarcation thématique des différentes sciences sont fondées sur la structure d'ensemble du monde de l'expérience mondaine, en tant qu'elle se découpe en différentes régions d'objets concrets non réductibles les unes aux autres (chose matérielle, être vivant végétal, être animé, personne, etc.)¹ ; cette structure du monde de l'expérience est donc instaurée non par la raison scientifique, mais par la raison pré-scientifique, qui constitue passivement les divers types d'unité objective².

D'autre part et surtout, les traits structurels de la méthode scientifique se règlent sur le type constitutif appartenant à chaque région : en chaque secteur ontique, les voies épistémiques de la recherche sont préfigurées par le style constitutif de l'objet en question, c'est-à-dire par le style d'anticipation et de déterminabilité que prescrit l'*eidōs* régional. Par exemple, la donation structurellement unilatérale et incomplète de la chose spatiale est ce qui fonde le caractère *a posteriori*, inachevable et présomptif de la science physique, la condamnant ainsi à opérer par hypothèses inductives uniquement susceptibles d'une corroboration empirique précaire : l'inductivité scientifique est d'emblée prescrite par l'inductivité perceptive³. De même, le style de rationalité appartenant à la science physique – celui de l'explication causale – est préfiguré par la forme de causalité pré-scientifique qui

1. *Phänom. Psychol.*, § 7, Hua IX, 64 : « Classification des sciences par régression au monde de l'expérience. La connexion systématique des sciences a son fondement dans la connexion structurelle du monde de l'expérience » (trad. fr., 64).

2. Cf. *FTL*, § 94, Hua XVII, 239 : « Toute science a son domaine [*Gebiet*] et aspire à produire la théorie de ce domaine. C'est cependant la raison scientifique [*wissenschaftliche Vernunft*] qui crée [*schafft*] ces résultats, et la raison saisissant par l'expérience [*erfabrende Vernunft*] qui crée le domaine » (trad. fr., 311).

3. *Krisis*, § 9b-d-h, Hua VI, 29, 37 et 51, ici cité : « Qu'effectuons-nous réellement grâce à la physique ? Précisément, une *anticipation* [*Voraussicht*] étendue à l'infini. C'est sur l'anticipation – nous pourrions dire aussi bien : sur l'induction [*Induktion*] – que repose toute vie » (trad. fr., 36, 45 et 59). *Ideen...* II, § 16, Hua IV, 52 : « Ce que l'on peut, par principe, voir et trouver par une expérience scientifique, c'est déjà prescrit par l'expérience générale d'une chose. C'est seulement ce qui *idéalement* demeure en suspens qui peut être manifesté dans le progrès de l'expérience et par des déterminations plus précises » (trad. fr., 85). *Phänom. Psychol.*, § 19, Hua IX, 125-126 : « Cette présomption [*Präsumtion*], qui appartient au style naturel de l'expérience universelle et dont la certitude n'est jamais mise en question, régit également les sciences objectives » (trad. fr., 119-120).

appartient à la chose matérielle perceptive : parce que cette dernière est une substance dont les propriétés permanentes se manifestent dans des réactions semblables à des circonstances semblables – c'est-à-dire une unité fonctionnelle essentiellement relative aux changements du contexte matériel (on tire sur un ressort, il exécute une série d'oscillations qui révèlent son élasticité) –, la rationalité physicienne prend nécessairement le style d'une explication causale qui recherche les connexions constantes et réglées entre les variations de paramètres internes et externes¹. De même, la distinction entre qualités sensibles relatives à la subjectivité (couleur, son, odeur...) et qualités géométriques irrelatives (figure, mouvement) appartient déjà à la chose perceptive, ce qui prescrit à la science physique le programme d'une détermination systématique de ces dernières – qui constituent l'*en soi* de la nature matérielle².

À l'inverse, le mode d'expérience pré-scientifique de tout ce qui est psychique exclut à la fois l'inductivité, l'explication causale et l'évacuation des propriétés purement subjectives, au profit de déterminités objectives³. D'une part, le devenir de l'âme n'est pas régi par un déterminisme causal aveugle consistant en une connexion réglée entre états internes et externes, mais par la loi de *motivation* spirituelle, selon laquelle je ne puis être motivé que par les objets intentionnels qui me sont conscients ; il ne s'agit pas d'une relation réelle entre deux réalités mondaines situées sur le même plan, mais d'un rapport intentionnel entre sujet et objet⁴. D'autre part, le concept

1. *Ideen...* III, § 1, Hua V, 4 : « Toute science de ce qui est réel procède par explication causale [...]. Ce qui au contraire constitue le principe de la réalité comme telle, [...] c'est de n'être ce qu'elle est que dans la causalité. Elle est par principe quelque chose de relatif [ein prinzipiell Relatives] » (trad. fr., 6). *Phänom. Psychol.*, §§ 22-23, Hua IX, 133-135 (trad. fr., 127-129). *Ideen...* II, § 16, Hua IV, 45-52 (trad. fr., 77-86). *Natur und Geist*, Hua Materialien IV, 180-182. *Krisis*, § 9b, Hua VI, 28 (trad. fr., 36).

2. *Ideen...* II, § 18d, Hua IV, 76-77 (trad. fr., 116-117). *Phänom. Psychol.*, §§ 18-19, Hua IX, 120-124 et 126-128 (trad. fr., 115-119 et 120-122). *Natur und Geist*, Hua Materialien IV, 162, 190 et surtout 198-204.

3. *Phänom. Psychol.*, § 24, Hua IX, 140 : « à un niveau plus élevé, l'élément de causalité inductive [*das Induktiv-Kausale*] ne constitue pas l'essence réelle de ce qui est spirituel [*das reale Wesen der Geistigkeit*] » (trad. fr., 133).

4. *Phänom. Psychol.*, § 24, Hua IX, 141 : « La causalité psychique et la causalité spécifique à la personne est, en tant que causalité de la motivation spirituelle [*Kausalität geistiger Motivation*], quelque chose de tout autre que la causalité inductive » (trad. fr., 134). *Ideen...* II, § 55, Hua IV, 215-220 (trad. fr., 299-305).

de propriété permanente a une validité dans la sphère des choses, qui ne possèdent pas d'histoire et peuvent être étudiées indifféremment en tout instant sans que le choix de l'instant soit déterminant pour la nature de l'objet ; en revanche, elle est dépourvue de validité dans la sphère du psychique : car l'âme possède une histoire, concentre en chacun de ses états la mémoire de ses états antérieurs, et, loin de se déterminer par un ensemble de propriétés fixes, est en constant changement¹. Enfin, si la science de la nature procède par exclusion des déterminités subjectives-relatives, une telle réduction n'a aucun sens pour la sphère spirituelle, où il s'agit précisément d'étudier les états subjectifs de l'esprit².

Par conséquent, la norme de rigueur régissant la rationalité des sciences de l'esprit a son origine dans l'attitude spécifique qu'il convient d'adopter pour accéder aux phénomènes de la sphère spirituelle, et cette attitude est prescrite par le mode de donation inhérent aux choses de l'esprit³. Pour chaque domaine d'objets, le type de rationalité qui régit l'investigation ne relève pas d'une initiative spontanée de la raison subjective qui instaurerait librement ses normes de rigueur ; ces dernières sont au contraire fondées dans le mode de donnée qui appartient par essence à la catégorie d'objets – c'est-à-dire dans la structure noético-noématique inhérente à la région en question. Toute rationalité scientifique est locale, parce qu'elle a son origine dans l'*a priori* constitutif de chaque région d'objets.

L'exemple cardinal est offert par la question de la méthode dans les sciences de l'esprit. Il y a certes une tendance spontanée de la raison des sciences de la nature à vouloir étendre au-delà de la nature corporelle et appliquer à la sphère spirituelle la méthode de recherche de connexions réglées et le type de causalité inductive qui valent dans la première ; et ainsi, à traiter l'âme et l'esprit comme de simples annexes psychiques du corps, dont les états successifs se trouvent en connexion réglée et aveugle (voire dans un parfait parallélisme) avec ceux du corps⁴. Mais cette naturalisation

1. *Ideen...* II, §§ 32-33, Hua IV, 133, 135-137 (trad. fr., 191-192 et 195-197).

2. *Phänom. Psychol.*, § 27, Hua IX, 149-150 (trad. fr., 142-143).

3. *Phänom. Psychol.*, § 27, Hua IX, 150 : « il faut dégager la spécificité de l'attitude d'expérience et du mode de recherche propres aux sciences de l'esprit, et ce par opposition à ceux qui appartiennent aux sciences de la nature prises en un sens élargi » (trad. fr., 143).

4. *Phänom. Psychol.*, § 23, Hua IX, 136-138 (trad. fr., 129-132).

de l'esprit et cette extension paradigmatique de la causalité inductive constituent un préjugé qui se heurte à la spécificité ontique de la région *esprit* : le dévoilement du sens des choses de l'esprit (unités de signification), de leur type d'unité (unités historiques en devenir permanent), de leur mode de donnée essentiel (la saisie compréhensive) et de leur type de connexion (la relation de motivation) exclut toute correspondance terme à terme entre les états du corps et ceux de l'esprit – puisque les deux régions *nature* et *esprit* sont régies par des lois de connexion distinctes (causalité et motivation), et que les unités ontiques *corps* et *esprit* offrent des types d'identité hétérogènes (unité substantielle invariante, et unité en devenir)¹.

L'UNITÉ DE LA RAISON : POSITION KANTIENNE DU PROBLÈME

Outre l'éclatement en une multiplicité de rationalités régionales, le concept de raison se scinde en trois catégories traditionnelles : celles de la raison théorique, de la raison axiologique et pratique, et de la raison esthétique. La distinction entre ces trois formes de rationalité et l'examen des analogies et différences entre ces domaines constituent un lieu commun du néo-kantisme de Heidelberg, notamment de la pensée de Rickert. Qu'en est-il dans une approche phénoménologique ? Si les types d'objets servent de fils conducteurs à l'élucidation des types corrélatifs d'intentionnalité et de structures constitutives de la conscience pure, ne faut-il pas alors distinguer trois espèces de structures constituantes correspondant aux domaines des étants, du bien (des valeurs) et du beau ? L'unité de la raison, prise comme terme générique désignant l'ensemble des modes d'attestation, ne doit-elle pas nécessairement éclater en types fondamentaux correspondant à ces domaines ?

1. *Phänom. Psychol.*, §§ 23 et 25, Hua IX, 138-139 et 142-143 (trad. fr., 132-133 et 136-137). *Ideen...* II, §§ 63-64, Hua IV, 291-297 (trad. fr., 392-400).

Rappelons tout d'abord l'ancrage de cette problématique dans la pensée kantienne.

Si l'on entend par métaphysique l'ensemble de la philosophie pure formé par le système de la raison pure et la critique de son pouvoir relativement à toute connaissance *a priori*, cette métaphysique se divise en deux parties essentielles, relatives à deux domaines distincts : la métaphysique de la nature, relative à l'étant, et la métaphysique des mœurs, relative au devoir-être. Ainsi la première a-t-elle pour tâche de dégager les principes rationnels régissant la possibilité de connaissance théorétique *a priori* des choses, la seconde, de thématiser les principes régissant *a priori* le faire et le s'abstenir, c'est-à-dire les lois morales pures¹. Une division fondamentale affecte par conséquent la philosophie, qui la scinde en philosophies théorétique et pratique, et se règle sur l'opposition entre l'être et le devoir-être – soustrayant par là la philosophie pratique à l'ontologie. Partition fondamentale qui se trouve fondée lorsque Kant affirme, dans le Canon de la raison pure, que la philosophie morale a en vue « un objet qui est étranger à la philosophie transcendantale »² : en effet, les concepts pratiques sont relatifs à des objets de plaisir et de déplaisir, et se rapportent donc indirectement à notre sentiment de plaisir ou de déplaisir ; or, vu que le sentiment (*Gefühl*) n'est « nullement une faculté de représentation des choses, mais réside au contraire en dehors de la faculté de connaître tout entière », les jugements pratiques se rapportant au plaisir et au déplaisir se situent en dehors de la philosophie transcendantale, c'est-à-dire de la métaphysique de l'étant³. Il existe, par conséquent, une disparité essentielle entre la raison théorétique et la raison pratique. Toutefois, cette scission entre la connaissance et l'agir est aussitôt relativisée par l'exigence téléologique d'unification des deux domaines : par conséquent, elle [*scil.* la législation de la raison humaine] contient la loi de la nature aussi bien que la loi morale, d'abord en deux systèmes particuliers mais, finalement, en un unique système philosophique [*anfangs in zwei besonderen, zuletzt aber in einem einzigen philosophischen System*]⁴.

1. *KrV*, Transz. Methodenlehre, Architektonik, A 840-842/B 868-870 (trad. fr. DM, 696-698, AR, 678-680).

2. *KrV*, Transz. Methodenlehre, Canon, A 801/B 829 (trad. fr. DM, 668, AR, 656).

3. *Ibid.*, note (trad. fr. DM, 668, AR, 656).

4. *KrV*, Transz. Methodenlehre, Architektonik, A 840/B 868 (trad. fr. DM, 696, AR, 679).

Que signifie cette requête d'unification des deux systèmes de l'étant et du devoir-être, de la raison théorique et de la raison pratique ?

1/ Tout d'abord, au plan transcendantal des facultés subjectives qui conditionnent *a priori* le penser et l'agir, elle implique l'*identité de la raison* comme faculté qui se trouve au fondement de la raison théorique aussi bien que pratique : c'est une seule et même raison, une seule et même faculté de connaissance (*einerlei Erkenntnisvermögen*) qui fonde la connaissance *a priori* de la nature et la reconnaissance *a priori* de lois morales¹. La thèse a, de prime abord, de quoi surprendre : Kant n'a-t-il pas justement affirmé que les concepts pratiques se situent en dehors de la philosophie transcendantale pour la raison expresse que, se rapportant au sentiment, ils ne relèvent pas de la faculté de connaître ? Certes. Mais pour autant que l'on considère la partie *pure* de la morale, c'est-à-dire les lois morales pures qui visent le seul devoir, et non les lois pragmatiques de la prudence qui visent l'obtention du bonheur, on a en vue une forme de nécessité qui ne se réduit pas à la *nécessité subjective* et purement *sentie* (*gefühl*) d'une habitude empiriquement contractée – selon le modèle humien –, mais s'identifie à une *nécessité objective intuitionnée ou donnée dans l'évidence* (*eingesehen*), c'est-à-dire connue par des jugements *a priori*, indépendamment de toute expérience². Qu'est-ce donc que la raison en général, pour autant qu'elle constitue le fondement unitaire des connaissances théorétiques *a priori* et de la conscience des lois morales pures ?

C'est, d'une part, une faculté qui vise une *validité objective* (*objektive Gültigkeit*), c'est-à-dire qui ne se limite pas au seul sujet singulier, mais s'étend à tout sujet fini en général : ainsi, dans le domaine théorique, les juge-

1. *Kritik der praktischen Vernunft*, Kritische Beleuchtung der Analytik, [159] : « Or la raison pratique et la raison spéculative ont pour fondement un seul et même pouvoir de connaître [*einerlei Erkenntnisvermögen zum Grunde*], dans la mesure où elles sont l'une et l'autre *raison pure* [*sofern, als beide reine Vernunft sind*] » (trad. fr. de F. Picavet, Paris, PUF, 1943, p. 94, de J.-P. Füssler, Paris, Flammarion, 2003, p. 202).

2. *KpV*, Vorrede, [24-27] : « connaissance rationnelle et connaissance *a priori* sont choses identiques. [...] Substituer la nécessité subjective [*subjektive Notwendigkeit*], c'est-à-dire l'habitude, à la nécessité objective [*der objektiven*], qui n'existe que dans des jugements *a priori*, c'est refuser à la raison le pouvoir de porter un jugement sur l'objet, c'est-à-dire de le connaître, lui et ce qui lui appartient. [...] l'empirisme se fonde sur une nécessité sentie [*auf einer gefühlten*], le rationalisme, sur une nécessité donnée dans l'évidence [*auf einer eingesehenen Notwendigkeit*] » (trad. fr. Picavet, 9-11, Füssler, 99-101).

ments d'expérience possèdent une validité intersubjective (pour tout sujet) et omni-temporelle (en tout temps), par opposition aux jugements de perception qui n'ont de validité que subjective (pour le seul sujet qui juge) et datée (pour l'instant de l'acte de jugement)¹ ; de même, dans le domaine pratique, les propositions fondamentales de la détermination de la volonté ne sont de véritables *lois* pratiques que si la condition déterminante peut « être reconnue comme douée de validité objective, c'est-à-dire valide pour la volonté de tout être doué de raison » (*als objektiv, d. i. für den Willen jedes vernünftigen Wesens gültig erkannt*²) – et ce par opposition aux maximes subjectives, où la condition déterminante n'a de validité que pour le seul sujet singulier qui agit. Dans les deux sphères, l'extension de la validité englobe les *êtres finis*, c'est-à-dire doués à la fois de raison et de réceptivité : ainsi, les propositions fondamentales de la connaissance de la nature ne possèdent de validité que pour les êtres doués de sensibilité possédant certaines formes, et dont les catégories s'appliquent nécessairement aux données sensibles pour en effectuer la synthèse selon des règles ; de même, si les lois pratiques ont une validité universelle incluant même l'être infini qu'est Dieu, elles ne se présentent sous forme d'impératifs qu'à des êtres finis, possédant une raison pure et une volonté pure, mais affectée par les inclinations de la sensibilité et les besoins empiriques (et non sainte)³.

D'autre part, prise au sens large, la raison désigne l'ensemble de la faculté de connaissance, pour autant que son fondement n'est pas empirique ou matériel, mais *a priori* ou purement *formel*⁴, et que son objet réside dans une légalité régissant *a priori* le domaine (celui de la nature ou des

1. *Prolegomena zu jeder künftigen Metaphysik*, §§ 18-19, Ak. IV, 298-299 (trad. fr. L. Guillemit, p. 65-67).

2. *KpV*, Analytik, Grundsätze der praktischen Vernunft, [35] (trad. fr. Picavet, 17, Fussler, 109). Les traductions nous paraissent erronées, *objektiv* nous semblant être ici un adverbe rapporté à l'adjectif *gültig*, et non un adjectif : la condition doit être reconnue comme *objectivement valide*, c'est-à-dire avoir une validité pour tout être doué de raison ; l'objectivité est un trait de la validité.

3. *KpV*, Analytik, Grundsätze, § 7, Anmerkung, [57] : « Ce principe de la moralité [...] ne se limite donc pas simplement aux hommes, mais s'applique à tous les êtres finis qui possèdent raison et volonté [*geht auf alle endlichen Wesen, die Vernunft und Willen haben*], et inclut même l'être infini en tant qu'intelligence suprême. Mais c'est dans le premier cas que la loi a la forme d'un impératif » (trad. fr. Picavet, 32, Fussler, 128-129).

4. *KrV*, Transz. Methodenlehre, Architektonik, A 835/B 863 (trad. fr. DM, 693, AR, 676).

mœurs). Ainsi les catégories et les propositions fondamentales physiologiques – comme le principe de causalité – ne sont-elles pas dérivables de séquences de données empiriques – comme le principe de causalité humien, réductible à une habitude subjective –, mais *a priori*, et expriment les règles de la synthèse des phénomènes qui constitue la *natura formaliter spectata*¹ ; de même, les lois déterminant le devoir font abstraction de tout contenu ou de tout objet déterminé de la faculté de désirer – dans la mesure où la détermination de ce dernier ne peut être qu’empirique –, et ne retiennent que la pure forme de la loi ou de la règle pratique – forme qui a son siège dans la seule raison². De là résultent, corrélativement, les types de nécessité *objective* qui régissent respectivement la sphère de la nature et des mœurs, et s’avèrent irréductibles à la nécessité subjective de l’habitude ou de la préformation innée de la nature humaine : ainsi, au niveau théorétique, la nécessité des catégories et propositions fondamentales ne découle ni de l’anticipation d’une régularité issue de la répétition de séquences semblables de phénomènes³, ni de la préformation de la raison ou de sa dotation d’un ensemble d’idées innées identiques pour tous les êtres finis⁴ ; au niveau pratique, la nécessité des lois ne résulte ni de l’affection de la volonté par les impulsions de la sensibilité, ni de la détermination par les règles de prudence issues de l’expérience acquise, mais doit être donnée dans l’évi-

1. *KrV*, Transz. Analytik, Transz. Deduktion, § 26, B 163-165 (trad. fr. DM, 181-182, AR, 216-217).

2. *KpV*, Analytik, Grundsätze, §§ 2-4, [38-51] (trad. fr. Picavet, 19-28, Fussler, 112-123), où Kant oppose de manière systématique, aux principes pratiques qui posent au fondement de la détermination du vouloir un objet ou une matière de la faculté de désirer (*Objekt = Materie*) (§ 2, Lehrsatz I, [38], trad. fr. Picavet, 19, Fussler, 112), ceux qui posent des lois purement formelles (*bloß formale Gesetze*) (§ 3, Folgerung, [41], trad. fr. Picavet, 21, Fussler, 114).

3. *KrV*, Einleitung, II, B 4-5 (trad. fr. DM, 65-66, AR, 94-96).

4. *KrV*, Transz. Analytik, Transz. Deduktion, § 27, B 167-168 : « une sorte de *système de préformation* de la raison pure [...] en pareil cas, il manquerait aux catégories la *nécessité* qui appartient par essence à leur concept » (trad. fr. DM, 184, AR, 219). *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, Vorrede, Ak. IV, 476 : « Car à celle-ci [*scil.* l’harmonie préétablie entre les phénomènes et les lois de l’entendement] ne se laisse guère ramener cette *nécessité objective* qui caractérise les concepts purs de l’entendement (et les propositions fondamentales de leur application aux phénomènes ; au contraire, tout demeure alors une composition douée d’une nécessité purement subjective [*bloß subjektiv-notwendige Zusammenstellung*], mais objectivement purement contingente [*objektiv aber bloß zufällige*] » (trad. fr. J. Gibelin, 19).

dence (*eingesehen*) sous forme d'impératif déterminable par la simple forme universelle de la législation¹.

En résumé, le terme de raison est le nom d'une faculté qui, quel qu'en soit leur domaine d'application, rassemble les déterminations suivantes : validité objective (intersubjective et omni-temporelle), inhérence à des êtres finis (doués de réceptivité), faculté de connaissance *a priori*, et fondement d'une nécessité objective résidant dans la forme de la loi. L'unité de ce *concept formel de raison* transcende la multiplicité de ses applications possibles à des domaines distincts – nature, mœurs, beaux-arts.

2/ Outre leur fondation sur une seule et unique raison, l'unification des dimensions théorique et pratique advient également de deux manières.

D'une part, du fait que ce sont les mêmes objets suprasensibles de la *metaphysica specialis* qui, à la fois, sont les objets de la raison théorique dans son effort de saisie de l'inconditionné, et ceux de la raison pratique en tant que corrélats de la foi pratique. Ainsi l'immortalité de l'âme est-elle à la fois l'objet de la raison spéculative, dans la mesure où elle prétend acquérir une connaissance *a priori* du Je pensant à partir du seul *cogito*², et un postulat de la raison pratique, dans la mesure où la réalisation du souverain bien dans le monde implique la possibilité d'un progrès pratique indéfini vers la conformité parfaite des intentions à la loi morale (*völlige Angemessenheit der Gesinnungen zum moralischen Gesetze*³); de même, la liberté transcendante est, à la fois, le corrélat de l'exigence théorique d'une forme de causalité autre que le seul déterminisme aveugle conforme aux lois de la nature, et un postulat de la raison pratique, à titre de supposition nécessaire de l'indépendance de la volonté vis-à-vis du monde des sens et de la faculté de déterminer sa volonté d'après la loi d'un monde intelligible – qui, seule, confère un sens au devoir et à la moralité⁴; enfin, l'existence de Dieu est, à la fois, le corrélat du principe de détermination complète de chaque étant

1. *KpV*, Vorrede, [24-27] (trad. fr. Picavet, 9-11, Fussler, 99-101).

2. *KrV*, Transz. Dialektik, Paralogismen, A 341-345/B 399-403 (trad. fr. DM, 352-355, AR, 360-362).

3. *KpV*, Dialektik, IV, Unsterblichkeit der Seele, [219-223] (trad. fr. Picavet, 131-133, Fussler, 246-248).

4. *KpV*, Analytik, Grundsätze, § 5, Aufgabe I, [51], et Dialektik, VI, Postulate der reinen praktischen Vernunft, [238-240] (trad. fr. Picavet, 28 et 141, Fussler, 123-124 et 259-260).

relativement à l'ensemble distributif des prédicats possibles des choses, ainsi que de sa conversion en concept d'un *ens realissimum* qui comprendrait en soi la conjonction collective de tous les prédicats positifs¹, et un postulat de la raison pratique, à savoir celui de l'existence d'une cause intelligible de la nature qui serait le fondement de l'accord exact du bonheur et de la moralité – lequel, seul, fonde l'espoir en un bonheur futur proportionnel à la moralité ici-bas². Par conséquent, les mêmes objets suprasensibles qui sont *transcendants* et *régulateurs* pour la raison théorique deviennent *immanents* et *constitutifs* pour la raison pratique, mais uniquement du point de vue pratique : il n'y a pas d'extension de la connaissance par la raison pratique relativement à l'essence des objets de la *metaphysica specialis* – donc pas de négation des limites de la raison théorique, ni d'extension par la raison pratique de son pouvoir de détermination –, mais seulement au regard de leur existence ; la nature de l'âme, du monde intelligible et de Dieu n'est pas davantage connue, mais la possibilité de la liberté transcendante, l'immortalité de l'âme et l'existence d'un étant suprême sont postulées, dans le concept pratique du souverain bien, comme conditions de possibilité de la réalisation de la loi morale³. L'unification de la raison théorique et de la raison pratique résulte donc d'un *changement de l'usage de la raison*, ou d'une conversion du point de vue sur les mêmes objets suprasensibles : là où la première tendait vers la détermination de la quiddité de ces objets, la seconde vise seulement à établir leur quiddité ou réalité (*Realität*)⁴.

D'autre part, cette unification n'est pas seulement *ontologique* et ne découle pas uniquement de l'identité de leurs objets respectifs, mais s'avère *analogique*, parce qu'ancrée dans l'analogie qui, de la loi de la nature, fait le *type de la loi morale*. En effet, le paradoxe de la morale réside en ce que d'un côté, la conformité à la loi morale suppose la possibilité de l'indépendance

1. *KrV*, Transz. Dialektik, A 571-583/B 599-611 (trad. fr. DM, 501-509, AR, 518-524).

2. *KpV*, Dialektik, V, Das Dasein Gottes als ein Postulat, [224-226] (trad. fr. Picavet, 134-135, Fussler, 249-250).

3. *KpV*, Dialektik, VI-VII, Postulate der reinen praktischen Vernunft et Erweiterung der reinen Vernunft, [240-241] et [244] (trad. fr. Picavet, 143 et 145, Fussler, 260 et 263).

4. *KpV*, Analytik, Grundsätze, II, Erweiterung der reinen Vernunft, [94-95], et Dialektik, VII, Erweiterung der reinen Vernunft, [245-246] (trad. fr. Picavet, 55 et 146, Fussler, 157 et 264).

de la volonté vis-à-vis de tous les fondements empiriques de détermination, tandis que de l'autre, tous les cas d'actions possibles ne peuvent être qu'empiriques ; de sorte que le bien moral demeure quelque chose de purement intelligible ou suprasensible, dont il ne saurait exister de présentation dans la nature phénoménale. Cependant, l'entendement peut se servir de la loi du monde sensible comme type du monde intelligible, ou de la loi de la nature comme type de la loi morale, pour autant que l'on ne retient de la première que la seule *forme universelle de la conformité à la loi* (*Gesetzmässigkeit*) : puisque la loi fondamentale de la raison pratique réside dans l'universalisabilité de la maxime de la volonté – c'est-à-dire sa conversion possible en principe de législation universelle, valide pour tous¹ –, l'essentiel en elle réside dans la pure forme de la législation universelle (*bloÙe Form einer allgemeinen Gesetzgebung*²) ; or cette universalité de la loi appartient également à toute loi de la nature comme à toute connaissance *a priori* des étants ; par conséquent, l'universalité de la loi étant l'élément commun à la légalité naturelle connue par l'entendement et à la moralité prescrite par la raison, la nature peut servir de *type* – c'est-à-dire de *modèle analogique* – à la loi morale (*Typus des Sittengesetzes*³). De cet isomorphisme entre les légalités naturelle et morale découle la formulation de la règle d'universalisabilité de la maxime en des termes qui font une référence explicite au paradigme de la loi de la nature : « agis comme si la maxime de ton action devait être érigée par ta volonté en *loi universelle de la nature* »⁴. L'unification de la raison théorique et de la raison pratique résulte ici, non d'un simple rapport de représentation de la moralité par la nature mais – pourrait-on dire en prenant le terme en son sens mathématique – d'un rapport d'*application* (ou de correspondance) entre les deux domaines : c'est la forme structurelle de la légalité universelle qui vaut dans l'un comme dans l'autre.

3/ En dernier lieu, le problème de l'unification de la métaphysique de la nature et de la métaphysique de la liberté en un système unique est repris et

1. *KpV*, Analytik, Grundsätze, § 7, [54] (trad. fr. Picavet, 30, Fussler, 126).

2. *KpV*, Analytik, Grundsätze, § 4, [49] (trad. fr. Picavet, 26, Fussler, 121).

3. *KpV*, Analytik, Typik der reinen praktischen Vernunft, [122-123] (trad. fr. Picavet, 71-72, Fussler, 176-177). Cf. G. LEBRUN, *Kant et la fin de la métaphysique*, chap. VIII, Paris, Armand Colin, 1970, rééd. Le Livre de poche, p. 335-341.

4. *Grundlegung*, Ak. IV, 421 (trad. fr. Delbos, 137, Renaut, 98).

traité d'une nouvelle manière dans la *Critique de la faculté de juger*, non plus en termes d'identité ontologique des objets de la métaphysique spéciale ni de symbolisme analogique rapporté à la forme universelle de la loi, mais en termes de *passage* ou de *transition* d'une sphère à une autre. Kant y reconsidère en effet la division opérée dans la première *Critique* entre philosophies théorétique et pratique, pour en attester la légitimité : si l'on appelle domaine de concepts ou d'une faculté de connaissance la sphère de connaissance possible où ces concepts et cette faculté sont légiférants, il faut alors reconnaître la partition fondamentale de notre pouvoir de connaître en deux domaines – celui des concepts relatifs à la nature, et celui des concepts relatifs à la liberté –, qui fonde la division de la philosophie en philosophies théorétique et pratique¹. Aussi existe-t-il un abîme infranchissable entre les deux domaines, de sorte qu'ils semblent absolument hétéronomes et qu'aucun passage ne semble possible de l'un à l'autre : d'une part, la nature correspond au phénoménal ou au sensible, règne de l'objectualité apparaissante ou de nos représentations, tandis que la liberté correspond au suprasensible, règne de l'objectualité en soi indépendante de son mode d'apparaître ; d'autre part et corrélativement, ces deux domaines sont soumis à deux formes de légalité distinctes qui semblent hétérogènes et sans influence réciproque (la causalité naturelle et la causalité par liberté ou spontanéité absolue), de sorte qu'il est impossible de rien déterminer dans les phénomènes naturels par le concept de liberté et, inversement, de rien déterminer à titre de lois morales par les concepts et lois naturels². Enfin, ils correspondent à deux facultés hétérogènes régies par deux législations originaires, ni dérivables à titre d'espèces d'une législation commune, ni

1. *Kritik der Urteilskraft*, Einleitung, I-II, Ak. V, 170 et 174 (trad. fr. d'A. Renaut, *Critique de la faculté de juger*, Paris, Aubier, 1995, Flammarion, «GF», p. 149 et 152-153).

2. *KU*, Einleitung, II et IX, Ak. V, 175-176 et 195 : un «abîme incommensurable» est «installé entre le domaine du concept de la nature – le sensible – et celui du concept de la liberté – le suprasensible – au point que, du premier au second (donc par la médiation de l'usage théorétique de la raison), nul passage n'est possible, tout à fait comme s'il s'agissait de mondes différents», «Le domaine du concept de la nature sous l'une de ces législations et celui du concept de la liberté sous l'autre sont totalement affranchis de toute influence réciproque qu'ils pourraient avoir l'un sur l'autre (à chacun ses lois fondamentales) par le grand fossé qui sépare le suprasensible des phénomènes. [...] en ce sens il n'est guère possible de jeter un pont d'un domaine à l'autre» (trad. fr., 154 et 175).

subsumables sous un genre commun ; en effet, loin qu'il existe une racine originnaire dont seraient dérivables tous les comportements humains,

tous les pouvoirs ou facultés de l'âme peuvent être reconduits à trois qui ne peuvent plus se déduire d'un fondement commun : le *pouvoir de connaître*, le *sentiment de plaisir et de déplaisir*, et le *pouvoir de désirer*¹,

et chacun de ces pouvoirs est régi par une faculté autonome qui lui confère ses principes *a priori* : l'entendement pour le pouvoir de connaître, la raison pratique pour le pouvoir de désirer, et la faculté de juger pour le pouvoir d'éprouver du plaisir et du déplaisir². Or ce troisième pouvoir, qui ne se laisse en toute rigueur subsumer ni au sein de la philosophie théorique, ni au sein de la philosophie pratique, a précisément pour fonction de constituer une médiation entre ces deux domaines, en répondant à la question de la possibilité du devenir-effectif des fins inhérentes au concept pratique de liberté :

celui-ci [*le domaine du concept de la liberté*] doit pourtant avoir une influence sur celui-là [*celui du concept de nature*], autrement dit le concept de liberté doit rendre effective dans le monde sensible la fin indiquée par ses lois ; et, par conséquent, il faut nécessairement que la nature puisse être pensée de façon telle que la légalité de sa forme s'accorde au moins avec la possibilité des fins qui doivent être mises en œuvre en son sein selon des lois de la liberté³.

la faculté de juger fournit, à travers le concept d'une *finalité* de la nature, le concept médiateur entre les concepts de la nature et celui de la liberté, qui rend possible le passage de la raison pure théorique à la raison pure pratique, de la légalité selon la première à la fin ultime [*Endzweck*] selon la dernière⁴.

Ainsi advient la possibilité d'une nouvelle forme d'unification de la métaphysique de la nature et de la métaphysique des mœurs, grâce à la transition de l'une à l'autre qui s'accomplit par la médiation de l'Idée de finalité ainsi que de la faculté de juger réfléchissante. Un exemple cardinal en est donné au § 83 de la troisième *Critique*, où la faculté de juger pense la téléologie du système de la nature comme orientée sur l'être humain comme fin dernière (*letzter Zweck*) des phénomènes naturels. D'une part, la

1. *KU*, Einleitung, III, Ak. V, 177 (trad. fr., 156).

2. *KU*, Einleitung, III et IX, Ak. V, 178 et 196-197 (trad. fr., 157 et 176).

3. *KU*, Einleitung, II, Ak. V, 176 (trad. fr., 154).

4. *KU*, Einleitung, IX, Ak. V, 196 (trad. fr., 176).

culture de l'habileté, qui fait se développer les dispositions naturelles dans l'espèce humaine, ne peut se déployer que sur fond d'inégalité naturelle, de rivalité et d'oppression entre les hommes : le maintien du grand nombre dans un état d'oppression sert ainsi, par une sorte de ruse intentionnelle de la nature, au perfectionnement de ces dispositions¹. D'autre part, l'état de guerre entre les différents États constitue le fond sur lequel devient possible un progrès vers l'instauration d'une légalité supra-nationale compatible avec les libertés nationales : l'état de guerre naturel sert par là de médiation à la réalisation d'un droit supra-national². Enfin la culture de la discipline, comme état d'aliénation des volontés singulières par des règles institutionnelles, rend l'être humain plus civilisé, le dispose à accroître sa maîtrise sur les penchants naturels et sa faculté de déterminer soi-même ses propres fins : elle sert ainsi à la réalisation d'une finalité quasi-intentionnelle de la nature, à savoir l'effectivité de l'autonomie humaine³ ; en particulier, le libre jeu des facultés humaines qui advient dans le jugement esthétique a pour fonction téléologique d'accroître en l'homme la réceptivité à l'égard du sentiment moral⁴. Et tout ce système téléologique ne possède d'unité que s'il est à son tour rapporté à la fin ultime (*Endzweck*) qu'est l'homme considéré comme être nouménal, c'est-à-dire comme unique être possédant un pouvoir suprasensible de liberté et susceptible d'une détermination des fins soustraite à tout conditionnement naturel⁵ ; c'est donc la représentation de l'homme comme fin de la Création qui permet de penser téléologiquement le passage de la nature à la liberté, et ainsi d'opérer l'unification entre les domaines de la nature et de la liberté.

1. *KU*, § 83, Ak. V, 431-432 (trad. fr., 429-430). *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, Vierter Satz, Ak. VIII, 20-21 (trad. fr. de S. Piobetta, « Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique », in *Opuscules sur l'histoire*, Paris, Flammarion, 1990, p. 74-76).

2. *KU*, § 83, Ak. V, 432-433 (trad. fr., 430-431). *Idee zu einer allgemeinen Geschichte*, Siebenter Satz-Achter Satz, Ak. VIII, 24-28 (trad. fr., 79-86), où l'histoire du genre humain est envisagée comme l'« accomplissement d'un plan caché de la nature » (*Vollzuehung eines verborgenen Plans der Natur*) orienté sur l'Idée d'une Constitution étatique et inter-étatique parfaite. Cf. M. FOESSEL, *Kant et l'équivoque du monde*, Paris, CNRS Éditions, 2008, p. 214 sq. É. WEIL, *Problèmes kantians*, Paris, Vrin, 1982, p. 129 sq.

3. *KU*, § 83, Ak. V, 433 (trad. fr., 431).

4. *KU*, Einleitung, IX, 197 (trad. fr., 177).

5. *KU*, § 84, Ak. V, 435 (trad. fr., 433).

La position kantienne est donc double. D'un côté, sont reconnues l'hétérogénéité et l'hétéronomie fondamentales des pouvoirs constitutifs du *Gemüt*: les pouvoirs de connaître, de désirer (et d'agir) et d'éprouver du plaisir et du déplaisir sont hétéronomes, obéissant à des législations spécifiques et sans interférence. De l'autre, l'hétéronomie de la nature et de la liberté – donc de la raison théorique et de la raison pratique –, faute de se résorber, tend vers une unification, sous une triple forme : ontologique (par l'identification des objets suprasensibles de l'une et de l'autre), paradigmatique (par reconnaissance de la forme universelle qui est inhérente à toute légalité), et surtout téléologique (par l'élucidation des formes téléologiques par lesquelles la nature tend vers la réalisation de l'Idée de liberté). L'hétéronomie des formes de la raison se conjugue ainsi avec son propre dépassement, leur séparation avec leur unité.

UNITÉ PHÉNOMÉNOLOGIQUE DE LA RAISON ?

L'ANALOGIE ENTRE RAISON THÉORÉTIQUE, PRATIQUE ET AXIOLOGIQUE

Qu'en est-il dans l'approche phénoménologique husserlienne ? Une fois reconnu que chaque domaine de l'étant déterminait un type de rationalité correspondant, le concept générique de raison ne doit-il pas éclater en une pluralité de formes de rationalité ? En particulier, les domaines du vrai, du bien et du beau ne reconduisent-ils pas nécessairement, par voie de corrélation, à trois formes fondamentales de rationalité impossibles à dériver d'un genre commun ?

Cette question de la distinction des domaines de la raison et de leur unité constitue un lieu commun de la pensée néo-kantienne : si, pour les néo-kantiens, le terme de raison est un titre désignant les modalités de l'élévation de l'homme depuis sa finitude vers l'infini, ou de dépassement de sa propre finitude, celui-ci advient toujours par un procès d'universalisation, c'est-à-dire de dépassement de la validité purement subjective vers

une forme de validité intersubjective, voire universelle. Aussi l'intérêt des néo-kantiens est-il centré sur la manière dont, en chaque domaine, le jugement s'affranchit de la pure singularité du sujet pour atteindre une forme de légalité valable pour tout sujet en général, ou prétendument telle. Au niveau théorique, le centre de la problématique réside dans le passage des jugements de perception (valides pour le sujet singulier) aux jugements d'expérience (doués de validité pour tous) ; au plan pratique, dans le passage de principes subjectifs à des principes objectifs ; et, au niveau du goût, dans le passage de l'impression subjective à un jugement esthétique prétendant à l'universalité¹. Dans cette perspective, Rickert avait recherché l'analogie reliant les formes théorique, pratique et esthétique de la raison, et l'avait identifiée comme résidant dans le concept de *validité* : en chacune des sphères, il y a une prétention respective à la validité *objective* (c'est-à-dire omni-subjective) du vrai, du bien et du beau, ainsi qu'une position de valeur indépendante des actes subjectifs de connaître, de vouloir et de juger². L'effort de Rickert consiste alors à interroger le fondement de cette validité objective dans les différents domaines : l'idée de validité objective possède-t-elle le même sens en éthique que dans l'ordre de la connaissance ?

La réponse est positive : en chaque domaine s'opposent le versant subjectif des actes et le versant objectif de la teneur de sens valide (*Sinngehalt*). Ainsi l'acte subjectif de juger ne possède-t-il d'être proprement logique que par référence à un sens logique transcendant³ ; de même, dans l'expérience esthétique, le sujet tend vers le beau comme teneur de sens irréal et valide de l'œuvre d'art ; enfin, dans l'expérience éthique, le but de l'acte moral réside dans le bien comme teneur de sens éthique transcendant⁴. En revanche, la différence essentielle qui oppose la sphère théorique aux deux autres réside

1. Cf. p. ex. KRONER, *Über logische und ästhetische Allgemeingültigkeit* [Sur la validité universelle logique et esthétique], 1908, discuté par E. LASK, *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1911-1913, p. 105-106 (trad. fr. de J.-F. Courtine, M. de Launay, D. Pradelle et P. Quesne, *La logique de la philosophie et la doctrine des catégories*, Paris, Vrin, 2002, p. 122-123).

2. RICKERT, «Über logische und ethische Geltung», trad. fr. par C. Prompsy, «Validité logique et validité éthique», in *Néo-kantismes et théorie de la connaissance*, Paris, Vrin, 2000, p. 259-260.

3. *Ibid.*, II, trad. fr., 262.

4. *Ibid.*, II, trad. fr., 263-264.

dans le sens de l'objectivité : *objectivité*, cela peut désigner la relation à l'objet (l'objectualité) ou la validité omnisubjective (pour tout sujet). Or, tandis que dans la sphère théorique le vrai est bien visé à titre d'objet, dans la sphère pratique en revanche *l'objectivité se soustrait au paradigme de l'objectualité* : la validité objective du vouloir moral ne consiste pas en ce qu'il viserait le bien comme objet, mais en ce que la volonté est sciemment guidée par la conscience du devoir, c'est-à-dire dans la forme de l'autonomie ; la moralité se détermine ainsi par une modalité formelle de la volonté subjective (l'autonomie), et non par l'orientation sur le bien comme objet opposé au sujet et indépendant de ce dernier¹. Tels sont donc les résultats centraux auxquels parvient Rickert : distinguer les sphères rationnelles par le sens que revêt en chacune la notion d'objectivité ; et opposer la sphère théorique aux autres, en ce qu'elle est la seule où l'objectivité désigne la référence à un objet, tandis que dans les autres elle ne signifie que la modalité omni-subjective de la validité – la sphère théorique est par conséquent l'unique domaine de rationalité où le concept d'objectivité possède une portée ontologique et a-subjective.

La réflexion de Husserl sur les formes de la raison s'avère étroitement apparentée aux thèses de Rickert.

Il s'agit en effet pour lui de légitimer le parallélisme entre les sphères théorique, axiologique et pratique, en les subsumant toutes sous le concept de raison, c'est-à-dire sous les Idées de *Richtigkeit* (rectitude, justesse) et d'*Unrichtigkeit*. L'acte théorique de juger en général, en tant que tenir-pour-vrai, se distingue du jugement qui s'oriente sur le but idéal de la vérité, c'est-à-dire du jugement juste (*richtig*), soucieux de la fondation de sa légitimité par des raisons valides ; par analogie, un acte affectif (*Akt des Gemüts*) en général, à titre de tenir-pour-bon, se distingue d'un acte affectif juste, c'est-à-dire soucieux de la fondation de sa validité². Aussi

1. *Ibid.*, III-IV, trad. fr., 266-271.

2. *Vorlesungen über Ethik...*, A, § 7, Hua XXVIII, 61 (trad. fr., 138-139). Soulignons la dette de Husserl envers Brentano : la thèse principale de *L'origine de la connaissance morale* consiste à affirmer que la supériorité des actes moraux sur les autres réside dans « une certaine justesse (*Richtigkeit*) intrinsèque », de sorte que la *Richtigkeit* d'un acte d'amour est le sens originnaire du concept de bien, tout comme celle de l'acceptation d'un contenu logique est celui du concept de vérité (§§ 12 et 23, trad. fr. de M. de Launay et J.-C. Gens, *L'origine de la connaissance morale*, Paris, Gallimard, 2003, p. 45 et 53).

les actes axiologiques et pratiques se tiennent-ils sous la législation de la raison, à condition d'entendre cette dernière de manière non psychologique – comme une faculté psychique ou un invariant anthropologique –, mais *transcendantale* – comme un titre englobant tous les *actes de validation, de fondation ou d'attestation* par reconduction à la donation intuitive¹. Juger rationnellement, c'est chercher à fonder ses jugements sur des motifs rationnels, à savoir sur l'intuition des lois analytiques-formelles de non-contradiction et de déduction des propositions, et sur l'intuition donatrice des états de choses visés ; de même, évaluer rationnellement, c'est évaluer en cherchant à fonder ses évaluations sur l'intuition des lois de la conséquence axiologique et celle de la valeur d'un état de choses pris pour fondement ; de même enfin, vouloir rationnellement, c'est chercher à fonder son vouloir sur des motifs rationnels, à savoir sur la détermination de ce qui est le meilleur ou est catégoriquement requis par la situation. Toutes les sphères tombent ainsi analogiquement sous la catégorie de *raison*, du fait qu'en chacune se pose la question de la légitimité des actes, régie par l'alternative entre rationalité et irrationalité, fondation et absence de fondation² – question qui demeure formellement identique, qu'il s'agisse d'actes de jugement, d'évaluation ou de volonté.

Cependant, là où Rickert restreint le concept d'objet à la seule sphère théorique, Husserl se dirige vers une *analyse intentionnelle des formes de la raison* qui, en chacune, confère *une validité à l'idée de référence à l'objet* (c'est-à-dire d'objectualité [*Gegenständlichkeit*], et non seulement d'objectivité [*Objektivität*]), et élucide en chaque cas la modalité spécifique de passage du sens à l'objet. Ainsi se dégagent des structures intentionnelles et formelles, qui sont communes aux différentes sphères. Il y a en chacune un acte de viser (*Meinen*) orienté sur un sens présumé selon une certaine modalité : dans la sphère théorique, une visée propositionnelle est orientée sur une matière propositionnelle (*Satzmaterie*) qui constitue le visé en tant que tel (*Gemeintes als solches*), et un ensemble de modalités qui sont des déclinaisons de la

1. *Vorlesungen über Ethik...*, C, § 7a, Hua XXVIII, 274 (trad. fr., 359), et Beilage XII, Hua XXVIII, 364.

2. *Rechtsfrage nach Vernunft und Unvernunft der Akte (Vorlesungen über Ethik...*, B, § 2, Hua XXVIII, 167, trad. fr., 251).

certitude (incertitude, doute, négation...); de même, dans la sphère des actes affectifs, le vouloir est une forme de visée ou de présomption visant un sens volitif; le souhait, une visée orientée sur un sens optatif, etc. En outre, dans la sphère théorique, on distingue du simple sens intentionnel l'objet de jugement, qui est double: d'une part, l'objet au sujet duquel on juge (*beurteilter Gegenstand*), c'est-à-dire le substrat auquel sont attribuées des propriétés; d'autre part, l'objectivité visée par le jugement (*geurteilte Gegenständlichkeit*), à savoir l'état de choses présumé valide, et éventuellement donné dans l'attestation intuitive¹. Une double relation apparaît alors: en premier lieu, le pur et simple sens intentionnel, au départ simplement présumé, ne se réalise en objet que sur le fondement d'une *intuition donatrice* qui en valide l'être; en second lieu, cette objectivation de l'objet de second degré (l'état de choses) s'effectue sur le fondement d'un *objet donné préalablement* à l'acte de jugement – c'est-à-dire d'un objet antéprédicatif.

Peut-on transposer ces structures dans les sphères axiologique et pratique?

On perçoit d'emblée une difficulté centrale: si l'on conçoit que les valeurs soient des significations axiologiques, sont-elles à proprement parler des *objets*? Que peut être la *donation d'une valeur*, et en quoi consiste-t-elle²? L'expérience axiologique est-elle une donation d'objet, de sorte que l'on serait autorisé à parler d'une saisie de valeur (*Wertnehmung*) analogue à l'intuition perceptive, entendue comme saisie de quelque chose qui est vraiment (*Wahrnehmung*)?

La réponse tient en une quadruple thèse.

1/ D'une part, «l'acte d'évaluer doit se diriger sur quelque chose, se diriger sur des objets», de sorte que «les actes affectifs ont aussi leur intentionnalité spécifique, leur référence spécifique à de l'objectualité»³: *les valeurs forment une sphère spécifique d'objets*. 2/ D'autre part, la distinction entre sens et objet axiologique, valeur simplement présumée et valide, correspond à la distinction noétique entre *intention* et *intuition légitimante*: de

1. *Vorlesungen über Ethik...*, B, Einleitung, § 8, Hua XXVIII, 208-212 (trad. fr., 295-300).

2. *Vorlesungen über Ethik...*, C, § 7b, Hua XXVIII, 279 (trad. fr., 364-365).

3. *Vorlesungen über Ethik...*, Beilage XII, Hua XXVIII, 361 et 375.

même que le statut d'objet théorique est acquis lorsqu'on passe de la simple visée à l'intuition donatrice en laquelle s'atteste la validité du sens théorique, la valeur acquiert le statut d'objet axiologique grâce à l'acte de validation rationnelle qu'est l'évidence axiologique ; les raisons théorétique et axiologique tombent ainsi sous le *concept général ou formel de raison*, comme titre qui désigne l'ensemble des actes de donation légitimante¹. 3/ En outre, le domaine des valeurs est un domaine d'objets *fondé* sur celui des autres objets (et, au premier niveau, des objets sensibles originaires), dans la mesure où toute objectivation de valeur a son fondement dans l'évaluation spontanée d'un objet préexistant : le bon ne peut apparaître que dans la mesure où des objets donnés sont évalués comme bons². 4/ Enfin, l'acte d'évaluer n'est qu'*implicitement objectivant*, et requiert le concours de la raison théorétique pour le devenir explicitement : l'acte d'évaluer s'oriente sur l'objet évalué, mais sans cependant en extraire expressément la valeur à titre d'objet ; cette extraction requiert l'opération de *réflexion* sur la valeur comme telle, qui est un acte de la raison théorétique³.

Ainsi se révèlent les relations entre raisons théorétique et axiologique. L'unification des différentes formes de la raison est tout d'abord *analogique* et *structurale* : elles impliquent toutes une relation à la validité objective, une transition de l'intention vide à l'intuition donatrice, donc un rapport à une sphère d'objets ; c'est la structure téléologique de l'intentionnalité objectivante qui caractérise toute forme de rationalité comme telle. La raison axiologique ne se réduit cependant pas à une espèce de la raison théorétique, et les actes affectifs ne sont pas absorbés par un intellectualisme omni-englobant qui ferait disparaître la spécificité des domaines : ce sont au contraire des *formes juxtaposées* de rationalité, qui se rapportent à des domaines d'objets distincts (états de choses, valeurs), et sont reliées par le

1. *Vorlesungen über Ethik...*, C, § 7a, Hua XXVIII, 274 (trad. fr., 359).

2. *Ideen...* I, § 116, Hua III/1, 265-267, où les noèses constituant les valeurs apparaissent comme un cas particulier de noèses fondées (*fundierte Noesen*) (trad. fr., 391-394). De même au § 152, Hua III/1, 354-355 (trad. fr., 511).

3. *Vorlesungen über Ethik...*, B, Einleitung, § 7, Hua XXVIII, 205 : « Dans le pur et simple acte d'évaluer, la valeur n'est pas un objet ; ce n'est pas une conscience objectivante » (trad. fr., 292), C, § 3, Hua XXVIII, 253 : « un acte affectif, en général, n'objective pas » (trad. fr., 335), et § 7a, Hua XXVIII, 277 (trad. fr., 362). Cf. *Ideen...* I, § 37, Hua III/1, 75-76 (trad. fr., 119-120).

rapport de fondation (toute valeur étant fondée sur un objet évalué). Enfin, la fonction objectivante des actes affectifs ne se laisse dévoiler que par l'opération réflexive de la raison théorétique¹ : la portée ontologique de tels actes et l'objectualité de leurs corrélats intentionnels ne se révèlent que grâce à la coextensivité de la raison théorétique à toutes les sphères d'actes – la raison axiologique est par elle-même aveugle, cachée à elle-même², et ne devient ontologiquement clairvoyante que grâce à sa reprise théorique.

Cette analyse confirme donc les orientations générales déjà dégagées. La raison ne désigne jamais une faculté subjective, mais une structure intentionnelle qui transcende la différence entre les domaines ontiques ; loin d'être subjective, son unité provient du rapport noématique de fondation entre les divers domaines d'objets (elle est par conséquent dégagée au fil conducteur noématique de l'*eidōs* de monde), ainsi que de l'efficacité objectivante de la réflexion théorétique (c'est-à-dire d'une forme universelle de l'objectivation, valide pour toute catégorie d'objets). « Raison » est un titre universel et formel pour l'ensemble des types de validation objectivante, liés entre eux par l'unité noématique du « sens de monde » (*Welt-sinn*) qui prescrit, selon des lois eidétiques, l'unité téléologique propre aux configurations de la conscience en lesquelles se détermine ce sens³.

C'est pourquoi, du reste, Husserl élimine de la doctrine de la raison toute décomposition sectorielle en parties ou domaines distincts de la raison ou de son exercice – théorétique, pratique ou axiologique, esthétique. Plus profonde que cette division s'avère être en effet la structure essentielle de tout acte de validation, qui repose sur l'orientation téléologique de toute visée sur le remplissement ou l'évidence objectivante : de même que toute visée de connaissance aspire à la présentation évidente de l'objet, de même toute intention pratique tend vers la réalisation de l'objet bon et vers l'aperception corrélative du bien fondée en celle-ci, et toute visée esthétique, vers la réalisation ou l'évidence de l'objet beau et vers l'aperception de la beauté sur son fondement. Plus déterminante que la sectorisation d'une

1. *Ideen...* I, § 116, Hua III/1, 267 (trad. fr., 394). *FTL*, § 50, Hua XVII, 141 (trad. fr., 184).

2. *Vorlesungen über Ethik...*, A, § 7, Hua XXVIII, 63 : « La raison axiologique, avec ses fonds, est pour ainsi dire cachée à elle-même » (trad. fr., 141).

3. *Ideen...* I, § 145, Hua III/1, 336-337 (trad. fr., 488).

faculté subjective en domaines d'exercice s'avère la structure anonyme et universelle de toute intentionnalité : à savoir l'aimantation téléologique de toute visée présomptive encore vide par l'exigence de remplissement. C'est pourquoi Husserl neutralise la partition subjective entre les différents pouvoirs rationnels du sujet, pour fonder toutes les formes de rationalité sur une même structure téléologique :

la raison n'admet aucune différenciation en raison « théorique », « pratique », « esthétique » ou que sais-je encore, l'être-homme est un être-téléologique et un devoir-être¹.

PROVENANCE STRUCTURALE, ET NON SUBJECTIVE,
DES IDÉES RÉGULATRICES DE LA RAISON :
LE VOIR ORIGINAIREMENT DONATEUR

Reste une ultime question.

Tout ce qui vient d'être dit ne semble pas concerner spécifiquement la *raison*, mais s'étendre à l'*entendement* en général ; en témoigne le passage déjà cité du § 153 des *Ideen... I*, où Husserl semble explicitement assimiler les sphères de l'entendement et de la raison². Or Kant distingue expressément entre entendement et raison, comme facultés respectives des règles et des principes ; puis, comme facultés de connaissance des phénomènes, et d'unification de telles connaissances ; enfin, comme facultés des concepts (rapportés aux objets d'expérience possible) et des Idées (relatives aux objets suprasensibles non donnables en une expérience). En assimilant la structure de la raison à celle des actes de validation intuitive applicables à n'importe quelle sphère d'objets de l'expérience, Husserl ne

1. *Krisis*, § 73, Hua VI, 275 (trad. fr., 304-305). Les problèmes inhérents à la téléologie de la raison seront discutés dans notre ouvrage *Généalogie et historicité de la raison*.

2. *Ideen... I*, § 153, Hua III/1, 356 : « [...] die Leistungen der *böheren*, im *engeren* Sinne sog. "*Verstandes*-" oder "*Vernunft*sphäre" » (trad. fr., 513).

fait-il pas disparaître la spécificité de la raison – sa relation aux Idées et aux objets suprasensibles –, pour la réduire à l'instance de légitimation de concepts référés aux seuls objets d'expérience possible ? Husserl récuse le subjectivisme qui s'attache à l'admission d'Idées rationnelles impossibles à justifier par une déduction transcendantale, mais uniquement validées par une déduction subjective qui les reconduit à la nature du sujet ; or, ce faisant, ne fait-il pas disparaître la disposition métaphysique, l'orientation sur le suprasensible et la relation à l'infini, qui constituaient pour Kant le propre de l'homme ? *L'Idée infinie caractérise-t-elle encore la raison chez Husserl ?* peut-elle le faire sans une nécessaire renonciation à la critique du subjectivisme kantien ?

Pour répondre à cette question, il convient de suivre les analyses du pénultième chapitre des *Ideen... I*, intitulé « Phénoménologie de la raison », où Husserl énumère les structures formelles inhérentes à la rationalité en général, dans une progression qui se règle à la fois sur les distinctions présentées par Leibniz dans les *Meditationes de cognitione, veritate et ideis*, celles faites par Descartes dans les *Regulae*, et la table kantienne des modalités : connaissance intuitive et aveugle, évidence assertorique et apodictique, puis adéquate et inadéquate, enfin médiate et immédiate¹. Le principe général de l'analyse est le suivant : le terme d'objet désigne l'étant, c'est-à-dire ce qui est véritablement ; or l'être-véritable (l'être-effectif) est en connexion d'essence avec l'être-vrai (l'être-valide) ; et toute vérité (validité) a sa source dans un procès subjectif de validation. Il existe par conséquent une corrélation entre le concept de vérité (ou d'effectivité) et les structures de l'attestabilité rationnelle : élucider les structures ontologiques-formelles de l'étant en général, c'est dévoiler les structures noético-noémiques de validation possible, ainsi que les fondements de légitimité et les normes téléologiques qu'elle prescrit au procès de connaissance². Les distinctions traditionnelles entre les degrés de perfection de la connaissance correspondent aux niveaux noétiques de la validation rationnelle, et l'essence structurale de la

1. Le rapport de Husserl à cet écrit leibnizien est analysé par V. GÉRARD dans « Le bruit des idées » : connaissance intuitive et connaissance symbolique chez Leibniz et Husserl », in K. S. ONG-VAN-CUNG (éd.), *La voie des idées ? Le statut de la représentation XVII^e-XX^e siècles*, Paris, CNRS Éditions, 2006, p. 126 sq.

2. *Ideen... I*, IV. Abschnitt, II. Kap., Hua III/1, 314 (trad. fr., 458).

raison désigne un ensemble d'Idées régulatrices qui prescrivent à l'acte de connaissance des voies de perfectionnement – progression vers la clarté de l'évidence donatrice ; régression vers l'évidence immédiate ; retour à l'évidence apodictique donatrice de lois eidétiques ; enfin, progression dynamique vers la complétude des déterminités de l'objet.

Là n'est cependant pas l'essentiel, qui réside ailleurs.

Bien que ces notions traditionnelles distinguent des modalités noétiques de la connaissance, elles sont cependant pensées au fil conducteur des catégories d'objets, et non des pouvoirs supposés du sujet ; c'est l'*eidōs de l'objet* qui implique par avance la *structure de la connaissance de l'objet* et le style des voies épistémiques par lesquelles elle doit se parachever. Loin de relever de l'initiative de la raison, ou du seul projet théorique de détermination de l'objet, les Idées de clarté, d'apodicticité, d'adéquation et de fondation immédiate correspondent aux structures régulatrices prescrites *a priori* par certaines régions d'objets : loin que l'on puisse librement se fixer pour but une connaissance claire, apodictique, adéquate ou immédiatement fondée de n'importe quel type d'objet, c'est la catégorie d'objets en question qui impose un horizon de progression ou, à l'inverse, en exclut par principe la possibilité. Ces structures téléologiques sont ainsi arrachées à la subjectivité, bien que seule la mise en œuvre de la volonté subjective de savoir puisse leur donner corps et les conduire à la réalisation : nouvelle figure du *geste anti-copernicien* de Husserl. La caractérisation kantienne de la raison comme faculté des Idées est donc pour une part reprise, et pour une autre rejetée. Reprise, dans la mesure où la rationalité désigne un ensemble d'Idées régulatrices qui norment la progression de la connaissance des objets ; rejetée en revanche, dans la mesure où, loin qu'il s'agisse d'une disposition subjective à viser l'inconditionné, elle se réduit à un ensemble de structures épistémiques dictées par l'essence régionale des objets.

Une brève analyse de ces différentes « formes fondamentales de la conscience rationnelle » (*Grundformen des Vernunftbewusstseins*) suffira pour s'en convaincre.

La première distinction est la reprise phénoménologique du concept traditionnel de clarté, ici intégré à une analyse noétique de l'évidence. La référence à la tradition est double, cartésienne et leibnizienne. Pour Des-

cartes, la clarté de la connaissance est un caractère *noétique* de l'acte subjectif : présence effective de l'objet à l'esprit pur et attentif, qui n'est assimilable ni à la donation sensible, ni à la figuration imaginative, mais à la seule conception purement intellectuelle de l'idée – car il n'y a pas identité, mais seulement analogie de cette évidence intellectuelle avec la perception sensible¹. Pour Leibniz, il s'agit en revanche d'un caractère *noématique* inhérent au concept de l'objet : la notion doit suffire à garantir la capacité de reconnaissance de cet objet². Que retient Husserl de ces déterminations traditionnelles ?

L'opposition centrale, d'inspiration cartésienne plus que leibnizienne, est noétique : elle sépare les « actes “percevants” » (voyants, intuitifs), qui sont originellement donateurs de l'objet, et les actes « non “percevants” » (non intuitifs), qui ne le sont pas. Et, loin de se limiter à un type particulier d'intuition ou d'objet (p. ex., l'intuition sensible, l'intuition d'essence ou l'intuition de forme catégoriale), ce concept d'acte intuitif embrasse toutes les formes d'intuition possibles, ainsi que toutes les catégories d'objets pensables, et se limite à une caractérisation *formelle* commune³. Ainsi la perception effective d'un paysage est-elle originellement donatrice de son objet, tandis que le simple souvenir de ce paysage ne l'est pas ; de même, la conscience de l'état de choses mathématique « $2 + 1 = 1 + 2$ » est originellement donateur si le jugement est effectué de manière intuitive (avec la conscience explicite des axiomes qui le fondent), alors qu'il ne l'est pas s'il repose sur un calcul symbolique aveugle⁴. Sur un plan analogique et formel qui transcende la distinction entre les sphères d'objets, un acte percevant comporte deux traits essentiels. Tout d'abord, le caractère d'*auto-donation* (*Selbstgegebenheit*) de l'objet qui est commun à toutes les présentifications, par opposition aux modes de conscience purement symbo-

1. DESCARTES, *Regulae ad directionem ingenii*, AT, X, 368. *Principes de la philosophie*, Première partie, art. 45, AT, IX, II, 44. Cf. J. LAPORTE, *Le rationalisme de Descartes*, Paris, PUF, 1945, rééd. 1988, p. 49 *sq.*, et J.-L. MARION, *Sur l'ontologie grise de Descartes*, § 7, Paris, Vrin, 1981², p. 47-53.

2. LEIBNIZ, *Méditations de cognitione, veritate et ideis*, trad. fr. de P. Schrecker, Paris, Vrin, 1978, p. 9-10 ; trad. fr. de L. Prenant, Paris, Aubier-Montaigne, 1972, p. 150.

3. *Ideen...* I, § 136, Hua III/1, 314-315 : « Pour toutes les espèces de vécus *positionnels*, la phénoménologie présente un *analogon* de cette opposition » (trad. fr., 459).

4. *Ideen...* I, § 136, Hua III/1, 314-315 (trad. fr., 459).

lique : perception, imagination et ressouvenir ont pour point commun de présenter ou d'exposer l'objet lui-même, tandis que la conscience d'image et la conscience de signe ne font que le viser par la médiation d'un objet directement appréhendé. Mais aussi et surtout, le caractère d'*incarnation* (*Leibhaftigkeit*) ou de *donation originaire* (*originäre Gegebenheit*), qui différencie la perception effective du ressouvenir et de l'imagination : le ressouvenir donne certes l'objet lui-même (et non une image présente de l'objet passé), mais ne le donne pas originellement, ni de façon incarnée¹. Qu'est-ce à dire, si l'incarnation et l'originarité ne doivent désormais plus se limiter à la perception sensible, mais appartenir à toute évidence rationnelle, donatrice d'objet *quelconque* – qu'il soit individuel, général ou catégoriel ?

La *Leibhaftigkeit* ne s'identifie pas au caractère *rempli* de la visée puisque, à titre de visées intentionnelles, le ressouvenir et l'imagination sont également susceptibles de remplissement – un souvenir vague peut en effet devenir plus précis et distinct, et une imagination confuse acquérir des traits plus nets. Ce qui est en jeu n'est pas simplement que le sens visé soit rempli, mais le *comment* du remplissement (*das Wie der Erfüllung*) ou le *mode d'intuition* (*die Anschauungsweise*)², qui dans le cas du voir originarie doivent posséder un caractère distinctif. Prenons le cas de la perception sensible. Qu'elle donne l'objet « en son ipséité incarnée » (*in seiner «leibhaftigen» Selbstheit*)³, cela signifie d'une part que le remplissement s'accomplit sur le fondement d'impressions sensibles effectivement données à même la chair sentante, d'une *hylè* éprouvée comme donnée brute et étrangère à l'*ego* (tel est le caractère d'incarnation au sens propre⁴) ; d'autre part, que l'acte de perception et l'objet perçu co-appartiennent au même présent vivant, là où se dissocient le présent de l'acte de se ressouvenir et le passé de l'objet ressouvenu (caractère originarie⁵) ; enfin, que ce double trait d'incarnation

1. Cf. HEIDEGGER, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, § 5cβ, GA 20, [53-58] (trad. fr., *Prologomènes à l'histoire du concept de temps*, p. 70-76). D. FRANCK, *Chair et corps*, p. 18 sq.

2. *Ideen...* I, § 136, Hua III/1, 315 (trad. fr., 460).

3. *Ideen...* I, § 3, Hua III/1, 14-15 (trad. fr., 22).

4. Cf. D. FRANCK, *Chair et corps*, Paris, Minuit, 1981, p. 23-24.

5. *Ibid.*, p. 25-28.

et d'originarité, fusionnant avec le noyau noématique, fonctionne comme infrastructure du caractère de position (ou d'être effectif) de l'objet¹.

Tentons de transposer par analogie ces traits à l'intuition d'essence, afin de dégager dans une pureté *formelle* ce qui caractérise le voir en général comme une forme de conscience rationnelle.

1/ Que peut signifier le trait de l'incarnation dans le cas de l'intuition eidétique, alors qu'elle repose exclusivement sur l'imagination et n'implique aucune impression sensible effective ? Il ne peut avoir qu'un sens *analogique* : par opposition à toute visée signitive de sens purement verbal, ainsi que de toute formation artificielle d'un sens conceptuel, l'intuition d'essence doit être fondée sur la donation d'objets de degré inférieur et, en dernière instance, d'archi-objets sensibles ; au sein de l'intuition eidétique, la donation d'objets de degré inférieur remplit, analogiquement, la même fonction que les impressions sensibles au sein de l'intuition de l'individu. Une conscience intuitive est donc, en tant que donnée incarnée, une conscience fondée sur une donation de niveau inférieur.

2/ Peut-il y avoir, dans le cas de l'intuition d'essence, une co-appartenance ou une fusion entre le présent de l'acte d'évidence et celui de l'objet ? Assurément pas, puisque l'*eidōs* est un objet omni-temporel qui, étant susceptible d'être toujours à nouveau ressaisi comme le même, n'adhère à aucun présent.

3/ Enfin, la donation incarnée a-t-elle dans ce cas la même fonction de soubassement d'une position d'être de l'objet – et ce alors que l'essence n'implique « aucune sorte de position comme réalité effective »² ? Assurément : de même que le caractère d'incarnation fusionne avec le noyau noématique perceptif pour former l'infrastructure d'une position d'existence effective de l'objet perçu, de même, la fondation de la saisie d'essence sur une série de variantes imaginaires individuelles constitue le fondement originaire de légitimité (*ursprünglicher Rechtsgrund*) de la position d'être de l'essence – elle en est la motivation rationnelle

1. *Ideen...* I, § 136, Hua III/1, 315 : « Dans l'attitude orientée sur le noème, nous trouvons le caractère d'incarnation (en tant qu'être-rempli originaire) fusionné avec le sens pur, et le sens doté de ce caractère fonctionne à présent comme soubassement de ce caractère noématique de position ou, ce qui revient au même, du caractère d'être » (trad. fr., 460).

2. *Ideen...* I, § 3, Hua III/1, 15 (trad. fr., 23).

(« *vernünftig motiviert* »)¹. De manière formelle, en tout voir, l'objet possède un *caractère d'être* fondé sur l'infrastructure du sens noématique fusionné avec le caractère incarné : il est véritablement étant – *Daseiendes* (existant, étant-là) pour l'intuition d'individu, *Wesenseiendes* (étant d'ordre eidétique, essence qui est véritablement) pour l'intuition de généralité². Le concept formel d'évidence (*Evidenz*), embrassant les évidences perceptive et eidétique (*Einsicht*), désigne cette unité entre la position rationnelle d'être et sa motivation.

Là n'est pourtant pas l'essentiel, qui réside plutôt dans le point suivant.

De prime abord, toute cette analyse semble *noétique* et d'inspiration cartésienne : bien que le concept d'évidence possède une double signification (noétique et noématique)³, son sens premier concerne l'acte de conscience, qu'il caractérise comme voir originairement donateur ; fondamentalement, la clarté désigne un trait de la connaissance subjective, un mode insigne de l'intentionnalité, avant de se transposer par voie de corrélation à l'objet connu. Toutefois, le sens de l'analyse change dès que l'on pose la question suivante : certes, l'évidence est une Idée de la raison qui, pour toute connaissance d'objet, impose au sujet la tâche programmatique de fonder ses connaissances sur la donation incarnée des objets ; mais *toute conscience d'objet est-elle susceptible d'être amenée à l'évidence*, ou l'évidence est-elle une possibilité intentionnelle réservée à la conscience de certaines catégories d'objets, et refusée par principe à d'autres ? L'Idée d'évidence est-elle pensée au fil conducteur des capacités noétiques du sujet, ou du mode de donnée prescrit par l'essence régionale de certains objets ? Lisons la réponse de Husserl :

Il faut bien voir que toute évidence imparfaite ne prescrit pas en cela un procès de remplissement qui aboutisse à une évidence originaire *correspondante*, une évidence [donatrice] de ce même sens ; bien au contraire, une telle vérification originaire [*originäre Bewährung*] est pour ainsi dire par principe exclue par certaines espèces d'évidence⁴.

1. *Ideen...* I, § 136, Hua III/1, 316 (trad. fr., 461).

2. *Ideen...* III, § 8, Hua V, 41 (trad. fr., 50).

3. *Ideen...* I, § 136, Hua III/1, 317 (trad. fr., 462).

4. *Ideen...* I, § 140, Hua III/1, 324-325 (trad. fr., 472).

Bien que le « principe des principes » énonce que toute connaissance a sa source de légitimité dans l'intuition originellement donatrice, cette évidence originelle n'est toutefois pas un but que puisse à loisir se prescrire l'esprit connaissant pour toute sorte d'objet ; certaines catégories d'objets ont en effet pour corrélat subjectif un mode de donnée qui exclut par principe la possibilité de l'évidence originellement donatrice. Tel est le cas du mode d'intentionnalité qui vise l'*alter ego*¹ : la donation incarnée d'autrui est par principe impossible, condamnant l'expérience à se fonder sur une intentionnalité *médiate* qui peut seulement se remplir dans une *co-présentification* – et non dans une présentation originelle. Une opposition cardinale sépare en effet l'expérience de ce qui m'est propre (*das Mir-Eigene*) et celle de ce qui m'est étranger (*das Mir-Fremde*) : la première est une *donation originale (originale Gegebenheit)*, la seconde ne l'est pas². Qu'est-ce à dire ?

Dans la perception d'une chose spatiale, il faut certes distinguer un noyau de déterminités intuitives et un champ de déterminités visées, mais non remplies : de la table qui est devant moi, je ne perçois effectivement qu'une face à la fois, tandis que les autres faces sont seulement co-visées présomptivement et en attente de présentation intuitive ; l'évidence est structurellement unilatérale et incomplète. Toutefois, l'absence de donation intuitive d'une face latérale ou arrière est contingente, accidentelle, et peut être reconduite à la donation effective si je contourne la table : nulle portion du champ de non-intuitivité n'est par essence inaccessible, mais peut toujours être convertie en noyau d'intuitivité grâce à l'efficace du « je peux ». Dans le cas de l'*alter ego*, en revanche, il s'agit d'une *irreductibilité essentielle* (et non accidentelle) à l'intuitivité : certes le corps d'autrui m'est donné perceptivement, en chair et en os ; mais la vie psychique d'autrui m'est par principe inaccessible, vu que si ses vécus m'étaient donnés, ils ne pourraient l'être que par une réflexion immanente, de sorte que je

1. *Ideen...* I, § 140-141, Hua III/1, 325 et 328 : « Cela vaut p. ex. [...] essentiellement pour l'empathie, à laquelle nous attribuerons dans le prochain livre une espèce fondamentale de l'évidence », « la position rationnelle du souvenir et de tous les actes reproductifs, y compris de l'empathie, n'est pas originelle [*nicht ursprünglich*] mais, de certaines manières, "dérivée" » (trad. fr., 472 et 476).

2. *Cartesische Meditationen*, § 50, Hua I, 139 (trad. fr., 157).

vivrais ses vécus à titre de données immanentes de mon propre flux, et que lui et moi ne ferions qu'un¹. Est ainsi mis en évidence le trait structural de toute donation d'autrui : c'est un *rendre co-présent* (*Mitgegenwärtig-Machen*) qui « rend représentable [*vorstellig*] un là-avec [*Mit-da*] qui pourtant n'est pas là en personne, et ne peut jamais devenir un là-en-personne [*nie ein Selbst-da werden kann*] »², paradoxe d'une co-présentation sans présentation possible de ce qui est co-visé – et qui condamne donc à une phénoménologie sans phénoménalité³. Ce rendre-co-présent est lui-même issu du transfert analogique, sur l'autre corps perçu, de la relation entre mon *ego* et mon corps, sur fondement de ressemblance entre mon corps et l'autre corps. Par conséquent, le style eidétique de l'expérience que je fais d'autrui exclut par principe le progrès vers une évidence originairement donatrice : il y a certes un remplissement de ma visée d'autrui, sans quoi je vivrais dans un monde solipsiste ; toutefois ce remplissement n'est jamais originaire ou incarné, mais seulement apprésentatif et analogique : le corps étranger présente certaines mimiques et comportements qui, par leur style concordant, manifestent (*bekunden*) ou indiquent (*indizieren*) par apprésentation la vie psychique étrangère⁴. La conscience rationnelle de l'être de l'*ego* étranger se fonde ainsi dans l'«accessibilité vérifiable de ce qui est inaccessible en original» (*bewährbare Zugänglichkeit des original Unzugänglichen*⁵).

Aussi l'Idée téléologique d'évidence originaire et la prescription normative d'un progrès vers la donation incarnée n'ont-elles ici aucun sens ; loin que la raison puisse par un geste autonome se prescrire un programme de clarification originaire, la pertinence et la possibilité même de cette Idée lui sont imposées ou refusées par l'*eidōs* régional de l'objet en question. *La raison n'est plus source ou faculté des Idées ; les Idées rationnelles sont eidétiquement*

1. *CM*, § 50, Hua I, 139 (trad. fr., 157-158).

2. *CM*, § 50, Hua I, 139 (trad. fr., 158).

3. Cf. D. FRANCK, *Chair et corps*, p. 119 : «il n'y a pas d'intuition originaire d'autrui. Détermination négative d'autrui qui vient contredire l'intuitionnisme phénoménologique», 121, 135 : «Le phénomène de l'autre est un non-phénomène, et c'est pour cette raison que la cinquième Méditation conduit aux limites de la phénoménologie», et 138.

4. *CM*, § 52, Hua I, 144 (trad. fr., 163-164).

5. *CM*, § 52, Hua I, 144 (trad. fr., 164).

prescrites par l'espèce régionale de la conscience d'objet, elle-même issue de la catégorie d'objets.

Il est aisé de montrer qu'il en est de même pour les autres Idées de la raison : apodicticité, adéquation et immédiateté.

PROVENANCE ONTOLOGIQUE DE L'IDÉE D'ÉVIDENCE APODICTIQUE :
LE MODE DE DONNÉE DES LOIS EIDÉTIQUES

Dans la doctrine kantienne, les caractères assertorique et apodictique désignent en logique formelle des modalités du jugement qui concernent la valeur de la copule « est », selon qu'elle exprime l'effectivité ou la nécessité : une proposition est assertorique si sa vérité est simplement posée par l'entendement ; apodictique, si sa vérité découle des lois de l'entendement¹. En logique transcendantale, ces caractères renvoient aux modalités de l'objet connu – lesquelles n'appartiennent pas à la teneur eidétique de l'objet, mais expriment seulement le rapport de ce dernier à la faculté et aux conditions subjectives *a priori* de la connaissance. Ainsi, l'objet possible est conforme aux conditions de constructibilité formelle dans le temps et l'espace ; l'objet effectif, aux conditions matérielles de la perception (donation de sensations) ; et l'objet nécessaire, déterminé par l'enchaînement des perceptions successives conformément à la loi dynamique de causalité². La distinction entre l'effectif et le nécessaire n'est donc pas d'ordre *ontologique* – elle ne se fonde pas sur une démarcation entre des régions d'objets –, mais d'ordre purement *noétique* : le *même* objet peut être considéré comme effectif ou nécessaire, selon que ses déterminités connues sont simplement données dans la perception, ou issues de la subsomption

1. KANT, *KrV*, Transz. Analytik, Von der logischen Funktion in Urteilen, A 74-76/B 99-101 (trad. fr., DM, 136-137, AR, 159-160).

2. *KrV*, A 218/B 265 *sq.* et A 233-234/B 286-287 (trad. fr., DM, 254 *sq.* et 270-271, AR, 277 *sq.* et 289-290).

d'un enchaînement perceptif sous une loi de l'entendement. Un jugement assertorique peut donc être *converti* en jugement apodictique, s'il est rapporté aux lois universelles qui en fondent la nécessité : d'un enchaînement phénoménal donné comme effectif par la perception, l'entendement peut en effet rechercher les lois de causalité qui en fondent la connaissance comme enchaînement causal nécessaire.

Quel est le statut des modalités au plan phénoménologique ? Sont-ce des modalités purement noétiques, exprimant le rapport du sujet connaissant à l'objet connu ? ou possèdent-elles un ancrage ontologique ?

Husserl transfère les notions de l'assertorique et de l'apodictique de la sphère *prédicative* du *jugement* à la sphère *antéprédicative* de l'*évidence donatrice* : l'évidence assertorique est la donation d'un objet comme effectif ; l'évidence apodictique, celle d'un objet comme absolument nécessaire et indubitable. La première est l'appréhension d'un étant (ou de l'être-tel d'un étant) dans une certitude qui exclut le doute, sans exclure toutefois la possibilité d'une mise en doute par une réflexion critique ultérieure ; la seconde, une saisie certaine de l'être de l'étant (ou de l'état de choses), mais qui enveloppe par surcroît « l'impossibilité pure et simple de penser leur non-être » – c'est-à-dire l'indubitabilité de principe et la résistance *a priori* à toute réflexion critique possible¹. Il semble donc, de prime abord, que cette distinction concerne avant tout la manière subjective de fonder l'évidence, et qu'à propos de toute évidence assertorique d'un objet, la raison puisse librement se donner pour but d'en atteindre une évidence apodictique. Le progrès vers l'apodicticité serait ainsi une Idée téléologique instituée en toute autonomie par la raison, à titre de projet épistémique.

Est-ce vraiment le cas ? L'apodicticité tient-elle seulement à la manière dont procède l'acte subjectif d'évidence ? Se laisse-t-elle prescrire à titre d'horizon programmatique de parachèvement de toute évidence imparfaite ? Ou est-elle au contraire prescrite ou exclue *a priori* par certains types d'objets ?

Le *voir* pour ainsi dire « *assertorique* » de *quelque chose d'individuel* [das « *assertorische* » *Sehen* eines Individuellen], p. ex. le fait de « s'apercevoir » d'une chose ou

1. *CM*, § 6, Hua I, 56 (trad. fr., 58).

d'un état de choses individuel, se distingue par essence, en ce qui concerne son caractère rationnel, d'un voir « apodictique » [« apodiktisches » Sehen], c'est-à-dire de l'intuition eidétique d'une essence ou d'un état de choses eidétique [Einschauen eines Wesens oder Wesensverhaltes]¹.

Loin de désigner des modalités du voir indifférentes au type d'objet qu'il donne, *assertorique* et *apodictique* renvoient à deux catégories fondamentales d'objets : les objets *individuels* et les objectivités *générales*. Un objet individuel ne peut être donné que dans une perception assertorique : à savoir une saisie simple, directement donatrice de son objet, ne présupposant aucune donation préalable d'objets de niveau inférieur, et n'impliquant aucune conscience de la nécessité de l'inhérence des propriétés à l'objet. En revanche, un objet général appelle une intuition apodictique : à savoir une saisie stratifiée, donnant son objet sur le fondement et par la médiation de l'intuition d'objets de degré inférieur, et enveloppant, pour l'objet, la conscience de l'impossibilité de supporter en soi des propriétés contradictoires avec celles qui lui sont attribuées. Vu, en effet, que l'intuition de l'*eidōs* suppose une production de variantes individuelles, et que la série des variantes est conforme aux conditions de possibilité de l'intuition d'individu, l'invariant explicité au terme de la variation enveloppe les conditions universelles de représentabilité d'un objet individuel de la catégorie en question. À titre d'exemple, l'évidence de l'*eidōs rouge en général* est fondée sur l'imagination de nuances singulières de rouge ; et, vu qu'il est impossible de représenter une nuance singulière autrement que remplissant une étendue, cette évidence de l'*eidōs* enveloppe la conscience d'inséparabilité de la couleur et de l'étendue – donc la connexion nécessaire entre les essences de couleur et d'étendue. L'*impossibilité d'une conscience* individuelle séparée se convertit en *conscience d'impossibilité* de l'être-autrement² : l'évidence de l'*eidōs* implique celle d'un état de choses répété à l'identique en chaque variante ; et celle-ci, à son tour, celle d'un *Wesensverhalt* (état d'essence, état de choses essentiel ou rapport entre essences³) apodictique. *Il appartient au mode d'être*

1. *Ideen...* I, § 137, Hua III/1, 317-318 (trad. fr., 463).

2. Nous reprenons l'expression à TRẦN-DỨC-THẠO, *Phénoménologie et matérialisme dialectique*, Paris, Minh-Tân, 1951, Gordon & Breach, 1992², p. 26.

3. Le terme *Wesensverhalt* est formé sur le modèle de *Sachverhalt*. Raappelons que ce dernier, réunissant *Sache* (la chose au sens large) et *Verhalten* (le comportement), signifie littéralement

de l'essence d'appeler un mode d'évidence apodictique ; l'Idée d'apodicticité est le corrélat noétique prescrit par l'eidos.

Une objection sérieuse se présente toutefois : les vécus purifiés par la réduction sont des objets individuels, et non généraux ; pourtant, ils sont donnés dans une évidence apodictique. Cela n'invalide-t-il pas la thèse selon laquelle l'opposition noétique entre évidence assertorique et apodictique se réglerait sur la distinction noématique entre objets individuels et généraux ?

De fait, Husserl oppose l'évidence non apodictique de l'existence du monde et celle du « je suis », qui est apodictique. Que l'être du monde ne soit pas, et ne *puisse* être donné dans une évidence apodictique, cela tient à sa *contingence*, qui se laisse manifester par sa *désimaginabilité*. L'être de tout objet perceptif est en effet désimagineable, puisqu'il est idéalement pensable que se dissolvent en discordance la concordance des synthèses qui en maintiennent l'identité : la convergence de la visée d'une chose transcendante demeure factuelle, toujours menacée par la possibilité idéale d'une discordance négatrice ; elle est donc *contingente*¹. Or cette contingence se laisse transférer de l'être des choses mondaines à l'être du monde, comme totalité des étants perceptibles : vu que tout objet n'est que le foyer de sens présomptif de synthèses concordantes, la totalité des objets pourrait *idealiter* basculer dans le néant au cas où toutes les synthèses vireraient en anarchie généralisée, et l'expérience en rêve incohérent ; l'expérience du monde comme monde *de fait* implique la conscience de la possibilité de son non-être². L'être du vécu propre implique en revanche, pour sa donation, l'absolue nécessité quant à l'essence et à l'existence³ : parce qu'un vécu ne

comportement de chose et se traduit généralement par état de chose(s). Dans Wesensverhalt, Husserl fait entendre à la fois Verhalten (le comportement) et Verhältnis (le rapport) : il s'agit donc, littéralement, du comportement d'essence ou de l'état d'essence, en tant qu'il implique toujours une loi eidétique, c'est-à-dire un rapport entre essences.

1. *Ideen...* I, § 46, Hua III/1, 97-98 : « Il vaut comme loi d'essence que l'existence d'une chose n'est jamais requise comme nécessaire par sa donation [nie eine durch die Gegebenheit als notwendig gefordert], mais demeure d'une certaine façon toujours contingente » (trad. fr., 150).

2. *Ideen...* I, § 49, Hua III/1, 103-105 (trad. fr., 160-162). *CM*, § 7, Hua I, 57 : « l'expérience sensible universelle, dans l'évidence de laquelle nous est constamment pré-donné le monde, ne saurait être considérée purement et simplement comme une évidence apodictique qui exclurait donc absolument la possibilité d'un doute quant à l'existence effective du monde, c'est-à-dire la possibilité de son non-être » (trad. fr., 60).

3. *Ideen...* I, § 46, Hua III/1, 97 (trad. fr., 149).

s'esquisse pas, ne s'expose ni n'apparaît à travers une pluralité de données – et n'est donc pas le foyer intentionnel d'une multiplicité de modes d'apparition –, sa donation exclut la pure et simple apparence, l'hallucination et la possibilité d'être autrement¹. Bien que le vécu pur soit un simple fait, et non une essence, son évidence implique la conscience de la nécessité de son être. L'opposition entre évidences assertorique et apodictique ne recouvre donc pas uniquement celle du fait et de l'essence, puisque la nécessité ontologique du vécu actuellement réfléchi ne résulte pas de la spécification d'une loi eidétique (*eidetische Besonderung eines Wesensgesetzes*), mais se réduit à la brute *nécessité d'un fait* (*Notwendigkeit eines Faktums*)².

Pourtant, il ne s'agit pas là d'une différence simplement noétique, qui serait uniquement liée au mode de connaissance que prend le sujet d'un même objet. Bien au contraire ! L'apodicticité de la donation de vécu et la contingence de celle des choses ne proviennent guère de la « contingence de «notre constitution humaine» » ; la première est tirée « de l'essence des *cogitationes*, des vécus » (*aus dem Wesen der cogitationes, der Erlebnisse*), la seconde, « de l'essence de la choseité spatiale » (*aus dem Wesen der Raumdinglichkeit*)³. Comme toujours, c'est l'essence de l'objet qui impose le mode de donnée ; ici, c'est la différence ontologique entre les vécus purs et les choses mondaines qui enveloppe l'opposition entre la conscience de la nécessité des premiers et celle de la contingence de l'autre – c'est-à-dire les modalités apodictique et assertorique de leur évidence⁴.

L'évidence apodictique n'est donc pas une Idée méthodologique, ou une finalité programmatique que pourrait instituer – en toute liberté, et à propos de n'importe quel objet – l'autonomie noétique de la raison. Une évidence assertorique ne se laisse pas convertir en évidence apodictique grâce à la simple prise de conscience des lois qui fondent la nécessité de l'être-tel d'un étant ; il s'agit au contraire d'une possibilité noétique rigoureusement prescrite par l'*eidōs* de l'objet intentionnel. L'Idée rationnelle

1. *Ideen...* I, § 42, Hua III/1, 88 (trad. fr., 137).

2. *Ideen...* I, § 46, Hua III/1, 98 (trad. fr., 151).

3. *Ideen...* I, § 42, Hua III/1, 88 (trad. fr., 137).

4. *Ideen...* I, § 46, Hua III/1, 98 : « *Tout chosal donné en chair et en os peut également ne pas être, tandis qu'aucun vécu donné en chair et en os ne le peut* : c'est une loi eidétique que celui-ci se définisse par sa nécessité, celui-là par sa contingence » (trad. fr., 151).

d'apodicticité est *imposée à la conscience par le type d'objet qu'elle vise*. Et cette Idée se scinde à son tour en sous-espèces noétiques, en fonction de la différence noématique entre les catégories d'objets en question : l'intuition de la nécessité de quelque chose de factuel comme le vécu pur (*Notwendigkeit eines Faktischen*) est une évidence *impure*, tandis que celle de la nécessité d'une essence (ou d'une relation eidétique) est une évidence *pure* ; et, au sein des évidences pures, l'intuition d'une loi analytique-formelle (relative aux formes du *quelque chose en général*) est une évidence *purement formelle* (*rein formale*), tandis que celle d'une connexion matérielle entre des contenus de représentation (p. ex. entre étendue et couleur) est une évidence *matérielle*¹. Toutes les spécifications de l'apodicticité proviennent donc des distinctions entre espèces d'objets.

PROVENANCE ONTOLOGIQUE DE L'IDÉE D'ÉVIDENCE ADÉQUATE :
LE MODE DE DONNÉE DES VÉCUS PURS ET DES RÉGIONS

La distinction entre les évidences adéquate et inadéquate provient évidemment de Leibniz. Il s'agit chez ce dernier d'opposer les notions complètes et incomplètes : c'est-à-dire celles qui peuvent être décomposées jusqu'au terme par l'analyse, de manière à énumérer la totalité des marques distinctives permettant de distinguer de tout autre l'objet en question ; et celles dont l'analyse ne peut être menée jusqu'au bout, de manière à embrasser la nature entière de la chose². Husserl semble une nouvelle fois revenir de Leibniz à Descartes, et transposer ces concepts du domaine noématique à celui des structures noétiques : les concepts d'adéquation et d'inadéquation ne désignent plus des propriétés objectives des notions, mais des structures subjectives de l'acte d'évidence donatrice ; si l'adéquation

1. *Ideen...* I, § 137, Hua III/1, 318-319 (trad. fr., 464).

2. *Meditationes de cognitione...*, trad. fr. de P. Schrecker, p. 10-11, trad. fr. de L. Prenant, p. 152.

tion signifie complétude, et l'inadéquation incomplétude, il s'agit désormais d'une complétude et d'une incomplétude inhérentes à l'évidence subjective. L'incomplétude mesure l'écart qui sépare l'intention de l'intuition de l'objet, la visée, de son remplissement – écart qui révèle que l'intuition ne manifeste pas l'objet en totalité, mais uniquement certaines facettes de l'objet, tandis qu'elle en laisse d'autres dans l'obscurité. Au niveau noématique, cet écart implique une opposition (interne au sens objectal) entre composantes déterminées, offertes par l'intuition, et composantes vides (*Leerkomponenten*) ou indéterminées (*Unbestimmtheitskomponenten*)¹. P. ex., la perception d'une chose spatiale (une table) enveloppe à chaque instant la donation intuitive du côté qui me fait face, le souvenir des faces qui m'ont été présentées antérieurement et la co-visée de celles qui ne l'ont pas été, mais pourraient l'être par l'actualisation de potentialités intentionnelles ; de même, la détermination des propriétés mécaniques d'une chose matérielle (un ressort) implique la manifestation d'une propriété par une expérience actuelle (son élasticité, si je tire sur le ressort), le souvenir des propriétés antérieurement dévoilées (sa masse, sa composition matérielle), et l'horizon des propriétés indéterminées, mais déterminables par de nouvelles variations des circonstances. Au noyau des propriétés connues et incorporées au sens de l'objet s'oppose l'horizon indéterminé de ses propriétés potentielles encore inconnues.

Au niveau noétique, les évidences adéquate et inadéquate se caractérisent respectivement par l'absence et la présence d'une *gradualité noétique* : celle-là n'admet par essence aucun renforcement ni affaiblissement, donc aucune gradation d'intensité ; celle-ci se situe, au contraire, sur un horizon graduel de renforcement et d'affaiblissement². La première est en effet fondée sur une donation de l'objet qui, étant complète ou sans reste, ne laisse place à nul hasard, nulle facticité et nulle contingence ; tel est le cas de l'évidence des vécus réduits, ainsi que de l'intuition donatrice des essences, qui sont toutes deux dépourvues d'horizon d'indétermination. La

1. *Ideen...* I, § 138, Hua III/1, 319 (trad. fr., 465).

2. *Ideen...* I, § 138, Hua III/1, 321 : « Cette évidence [...] ou bien est *adéquate*, ne peut par principe ni se “renforcer”, ni s’“affaiblir”, et n'admet donc aucune *gradualité de poids* [ohne Gradualität eines Gewichts] ; ou bien elle est *inadéquate*, donc *susceptible d'accroissement et de diminution* » (trad. fr., 467).

seconde possède au contraire une *double structure de manque*, qui trace la voie d'un progrès dans la détermination : qualitative, lorsqu'il s'agit de l'opposition entre donation optimale et imparfaite de l'objet (p. ex., d'un même objet perçu dans la lumière du jour et dans le clair-obscur de la nuit tombante, ou bien à une distance idéale pour en percevoir à la fois la totalité et les détails, et de manière trop lointaine ou trop rapprochée)¹ ; quantitative, lorsqu'est en question le plus ou moins grand nombre d'aspects intuitivement donnés de l'objet (p. ex., de faces d'un objet spatial). L'incomplétude qualitative ouvre une échelle intensive de degrés de *force rationnelle* (*Vernunftkraft*) d'une position, celle-ci étant liée au *poids rationnel* des motifs qui se trouvent à son fondement : une thèse est motivée avec une plus ou moins grande force selon que ses fondements ont un poids qui prime ou non sur celui des motifs militant en faveur de la thèse opposée ; au plan noétique, cette force noématique implique un degré de conviction (de croyance) qui peut aller de l'incrédulité totale jusqu'à la certitude absolue – et admet donc une *gradualité noétique*².

Quelle est la *provenance de l'Idée d'adéquation* ? Dans son projet de connaissance des choses, la raison peut-elle à loisir se prescrire l'idéal d'une connaissance complète et parfaitement fondée, non susceptible de parachèvement ? L'Idée d'adéquation a-t-elle ainsi sa source dans le projet théorétique de détermination complète de l'objet, c'est-à-dire dans un désir de connaître inhérent au sujet transcendantal ? émane-t-elle de la volonté de vérité – ce qui situerait Husserl dans une proximité inattendue avec la pensée de Nietzsche ? ou est-elle *a priori* prescrite (ou exclue) par la structure de la donation de chaque type d'objets ?

La réponse de Husserl peut au premier abord sembler ambiguë.

D'un côté, conformément aux analyses des précédentes Idées de la raison, l'adéquation semble appartenir au mode de donnée de chaque type d'objets, en tant qu'*a priori* prescrit par leur essence régionale. Ainsi, à tout vécu immanent appartient une évidence adéquate et sans reste, tandis qu'à toute réalité mondaine, transcendante et donnée par esquisses, correspond une donation inadéquate, enveloppant un horizon de connaissance appro-

1. *Ideen...* I, § 44, Hua III/1, 93 (trad. fr., 143).

2. *Ideen...* I, § 138, Hua III/1, 320-321 (trad. fr., 467). *EU*, § 21c, [103-104] (trad. fr., 112).

chée – l'immanence impliquant l'adéquation, et la transcendance mondaine, l'inadéquation. L'opposition entre les deux notions correspond au hiatus qui oppose l'être absolu de la conscience et l'être relatif de toute réalité mondaine, ou encore la donation absolue et sans reste de la sphère réelle (*reell*) et la donation relative et par esquisses de la sphère réelle¹. En effet, puisque l'inadéquation présuppose un écart entre composantes *pleines* et *vides* (intuitives et signitives), alors que l'adéquation exclut la présence des secondes, seul le mode de donnée propre à chaque région d'objets peut (en tant qu'il enveloppe ou non la possibilité de visées vides) prescrire à la connaissance l'adéquation comme but ou, à l'inverse, la condamner à une perpétuelle inadéquation de principe. Parce qu'elle suppose la possibilité d'une coïncidence parfaite entre visé et donné (intentionné et intuitionné), l'adéquation est exclue par tout objet dont l'horizon de déterminités explicitables est *infini*, ou dont l'horizon de déploiement intentionnel est *indéfini* (et ne peut être clos) ; elle est donc exclue par tout objet qui se présente par esquisses – puisqu'un tel mode d'exposition implique par principe un hiatus entre le « noyau de ce qui est "effectivement exposé" » et l'« horizon de "co-donation" non véritable »² ; écart qui peut, certes, être réduit en actualisant les potentialités intentionnelles (p. ex. en tournant autour de l'objet pour en présenter les diverses faces), mais jamais être aboli. Elle n'appartient, à l'inverse, qu'à ce qui ne se donne pas par esquisses, mais de façon absolue et sans reste, et n'enveloppe aucun horizon d'indétermination. Aussi le projet de connaissance adéquate ne relève-t-il pas de l'initiative du sujet connaissant : car il serait insensé de vouloir progresser dans la connaissance d'un vécu absolument donné, ou de vouloir parvenir à la connaissance complète et définitive d'une réalité mondaine. Le projet épistémique de la raison doit par conséquent se régler sur la différence ontolo-

1. *Ideen...* I, § 138, Hua III/1, 319 : « Par principe, une chose réelle, un être possédant un tel sens ne peut apparaître que de manière inadéquate dans une apparition close » (trad. fr., 465). Un pont direct peut donc être établi entre les §§ 41 à 44 et le § 138 des *Ideen...* I. Cf. également *Ding und Raum*, § 16, Hua XVII, 49-53 (trad. fr. de J.-F. Lavigne, *Chose et espace*, Paris, PUF, 1989, 73-77), où l'inadéquation de la donnée de chose spatiale apparaît comme fondée en son unilatéralité ; le concept formel d'inadéquation trouve ainsi son ancrage dans la structure régionale de donation unilatérale. Cf. U. CLAESGES, *Husserls Theorie der Raumkonstitution*, p. 48-53.

2. *Ideen...* I, § 44, Hua III/1, 91 (trad. fr., 141).

gique entre l'être mondain et non mondain, et sur la différence corrélatrice de structure qu'offrent leurs modes de donnée respectifs ; *les Idées ne s'ancrent pas dans la spontanéité noétique de la raison, mais dans les différences ontologiques entre les catégories d'objet, et dans les différences structurales entre les modes de donnée.*

Pourtant, Husserl semble en un passage affirmer expressément la thèse inverse et, pour toute catégorie d'objets, prescrire à la raison la tâche de progresser vers la connaissance adéquate :

Toute catégorie d'objets (corrélativement, toute région et toute catégorie au sens étroit et prégnant du terme qui est le nôtre) est une essence générale qui, par principe, doit être elle-même amenée à la donation adéquate¹.

Quel est le sens d'une telle thèse ? Husserl ne vient-il pourtant pas d'affirmer que la possibilité de l'adéquation était corrélatrice à l'immanence réelle, et exclue par toute transcendance mondaine ? De fait, il applique aussitôt (et paradoxalement) la thèse à la chose matérielle ; à cette dernière est prescrite l'Idée rationnelle de donation adéquate, complète et omnilatérale – et ce bien que sa donation effective soit structurellement unilatérale, incomplète, présomptive et douée d'un horizon d'indétermination indéfini :

Il correspond par principe (dans l'*a priori* de l'universalité eidétique inconditionnée) à tout objet « véritablement étant » l'Idée d'une conscience possible en laquelle l'objet est lui-même saisissable de façon *originnaire*, et dès lors *parfaitement adéquate*.

Cependant, la donation complète [des objets transcendants] est prescrite en tant qu'« Idée » (au sens kantien) – et ce en tant que système, absolument déterminé en son type eidétique, de procès infinis d'apparaître continu [...]².

Est-ce compatible avec les analyses précédentes ? Comment pourrait être prescrit, à titre d'Idée téléologique, ce qui *de facto* est une impossibilité structurale ? Quel motif pousserait la raison à poser une telle Idée, alors qu'elle demeure par principe irréalisable ? Ne projette-t-on pas extrinsèquement sur la donation perceptive de chose une exigence théorique de degré supérieur, empruntée à la science physique ? N'est-ce pas plutôt le propre de la synthèse d'explicitation inhérente à l'intérêt purement théoré-

1. *Ideen...* I, § 142, Hua III/1, 330 (trad. fr., 478-479).

2. *Ideen...* I, §§ 142 et 143, Hua III/1, 329 et 331 (trad. fr., 478 et 480).

tique que de vouloir épuiser la *totalité* des propriétés de la chose – dans un projet de détermination complète que se fixe le sujet connaissant ? Ainsi Husserl distingue-t-il clairement, dans *Expérience et jugement*, l'intérêt perceptif qui appartient à la réceptivité et l'« intérêt de la connaissance proprement dit »¹, dont le premier n'est que le degré préalable et le soubassement. Celui-là implique certes l'éveil de tendances intentionnelles à amener à la donation les aspects cachés de l'objet² ; mais seule la volonté de savoir vise à connaître l'objet « sous toutes ses faces » et « une fois pour toutes », dans la complétude et la validité définitive ; car si la volonté de connaître est une aspiration à la validité définitive, c'est *eo ipso* un désir de soustraire le savoir à son statut d'inachèvement et de perfectibilité (qui appartiennent par essence à toute évidence inadéquate), donc de l'arracher à son incomplétude, fût-elle structurale. Par conséquent, si « l'être vrai est de toute part un but idéal, une tâche de l'épistémè, de la "raison" »³, cette idéalité téléologique doit être instaurée par la fixation d'un projet de connaissance. À ce titre, au lieu d'être corrélatrice à l'essence de toute catégorie d'objets transcendants, l'Idée d'adéquation semble avoir sa provenance dans un intérêt rationnel lui-même situé dans la *nature noétique du sujet transcendantal*. Husserl n'échoue-t-il donc pas à retracer la provenance ontologique et eidétique de la rationalité ? N'est-il pas conduit, de manière tout à fait kantienne, à admettre qu'elle doit appartenir à l'essence du sujet ? Ne déroge-t-il pas ainsi au principe anti-copernicien de l'absence de présupposition concernant la nature du sujet transcendantal ?

Si nous analysons les textes de plus près, la contradiction relevée tend cependant à disparaître.

1/ Ce qui doit être reconduit à la donnée adéquate n'est pas tout objet *singulier* d'une catégorie ontique quelconque, mais la *catégorie d'objet* en tant qu'*essence générale*⁴. À titre d'exemple, ce n'est pas chaque chose singulière qui doit être amenée à une donation omnilatérale, mais l'*eidós* de choséité

1. *EU*, § 47, [232] (trad. fr., 238).

2. *EU*, § 19, [87-88] (trad. fr., 97).

3. *Krisis*, § 5, Hua VI, 11 (trad. fr., 18).

4. *Ideen...* I, § 142, Hua III/1, 330 (trad. fr., 478-479) : le texte commence par « Toute catégorie d'objets [*jede Gegenstandskategorie*] ».

en général qui peut, et doit être amené à une explicitation analytique parfaite grâce à la variation eidétique. Si tout objet transcendant est l'index rejeté à l'infini d'une multiplicité d'apparitions, en revanche son *eidos* n'est pas le foyer infiniment éloigné d'un procès d'approximation indéfini : l'essence d'un objet possédant un horizon interne infini ne possède pas elle-même un horizon infini. Ainsi, bien qu'une chose singulière ne soit jamais présentable de façon complète et définitive, l'essence de chose en général peut en revanche être explicitée en ses composantes eidétiques (temporalité, spatialité, matérialité ou substantialité causale, chacune de ces composantes enveloppant à son tour d'autres déterminités)¹.

2/ Toutes les composantes eidétiques appartenant à un *eidos* régional ont, pour la connaissance des objets singuliers que subsume l'*eidos*, la *fonction d'Idées régulatrices* qui prescrivent par avance les voies de réalisation des potentialités intentionnelles inhérentes au sens de l'objet – c'est-à-dire les voies d'auto-attestation intuitive de l'objet². Tout objet singulier possède en effet un sens ontique (*Seinsinn*) qui comprend au moins le sens régional de tout objet du même type – auquel s'ajoutent évidemment les différences spécifiques et individuelles de cet objet –, et la visée de l'objet se règle sur ce sens ontique ; par conséquent, toute appréhension d'un tel

1. Aussi ne faut-il pas transférer à la connaissance de l'*eidos* la structure que possède la donation des objets singuliers qu'il subsume – ce qui prive de toute pertinence la première difficulté relevée par D. Tiffeneau à propos de la région *chose* : « Deux problèmes particulièrement difficiles concernent la région. L'un est perceptible au sujet de la sphère d'être réelle qu'est la chose. Comment déterminer l'essence de la chose qui se donne d'une manière incomplète et dont l'expérience reste ouverte à l'infini. Autrement dit comment clôturer l'horizon de la présomptivité ? » (*La phénoménologie et les fondements des sciences*, note 9 au § 9, p. 234). Comme le disait Spinoza, le concept de chien n'aboie pas. Notons toutefois qu'au § 60 des *Ideen*, Husserl transfère aux essences l'opposition entre objets singuliers immanents et transcendants – il y aurait donc des essences immanentes et transcendants – (Hua III/1, 128, trad. fr., 196), et qu'au § 70 d'*Erfahrung und Urteil*, il applique cette même distinction aux états-de-choses. Mais si tel est le cas, la prétention d'apodicticité de la phénoménologie ne devient-elle pas impossible à satisfaire puisque, toute essence noématique d'objet transcendant étant elle-même transcendante, une connaissance adéquate des structures eidétiques du monde de l'expérience semble frappée d'impossibilité ?

2. *Ideen...* I, §§ 142 et 149, Hua III/1, 330 et 344 : « Dans sa donation adéquate, elle [la catégorie d'objets] prescrit une règle générale eidétiquement évidente à tout objet particulier qui accède à la conscience » ; « Toute région objectale se constitue dans la conscience. Un objet déterminé par le genre régional a en tant que tel, pour autant qu'il est effectif, ses modalités prescrites a priori d'être perceptible, [...] attestable [*ausweisbar*] » (trad. fr., 479 et 498).

objet, avant même qu'en soit actualisée une intuition directe qui puisse en déterminer la teneur individuelle, se règle de façon minimale sur le sens régional commun à tous les objets de la même catégorie ; le sens régional est donc l'invariant minimal vers lequel convergent *a priori* les multiples modes d'apparition de l'objet.

Prenons pour exemple la région *chose matérielle*. Elle implique les moments de la temporalité, de la spatialité et de la matérialité. À chacune de ces composantes eidétiques correspond une règle d'exposition (*Darstellung*) des déterminités temporelles, spatiales et matérielles de toute chose singulière, qui est un style temporel, spatial et matériel d'attestation intuitive de celle-ci. Ainsi, la temporalité prescrit un certain style d'appréhension de l'identité temporelle de la chose : toute unité noématique (p. ex. le vert du tilleul) apparaît nécessairement à travers une multiplicité fluente de données hylétiques, en lesquelles elle se profile et se maintient grâce à la synthèse passive de recouvrement des moments de vert éprouvés dans la succession. De même, la spatialité prescrit à la perception de chose le style d'une donation perspective, unilatérale et indéfiniment approchée : bien que les faces et déterminités arrière d'une chose ne soient pas présentées, on sait *a priori* qu'elles sont nécessairement spatiales, ce qui prescrit la règle d'exécution des mouvements nécessaires pour amener à l'intuition ces déterminités non perçues (contourner la chose, ou la faire tourner)¹ ; l'incomplétude structurale de la donation perspective fonde l'exigence d'une progression dynamique qui doit faire varier les perspectives sur la chose et en complète de manière synthétique l'apparence globale ; l'*eidōs* de spatialité prescrit donc au savoir la structure d'une *connaissance approchée*. Enfin la matérialité, qui se définit par les propriétés causales permanentes ou le style des réactions de l'objet aux circonstances externes, implique également une règle d'exposition de ces propriétés, à savoir l'*expérimentation* : pour dévoiler ces dernières, il suffira de soumettre la chose à des circonstances typiques variables qui en manifesteront les réactions typiques – dans une investigation empirique qui, par principe, ne saurait se clore de façon définitive. En tant qu'il s'explique par un ensemble clos de composantes

1. *Ideen...* I, § 142, Hua III/1, 330 (trad. fr., 479). Cf. U. CLAESGES, *Husserls Theorie der Raumkonstitution*, p. 50-52.

eidétiques, l'*eidōs* régional enveloppe un ensemble correspondant de structures régulatrices stratifiées, qui fournissent à l'intérêt théorique les voies épistémiques pré-tracées de l'attestation de l'objet.

C'est donc dans les *caractères de l'essence régionale* que se situe la *provenance des normes rationnelles* : pour tout objet transcendant, l'écart infini entre le noème intuitionné et le sens complet intentionné motive la position de l'Idée infinie de connaissance adéquate. L'infinité qui caractérise les Idées rationnelles ne provient pas de la nature subjective de la raison – faculté infinie, par opposition à l'entendement fini –, mais de la structure de la donation de toute transcendance mondaine. C'est une *infinité structurale et anonyme*¹. La raison n'est en définitive qu'un titre désignant l'ensemble des structures noétiques que prescrivent les essences régionales.

3/ Cependant, comment peut-on accéder phénoménologiquement à un savoir apodictique concernant les Idées, si ces dernières impliquent une infinité (au moins potentielle) qui n'est jamais intégralement dominable par la conscience réfléchissante ? L'élucidation phénoménologique de la raison n'est-elle pas par principe vouée à l'échec ?

Si l'Idée est, au même titre que tout *eidōs*, susceptible d'être donnée dans l'évidence, c'est que l'infinité qu'elle enveloppe n'a pas à être actualisée et effectivement présentée dans cette évidence. L'Idée d'évidence adéquate implique en effet une infinité (noématique) *actuelle*, celle des déterminités complètes de la chose (infinité quantitative des facettes, des détails qualitatifs, et des circonstances qui en révèlent les propriétés matérielles) ; celle-ci a pour corrélat une infinité (noétique) *potentielle*, celle des multiples manières par lesquelles le « je peux » doit rendre intuitives ces déterminités. Or l'évidence de l'Idée d'adéquation ne requiert ni l'explicitation de l'infini actuel

1. Entendons-nous sur ce concept d'anonymité. Certes Husserl affirme fréquemment que la tâche de la phénoménologie est d'arracher la vie transcendantale à son anonymité, c'est-à-dire de dévoiler la sphère des actes subjectifs qui, dans l'orientation naïve habituelle, demeure en retrait. Mais ce dévoilement ne doit déboucher sur aucun pathos de la mienneté : les structures de la vie constituante ne sont pas miennes – au sens où elles me caractériseraient en propre –, mais doivent seulement, au plan méthodologique, être dévoilées sur l'exemple de mon propre *ego* ; en revanche, elles appartiennent à tout *ego* en général, donc à l'*eidōs ego*. Rappelons à cet effet cette formule du § 13 de *Ding und Raum*, jamais citée ni commentée : « Mais la pensée dont elle parle [scil. l'analyse phénoménologique] n'est la pensée de personne [Das Denken aber, von dem sie spricht, ist niemandes Denken] » (Hua XVII, 41, trad. fr., 64).

des déterminités de l'objet, ni l'actualisation de l'infini potentiel des intuitions corrélatives ; il suffit au contraire de saisir la structure régulatrice, ou le style de déterminabilité qu'enveloppe cette double infinité indéterminée – style qui lui-même est parfaitement déterminé :

L'Idée d'une infinité motivée par essence n'est pas elle-même une infinité ; l'évidence eidétique que cette infinité ne peut par principe être donnée, n'exclut pas, mais requiert au contraire que soit donnée dans une évidence eidétique l'Idée de cette infinité¹.

En termes leibniziens, l'infinité qui appartient à l'Idée n'est pas analogue à l'infini *catégorématique* qui contient la multiplicité actuelle des termes d'une suite arithmétique, mais à l'infini *syncatégorématique* qui en donne la loi générale de développement, sous forme d'une équation simple qui explicite la relation entre chaque terme et son successeur. Ainsi pour la *res extensa* : l'Idée de sa donation adéquate n'implique ni l'évidence omnilatérale de la totalité de ses faces, ni l'achèvement de la synthèse progressive et dynamique de ses faces successivement perçues, mais seulement la conscience du style de complétion perspectif de sa détermination, c'est-à-dire du système des déplacements relatifs par lesquels le sujet peut progresser dans sa détermination². L'évidence de l'Idée d'adéquation livre les *structures générales de la connaissance approchée des objets transcendants* – non pas celles de toute intentionnalité, comme l'écrit Derrida³, mais celles de l'intentionnalité purement théorétique visant les transcendances mondaines.

1. *Ideen...* I, § 143, Hua III/1, 331 (trad. fr., 481). Cf. J. DERRIDA, Introduction à *L'origine de la géométrie*, p. 152-153.

2. Que l'Idée rationnelle d'adéquation soit une structure noétique corrélative à l'« être purement phénoménal du transcendant », c'est ce que confirme la lecture du § 44 : « L'indétermination [*Unbestimmtheit*] signifie nécessairement la *déterminabilité d'un style prescrit de manière fixe* » (Hua III/1, 91, trad. fr., 141).

3. Introduction à *L'origine de la géométrie*, p. 153 : « L'Idée est le pôle d'une intention pure, vide de tout objet déterminé. Elle seule révèle l'être de l'intention : *l'intentionnalité* elle-même. »

LA RATIONALITÉ COMME PRODUIT DE SES PRODUITS

Husserl construit donc une doctrine de la rationalité qui soustrait la notion de raison à toute présupposition sur l'essence de la subjectivité. Non seulement la raison ne désigne plus une faculté, mais une pluralité de modes de rationalité absolument prescrits par les différentes catégories d'objets ; mais encore, loin de s'ancrer dans l'autonomie théorique du sujet, les Idées programmatiques inhérentes au projet de connaissance rationnelle d'ordre supérieur (évidence, apodicticité, adéquation) ont leur provenance dans les structures ontologiques et constitutives de catégories déterminées. Si la phénoménologie transcendante se caractérise par son orientation subjective, elle n'a cependant rien d'un subjectivisme qui réglerait les structures de l'objet sur celles du sujet ; de toute part, ce sont à l'inverse les structures du sujet qui s'ordonnent à celles des types d'objets – et ce, même s'agissant des Idées téléologiques qui orientent la *praxis* théorique. Les normes qui régissent la volonté de savoir sont ancrées dans les structures du monde de l'expérience ; les formes de la rationalité, appelées par cela même qu'elles constituent. *La raison est le produit de ses produits.*

Est-ce toutefois le cas de la raison phénoménologique elle-même – c'est-à-dire de cette forme ultime de raison qui, ayant à rendre compte de toutes les formes de rationalité visant des objets mondains, vise une sphère d'objectualité non mondaine, mais transcendante ? La raison transcendante, à titre de structure méta-transcendante du sujet, est-elle prescrite par le mode de donnée de la sphère transcendante ?

CHAPITRE VII

DÉSUbJECTIVATION DES STRUCTURES *A PRIORI* DE L'OBJET D'EXPÉRIENCE

« Pour les idéalistes, les salles hexagonales sont une forme nécessaire de l'espace absolu, ou du moins de notre intuition de l'espace. Ils estiment qu'une salle triangulaire ou pentagonale serait inconcevable. »

Jorge Luis Borges, *Ficciones*

*« Ihr Welten, endet euren Lauf!
Ewige Vernichtung, nimm mich auf!
« Wann dröht er, der Vernichtungsschlag,
mit dem die Welt zusammenkracht? »*

Richard Wagner, *Der fliegende Holländer*

Les deux concepts permettant d'établir le caractère *a priori* de certaines structures sont pour Kant la nécessité et l'universalité. Or quel est chez Kant le sens de la nécessité et de l'universalité qui appartiennent aux formes *a priori* de la sensibilité et aux concepts purs de l'entendement? et quels en sont le fondement et le mode d'accessibilité? Partons des premières, en particulier de l'espace: quels sont le mode de dégagement de l'espace comme intuition pure et le fondement de son apriorité? À titre

de forme *a priori* de la sensibilité, jouit-il d'une nécessité absolue et d'une universalité inconditionnée ?

Suivons l'exposition que donne Husserl de la doctrine kantienne. Le fait que l'espace soit une forme *a priori* signifie pour Kant que nous, hommes, ne pouvons faire autrement que d'«appréhender de manière spatiale tout matériau sensible»¹. Quel est le fondement d'une telle impossibilité de se représenter les choses autrement que de manière spatiale ? Il réside dans le fait que «la subjectivité humaine est équipée d'une *spécificité* [*Eigenheit*] fixe, mais qui n'appartient cependant pas de manière inconditionnée à toute subjectivité en général (c'est seulement dans le cadre de l'humanité qu'elle est universelle de façon inconditionnée)»². En effet, si l'on part d'une multiplicité de sensations supposées ponctuelles, dépourvues en elles-mêmes de liaison ou de forme, liaison et forme spatiales peuvent seulement s'y adjoindre de façon extrinsèque : en vertu d'une disposition toute prête dans l'esprit humain, des sensations non étendues en viennent à être disposées dans une étendue extérieure à leur nature propre. La spatialité du sensible provient donc d'une spatialisation, ou d'une mise en espace dont la capacité doit être admise, par hypothèse, comme constituant une «propriété originaire de la subjectivité humaine»³. Quelles sont alors la nécessité et l'universalité propres à l'intuition pure ? Elles se réduisent à une nécessité et une universalité *factuelles*, référées au *fait universel* [*universales Faktum*] de la pré-constitution invariante qui caractérise tout sujet humain, et qui ne peut être atteinte que par induction anthropologique – partant du fait de ma propre impossibilité de me représenter les sensations autrement que dans l'espace, je puis par induction supposer qu'il en est ainsi pour tout homme en général⁴. Mais ce n'est là qu'une universalité psychologique et inhérente à l'espèce, et non une universalité inconditionnée et absolue ; on n'a fait que transférer à la possibilité des objets d'expérience les conditions de possibilité de l'expérience pour moi, ou pour tout homme.

1. *Erste Philosophie*, I, Hua VII, 357.

2. *Erste Philosophie*, I, Hua VII, 357.

3. *Erste Philosophie*, I, Hua VII, 357.

4. *Erste Philosophie*, I, Hua VII, 357. Cf. I. KERN, *Husserl und Kant*, p. 114 sq.

Est-il possible de dépasser ce caractère psychologique et anthropologique qui affecte les structures *a priori* de la sensibilité, et d'en *montrer dans l'évidence* la nécessité absolue et l'universalité inconditionnée ?

DÉSUBJECTIVATION DES FORMES *A PRIORI* DE LA SENSIBILITÉ : CONCEPT
FORMEL DE SENSIBILITÉ ET FORMES *A PRIORI* DU SENSIBLE

L'intuition d'essence constitue pour Husserl le mode d'accès à toute structure *a priori*, c'est-à-dire le mode de manifestation méthodique des nécessités inhérentes aux objets d'expérience possible : grâce à l'idéation, il doit être possible de dégager des nécessités d'essence noématiques, propres aux objets de représentation – et ce sans qu'il s'agisse, comme chez Kant, d'un transfert des conditions de possibilité de l'expérience à la possibilité des objets de l'expérience. Les structures *a priori* doivent ainsi être systématiquement désubjectivées, affranchies de toute présupposition concernant le sujet de l'expérience.

Comment est-ce cependant possible, si l'intuition eidétique demeure un acte irréductiblement subjectif ? Celle-ci repose en effet sur une production de variantes analogues qui se recouvrent passivement selon l'analogie, de façon à laisser paraître un invariant commun qui est « ce sans quoi un objet de ce type ne peut être pensé » ; dans la mesure où il est commun à toutes les variantes singulières, cet invariant forme le cadre de toute expérience de singularité d'une même espèce, qu'il est *impossible de désimaginer* pour peu que se maintienne l'expérience de l'objet¹. De la sorte, comme l'objecte Cavallès, toute nécessité ne se laisse-t-elle pas replier sur le « je ne peux autrement » de la variation eidétique, c'est-à-dire sur une impossibilité purement subjective² ? N'est-on pas conduit à reproduire le geste coperni-

1. *EU*, § 87a, [411] (trad. fr., 414), et *Phänom. Psychol.*, § 9a, Hua IX, 73 (trad. fr., 72). Cf. U. CLAESGES, *Husserls Theorie der Raumkonstitution*, Den Haag, M. Nijhoff, 1964, p. 17-18.

2. *Sur la logique et la théorie de la science*, p. 77 (*O. C.*, 559). Critique qui revient à celle que Nietzsche adressait au principe logique de contradiction : « Affirmer et nier une même chose, nous n'y saurions parvenir : c'est là un principe subjectif, en quoi ne s'exprime aucune

rien, et ramené aux capacités de représentation inhérentes à la nature du sujet ? Il nous faut donc élucider le statut de cette *impossibilité* de penser l'objet autrement : est-elle dépendante de nos facultés subjectives de représentation ?

À la nécessité et à l'universalité *psychologiques* de Kant doivent s'opposer la nécessité et l'universalité entendues *au sens de la théorie de la connaissance*¹, comme étant les caractéristiques de l'*a priori*. La nécessité de l'*a priori* doit être fondée dans l'évidence (*Evidenz*), à savoir dans « l'intuition eidétique de la nécessité [*Einsicht in die Notwendigkeit*] » ; et celle-ci se révèle dans la conscience de l'irreprésentabilité ou de l'« impensabilité du contraire [*Undenkbarkeit des Gegenteils*] »². Ainsi, que je ne puisse me représenter les choses autrement que de manière spatiale, cela se révèle dans la conscience que je ne puis me représenter une couleur (ou une qualité tactile) comme ne possédant aucune étendue, c'est-à-dire dans l'impossibilité, pour la couleur, de se présenter comme inétendue. La conscience de l'impossibilité de se représenter les choses autrement n'est pas réductible à une incapacité subjective, pré-tracée par la pré-constitution facticielle de la faculté individuelle ou spécifique de représentation ; elle possède la fonction positive de *dévoiler l'impossibilité pour les choses de s'exposer autrement dans l'évidence donatrice*, c'est-à-dire la nécessité eidétique d'une liaison entre éléments de la représentation (ici, entre les qualités visuelles ou tactiles et l'étendue) :

Quand, par conséquent, apparaît en connexion avec le terme prégnant de *penser* le petit mot *pouvoir* [*können*], ce que l'on vise par là n'est pas une nécessité subjective, à savoir une *incapacité subjective* du ne-pouvoir-se-représenter-les-choses-autrement, mais une nécessité douée d'idéalité objective, celle du ne-pouvoir-être-autrement³.

La nécessité *a priori* des *formes de l'objectualité sensible* est ainsi affranchie de toute présupposition relative à des *formes de la sensibilité humaine* : le ne-pas-pouvoir ne se fonde pas sur la *ratio essendi* qu'est l'incapacité subjec-

«nécessité», mais *uniquement une incapacité*» (*Nachgelassene Fragmente Herbst 1887-März 1888*, 9 [97], Berlin, W. de Gruyter, 1970, trad. fr. in *O. C.*, Paris, Gallimard, 1976, p. 58).

1. *Erste Philosophie*, I, Hua VII, 381.

2. *Erste Philosophie*, I, Hua VII, 357-358.

3. *LU*, III, Unt., § 7, Hua XIX/1, 242-243 (trad. fr., *RL*, II/2, 21-22).

tive, référée elle-même à l'ensemble pré-donné des pouvoirs de représentation ; il est au contraire la *ratio cognoscendi* d'une impossibilité ontologique affectant les contenus de représentation. Ainsi, qu'une couleur (entendue comme qualité visuelle des objets) ne puisse se donner sans étendue, c'est là une impossibilité pour la couleur de se manifester isolément, laquelle révèle à son tour le *ne-pouvoir-exister-pour-soi* de la couleur, c'est-à-dire sa structure d'incomplétude ontologique, sa prédestination au statut de partie dépendante : la nécessité, pour elle, d'être donnée en autre chose, d'être complétée par autre chose¹.

Aussi l'espace et le temps sont-ils d'emblée pensés sur le versant noématique (objectal), et non hylétique-subjectif ; ce sont des formes nécessaires de tout *objet sensible*, et non les formes invariantes de la *faculté sentante* :

Ici encore, l'absence de distinction claire entre les intuitions et ce qui est intuitionné [*zwischen Anschauungen und Angeschautem*]. Formes des phénomènes entendues comme modes de la conscience et formes de l'objectualité apparaissant².

Le temps n'est « pas une forme pure de l'acte d'intuitionner [*nicht reine Form des Anschauens*], mais une forme pure de ce qui est intuitionné en tant que tel [*des Angeschauten als solchen*] »³ ; de même, l'espace n'est pas la forme de la perception, mais celle du perçu en tant que tel. Leur nécessité est donc atteinte en partant *non pas* des *sensations subjectives* (dont le caractère ponctuel exigerait des actes de temporalisation et de spatialisation eux-mêmes fondés sur des facultés permanentes du sujet), mais des *qualités sensibles des objets*⁴ : ces dernières possèdent la propriété structurale de remplissement de la durée et d'expansion spatiale, c'est-à-dire de configuration formelle immanente ; à titre de formes universelles de

1. *LU*, III. Unt., § 7, Hua XIX/1, 244 (trad. fr., *RL*, II/2, 23).

2. *Erste Philosophie*, I, Hua VII, 387.

3. *Natur und Geist*, Hua Mat. IV, 121.

4. *Erste Philosophie*, I, Hua VII, 358 : « Kant n'a pas concrètement décrit l'état de choses à expliquer, ce qui est ici une nécessité. Sinon, il aurait vu que ce n'est pas le matériau sensible qui est nécessairement mis en forme spatiale, mais que les propriétés sensibles d'une chose donnée de manière sensible doivent être nécessairement données de manière spatiale, en toute variation [...] ; mais ce uniquement si je pars des choses, et non des *data* de sensation. »

l'objet apparaissant, le temps et l'espace sont des structures immanentes aux contenus sensibles, ou encore des formes *fondées* (*fundiert*) que l'on peut, par l'intuition du rapport de fondation entre matière et forme, dériver des types de contenus sensibles. Husserl évite ainsi, dans la sphère esthétique de la spatio-temporalité, toute confusion de statut entre une « contrainte universelle qui provient de ce qui est spécifiquement propre à l'homme » et la « nécessité qui est donnée dans l'évidence eidétique comme le ne-pouvoir-être-autrement d'un objet d'intuition eidétique universelle »¹.

Un problème épineux risque cependant de réintroduire les présupposés anthropologiques et de reconduire à l'admission d'une sensibilité humaine pré-constituée : celui de la *contingence des genres de qualités sensibles* (*Zufälligkeit der Qualitätengattungen*²). En effet, dans l'analyse de l'origine hylétique des formes du temps et de l'espace, nous ne pouvons considérer que les genres de qualité qui nous sont donnés, à nous hommes – en vertu de notre sensibilité spécifique (celle de nos cinq sens) –, et non l'idée indéterminée de plein sensible en général. Or cette relativité des formes de l'espace et du temps à des genres de qualité déterminés implique, pour l'*a priori* ainsi dégagé, un « moment de *contingence relative* » (*Moment relativer Kontingenz*³) qui en oblitère la validité inconditionnée. Aussi la doctrine husserlienne est-elle affectée d'un caractère empiriste et anthropologique qui semble nous ramener en deçà de la doctrine kantienne (laquelle avait au moins le mérite de soustraire les intuitions pures à toute dépendance vis-à-vis des qualités sensibles) ; car si les intuitions pures se réduisent à des formes esthétiques immanentes seulement à certains genres de qualité (les visuelles et les tactiles), l'ontologie des formes esthétiques n'est-elle pas grevée par la présupposition d'une sensibilité humaine pré-constituée ?

Cette contingence anthropologique de l'*a priori* esthétique est derechef dépassée grâce à la méthode de variation eidétique – sinon à sa mise en œuvre effective, du moins grâce à l'orientation méthodique qui la régit.

1. *Erste Philosophie*, I, Hua VII, 359.

2. *Natur und Geist*, Hua Mat. IV, 175.

3. *Natur und Geist*, Hua Mat. IV, 177.

Notre analyse ne peut certes éviter le caractère de facticité irréductible des qualités visuelles et tactiles, qui sont les seules à nous être données ; mais il est cependant possible de prendre celles-ci pour de purs exemples de *materiae primae*, de simples index de la fonction générale de plein originaire. En effet, pour avoir l'aperception de l'étendue, il est requis que nous ayons des qualités visuelles *ou* tactiles, vu que nous n'avons pas d'autre genre de qualité originairement extensive ; cet *ou* indique toutefois que ni les unes, ni les autres ne sont par elles seules intrinsèquement nécessaires, mais seulement l'un des deux genres au choix. Et cela laisse ouverte la possibilité idéale qu'il existe d'autres types de *materia prima* qui pourraient assumer cette fonction de remplissement spatial originaire (bien qu'elles soient *de facto* inaccessibles à nous hommes) ; de manière générale, il suffit qu'il y ait un genre de qualité, *quel qu'il soit*, qui possède cette fonction de spatiation originaire¹. On dépasse ainsi la contingence anthropologique d'une sensibilité factice, douée des sens visuel et tactile, pour atteindre « l'*eidōs* d'un sujet de connaissance qui se rapporte à un niveau inférieur d'intuition sensible ainsi structuré », c'est-à-dire à l'*eidōs* de *sensibilité en général*² : celle-ci ne désigne ni l'appareil réceptif de l'organisme humain, ni la structure anthropologique pré-constituée de la finitude, mais le pur corrélat subjectif des strates pré-empiriques de la temporalité et de la spatialité – à savoir la capacité d'être affecté par des qualités sensibles originairement remplissantes pour les formes du temps et de l'espace.

C'est donc par un acte de formalisation que Husserl affranchit de toute contingence le concept de sensibilité dans l'esthétique transcendantale. *La sensibilité devient donc un concept formel*, affranchi de la contingence des contenus sensibles factuels et rassemblant des fonctions formelles ; c'est une sensibilité en général, pure affectabilité – sans mention du genre de sens et d'affections sensibles qu'elle fournit – et pure fonction de remplissement originaire – sans référence à la facticité de la vue et du toucher. Husserl pense donc *métaphysiquement* la sensibilité (comme le fait Kant), en la soustrayant à toute présupposition empirique

1. *Natur und Geist*, Hua Mat. IV, 175.

2. *Natur und Geist*, Hua Mat. IV, 176.

ou physiologique afférente aux cinq sens¹ ; mais il l'affranchit en outre de toute référence à des formes pré-constituées du sujet fini, pour la concevoir à partir du soubassement hylétique de la conscience d'objet quelconque².

De telles considérations permettent de purifier la division kantienne entre esthétique et logique transcendantales en l'affranchissant de l'opposition entre sensibilité et entendement, faculté des intuitions et faculté des synthèses, concepts et règles, et en faisant l'économie de toute présupposition relative aux fonctions du sujet transcendantal. Cette division doit en effet être entendue non plus à partir des facultés subjectives, mais au fil conducteur de leur objet intentionnel respectif : en vertu du principe général selon lequel tout type d'objet prescrit une structure régulatrice au sujet transcendantal, les couches de sens noématiques de l'objet ont pour corrélats des fonctions constituantes qu'il s'agit de déterminer. Dans l'esthétique transcendantale, c'est la pure chose-des-sens (*das pure Sinnending*), le schème sensible vide (*Leerschema*) ou le fantôme chosal concret (*konkretes Dingphantom*) qui fournit le fil conducteur transcendantal³ ; dans la logique transcendantale, c'est la chose matérielle, douée de propriétés physiques, spécifiquement causales⁴. On dégage le niveau de l'esthétique transcendantale par une méthode d'abstraction, en affectant une cécité ontologique volontaire à l'égard de la causalité (*geistig blind für Kausalität*) : en faisant abstraction de toute connexion réglée entre les propriétés sensibles intrinsèques de la chose et l'altération des circonstances externes, on obtient une strate dépendante de la chose matérielle concrète – à savoir, le fantôme ou schème sensible, pur substrat de propriétés sensibles qui se donne dans la

1. Cf. HEIDEGGER, *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, § 5b, GA 25, p. 86-88 (trad. fr., p. 97-99).

2. C'est pourquoi le critique et le prétendu dépassement de la phénoménologie idéaliste par TRẦN-DỨC-THẢO (*Phénoménologie et matérialisme dialectique*, Min-Tân, 1951, rééd. Gordon & Breach, 1992², p. 248 sq.) n'atteignent pas leur cible et demeurent voués à l'échec. Car ce n'est pas en faisant intervenir des données biologiques et physiologiques sur l'appareil réceptif d'espèces animales que l'on peut réfuter et dépasser Husserl : la variation eidétique ■■■ sur le type factice de la sensibilité humaine situe l'analyse phénoménologique de la sensibilité au-delà du plan des données factuelles, dans le domaine des pures possibilités.

3. *Natur und Geist*, Hua Mat. IV, 171-173. Cf. la présentation donnée par I. KERN, *Husserl und Kant*, § 21, p. 250 sq.

4. *Natur und Geist*, Hua Mat. IV, 180-181.

perception isolée (visuelle, tactile) avec sa configuration spatiale remplie par les qualités sensibles, et ses propriétés sensibles constantes dans la durée¹. Ainsi, par exemple, peut-on considérer le son d'un violon comme une simple *res extensa*, en omettant simplement d'en considérer la production par le violon et le frottement de l'archet sur les cordes, pour le saisir simplement comme un son provenant d'un certain lieu et se déployant dans l'espace²; ainsi encore se donnent le ciel bleu, l'arc-en-ciel, le soleil, dans une appréhension libre de toute aperception causale³. L'opposition entre esthétique et logique transcendantales peut dès lors se concevoir par une *désubjectivation de la doctrine kantienne*, qui exclut toute référence à des facultés préalables.

Sur le plan noématique s'oppose l'ontologie respective des fantômes et des choses matérielles : dans les deux cas, il s'agit d'une description naïve de l'objet intentionnel et de ses structures dont, dans un second temps, l'on doit déployer la relativité au sujet.

Dans l'esthétique transcendantale, *l'ontologie des fantômes* a pour objet principal la description du rapport entre les qualités sensibles et les formes structurales nécessaires à un monde d'expérience possible (temps, espace) : au sein de l'ensemble des qualités sensibles, une distinction cardinale oppose les *materiae primae* et *secundae*, les pleins originaires et secondaires (*ursprüngliche und sekundäre Füllen*) – c'est-à-dire ceux en lesquels est nécessairement co-donnée une extension (les qualités visuelles et tactiles), et ceux pour lesquels ce n'est pas le cas (les qualités acoustiques, olfactives et gustatives)⁴. Bref, il faut mettre en évidence les qualités sensibles qui possèdent une fonction immanente de mise en forme spatiale, et qui constituent par là l'origine hylétique de la forme spatiale. On retrace de la sorte l'origine des formes esthétiques nécessaires à un monde possible (temps, espace), et ce à partir de l'auto-information de la matière sensible, à savoir des principes morphologiques immanents aux champs sensibles. Toute l'analyse se déploie donc sur un *plan pré-empirique* : celui de couches de sens

1. *Natur und Geist*, Hua Mat. IV, 172.

2. *Ideen...* II, § 10, Hua IV, 22 (trad. fr., 47).

3. *Natur und Geist*, Hua Mat. IV, 174.

4. *Natur und Geist*, Hua Mat. IV, 174. *Ding und Raum*, § 20, Hua XVI, 66-68 (trad. fr., 91-94).

de l'objet qui ne sont pas données comme telles dans l'expérience naturelle (*res temporalis, res extensa*, chose purement visuelle, purement tactile), mais qui co-appartiennent à son sens complet et peuvent être dégagées en faisant abstraction de la causalité.

Tout autre est la tâche de l'*ontologie de la matérialité* : loin de régresser au plan pré-empirique de couches enveloppées dans le sens de l'expérience, elle explicite les composantes constitutives de la substantialité de l'objet, c'est-à-dire les propriétés physiques du « si..., alors... » liées à la coordination réglée entre l'altération des circonstances et les propriétés sensibles internes du schème ; comme on le verra, il n'existe pas ici de principe morphologique immanent qui, de la substantialité et de la matérialité, ferait des formes structurales nécessaires à tout monde possible.

Prises en leur sens kantien, l'esthétique et la logique transcendantales correspondent donc *non plus à des facultés (réceptivité et spontanéité)*, mais à des *strates de sens de l'objectualité*. À l'esthétique appartiennent les formes pré-empiriques immanentes aux *materiae primae* et nécessaires à tout monde possible, formes qui sont des *abstracta* (temps et espace) : c'est la théorie esthétique des formes esthétiques (*ästhetische Theorie der ästhetischen Formen*). À la logique en revanche, un ordre causal régulateur, contingent, constitutif d'une individualité réelle toujours présomptive, ontologiquement fragile, mais constituant les étants mondains comme des *concreta* : c'est la théorie esthétique-formelle de l'individualité réelle (*formal-ästhetische Theorie der realen Individualität*)¹. L'esthétique est la doctrine de la constitution des couches *abstraites et pré-empiriques* prélevées sur l'objet mondain ; la logique, celle des régions *concrètes et empiriques* d'objet.

1. *Natur und Geist*, Hua Mat. IV, 171.

UNIVERSALISATION DE LA SYNTHÈSE : NON ACTE DE L'ENTENDEMENT,
MAIS FORME ORIGINAIRES DE TOUTE CONSCIENCE.
GENÈSE DES FORMES *A PRIORI*

Comment la synthèse, au lieu d'être la fonction essentielle de l'entendement, peut-elle être assimilée par Husserl à la *forme originaires de la conscience* (*Urform des Bewusstseins*¹), c'est-à-dire à la structure de toute conscience en général, quel qu'en soit le niveau intentionnel – y compris celui de la réceptivité, voire des strates pré-empiriques qui précèdent en droit toute donation d'objet? La synthèse n'est-elle pas au contraire le propre de l'entendement, c'est-à-dire la structure fonctionnelle des seuls actes d'objectivation, voire des degrés supérieurs (purements catégoriaux) de l'intentionnalité objectivante?

C'est qu'en conséquence des précédentes analyses, la division entre l'esthétique et l'analytique ne peut plus guère correspondre à l'opposition entre le niveau *pré-synthétique* de la réceptivité et celui, *synthétique*, de la spontanéité productrice. Car, en tant que liaison des représentations permettant de poser une nouvelle représentation unitaire, la synthèse ne caractérise pas en propre le seul plan de la substantialité causale, mais également celui des schèmes sensibles pré-empiriques, ainsi que celui des intuitions pures de l'espace et du temps :

Kant n'éluide pas le fait qu'à l'unité des intuitions de fantômes appartient déjà la *synthèse*, et même à l'unité de tout objet immanent – mais il ne le met en évidence que de manière très tardive, et en contradiction avec l'Esthétique transcendantale. [...] Kant voit d'abord que des données sensibles édifiées et configurées de manière spatiale (ce qu'il appelle intuitions) ne sont pas encore des apparitions de choses au sens plein ; ce que, sous le titre de « synthèse », il ne se contente pas de désigner d'un terme, mais qu'il divise en niveaux, c'est un début de théorie qui était appelé à devenir le point germinal d'une science entière. Mais certes, cela requerrait

1. *CM*, § 17, Hua I, 77 (trad. fr., 84). Les présentes considérations ont été amorcées au chap. V.

d'effectuer la réduction phénoménologique, d'adopter l'attitude orientée sur les essences phénoménologiques, et d'écarter toutes les mythologies. [...] Sinon, il aurait dû enseigner que *l'espace et le temps sont les produits d'une synthèse propre de niveau inférieur*, et que la synthèse de l'entendement objectivant n'est qu'une synthèse de niveau supérieur¹.

La synthèse appartient déjà au niveau de l'esthétique transcendantale kantienne : les intuitions pures de l'espace et du temps, ainsi que les sensations rassemblées dans l'espace et douées de figure spatiale, ne sont ni de pures données passives, ni des unités toutes faites préalablement à l'intervention de toute synthèse, mais les produits d'un acte de liaison spontanée des représentations. La tâche de la phénoménologie constitutive est donc de mettre en évidence *l'universalité de la synthèse*, qui acquiert le statut de forme originaire de la conscience, au point de se confondre avec l'intentionnalité elle-même². Car si l'essence de la conscience est d'être orientée sur des objets identiques à eux-mêmes, donc doués de permanence dans le temps, et si le flux de la conscience se caractérise en outre par l'irréversibilité de tout vécu (qui, selon le principe humien, ne se présente qu'une seule fois³), la visée d'un objet identique ne peut s'accomplir qu'en reliant continûment entre eux les modes d'apparition fluents, de manière à les rapporter à l'unité d'un objet apparaissant ■■■, qui est posée ; la visée intentionnelle est donc à la fois *syn-thèse* (liaison d'une multiplicité de vécus distincts et successifs) et *syn-thèse* (position d'une nouvelle unité objectale)⁴. L'activité synthétique, à titre de liaison de l'un et du multiple, est ainsi coextensive à toute conscience d'objet ; par conséquent, loin de pouvoir être admise comme toute faite ou pré-donnée, toute unité intentionnelle doit être reconduite à son mode de genèse synthétique.

1. *Erste Philosophie*, I, Hua VII, 405 (nous soulignons).

2. Cf. I. KERN, *Husserl und Kant*, § 20, p. 246-249, not. 248 : « en tous les vécus de la conscience réside une synthèse ; "il n'est guère d'autre liaison de la conscience avec elle-même que la synthèse, quelles que soient les formes nombreuses qu'elle peut avoir" (A VI 26, p. 148a). La synthèse est donc le concept premier et le plus universel de la "constitution". »

3. *Ideen...* II, § 29, Hua IV, 113 (trad. fr., 167).

4. I. KERN remarque que Husserl mettrait l'accent sur la *thesis* impliquée par la synthèse (c'est-à-dire sur l'acte de position d'objet), là où Kant soulignerait surtout le *syn* (c'est-à-dire le moment de la liaison) (*Husserl und Kant*, § 20, p. 249). Opposition sans doute quelque peu forcée, puisque chez les deux auteurs, la liaison des moments de la conscience est indissociable de la position de l'objet.

Cela vaut en premier lieu pour les intuitions pures de l'espace et du temps. Restreignons l'analyse à l'espace.

Pour Kant, le double statut de forme *a priori* de la sensibilité et d'intuition pure revient à l'espace, et ce pour plusieurs raisons. Distinguons les motifs qui en enveloppent le caractère non empirique (l'irréductibilité à la sensation) de ceux qui en fondent le caractère intuitif (donc l'irreconducibilité à toute genèse synthétique).

Forme « prête *a priori* dans l'esprit », l'espace l'est en vertu du principe selon lequel le principe morphologique de mise en ordre des sensations ne peut être lui-même sensation, faute de quoi l'on basculerait dans un *regressus in infinitum*, puisque les sensations prises avec la sensation d'ordre requièrent un nouveau principe d'ordre, etc.¹. La thèse sous-jacente consiste dans l'opposition radicale entre forme et matière, dans l'irréductibilité de la *morphe* à la *hylè*, ainsi qu'à l'auto-information immanente de cette dernière : le principe de mise en ordre de toute matière lui est extrinsèque, nécessairement imposé de l'extérieur.

Intuitif et non productible par une synthèse, l'espace l'est en vertu de plusieurs caractères : sa nature de *totum analyticum*, dont l'unité globale précède la donation des parties (par opposition à tout *totum syntheticum*, dont l'unité globale est produite par synthèse ou composition des parties²) ; son *unicité*, du fait que ses parties ne constituent pas des espaces distincts, mais sont obtenues par délimitation sur un arrière-fond spatial pré-donné (la délimitation synthétique par laquelle on trace une figure et l'on en acquiert l'intuition formelle présuppose donc l'espace, mais ne le produit pas³) ; enfin, sa nature de « grandeur *infinie* donnée » dont toutes les parties coexistent à l'infini – qui, du fait de l'impossibilité d'une synthèse infinie

1. *KrV*, Transz. Ästhetik, § 1, A 20/B 34 (trad. fr. DM, 88, AR, 118).

2. Cf. G. WOHLFAHRT, « Ist der Raum eine Idee? », in *Kant-Studien* 71 (1980), p. 139, et M. FICHANT, art. cit., *Philosophie* n° 56, p. 31, qui cite et traduit en note la Réflexion 3789 (Ak. XVII, 293) : « Un *totum syntheticum* est celui dont la composition se fonde, quant à sa possibilité, sur les parties, qui se laissent encore penser sans aucune composition. Un *totum analyticum*, celui dont les parties, quant à leur possibilité, présupposent déjà la composition dans le tout. L'espace et le temps sont des *tota analytica*. »

3. *KrV*, Transz. Ästhetik, § 2, A 24-25/B 39 (trad. fr. DM, 91-92, AR, 121).

(laquelle requerrait un temps infini), le rend improductible par la synthèse¹.

Comment Husserl peut-il donc poser que l'espace est produit par une synthèse, et affirmer l'existence d'une contradiction entre l'Esthétique et l'Analytique kantienne ?

Husserl suit ici la tradition interprétative inaugurée par Cohen, selon laquelle l'Esthétique n'est qu'un niveau provisoire dont les résultats seraient ensuite rectifiés par l'Analytique transcendantale : si l'espace est caractérisé dans la première comme une « forme prête *a priori* dans l'esprit » et une intuition pure, c'est là une définition provisoire qui doit ensuite laisser place à l'élucidation de la fonction méthodique de l'espace dans la science physique – c'est-à-dire à la construction synthétique du plan de coexistence des phénomènes physiques². Dans cette perspective, on peut opposer l'une à l'autre deux thèses essentielles de l'Esthétique et de l'Analytique :

Comme ce en quoi seulement les sensations peuvent s'ordonner et être mises en une certaine forme ne peut être lui-même à son tour sensation, il s'ensuit que, si la matière de tout phénomène ne nous est donnée qu'*a posteriori*, sa forme doit se trouver toute prête *a priori* dans l'esprit³.

[...] la liaison (*conjunctio*) d'un divers en général ne peut jamais venir en nous par les sens et, par conséquent, elle ne peut non plus être en même temps contenue dans la forme de l'intuition sensible : elle est en effet un acte de la spontanéité de la faculté de représentation [...] toute liaison est un acte de l'entendement auquel nous voudrions donner l'appellation générale de *synthèse*⁴.

D'un côté, le principe morphologique de mise en forme spatiale des sensations est extérieur aux sensations, et doit être admis comme une structure pré-donnée de l'esprit : c'est la thèse de la *préformation* des formes *a priori*. De l'autre, toute liaison entre des sensations est à la fois irréductible aux sensations *et* à leur forme pure, ce dont on peut déduire que la liaison spatiale des sensations est un acte synthétique de l'entende-

1. *KrV*, Transz. Ästhetik, § 2, B 39-40 (trad. fr. DM, 92, AR, 121). Cf. M. Fichant, art. cit., *Philosophie* n° 56, p. 25-27.

2. Voir chap. IV. Cf. H. COHEN, *Kants Theorie der Erfahrung*, II, [207] et [213], IV, [246] et [254] et XII, [531] (trad. fr., 192, 198, 222, 227-228 et 424) ; E. CASSIRER, *Das Erkenntnisproblem...*, [624-625] et [686] (trad. fr., 440-441 et 485).

3. *KrV*, § 1, Transz. Ästhetik, A 20/B 34 (trad. fr. DM, 88, AR, 118).

4. *KrV*, Transz. Analytik, Transz. Deduktion, § 15, B 130 (trad. fr. DM, 157, AR, 197).

ment – et, par généralisation, que l'espace lui-même est produit par une synthèse. De cette dernière thèse, on trouve semble-t-il des confirmations dans les textes kantien : dans la célèbre note du § 26, où il est affirmé que l'unité intuitive de la représentation de l'espace, attribuée dans l'Esthétique à la seule forme de l'intuition, « suppose à vrai dire une synthèse qui n'appartient pas aux sens, mais par laquelle tous les concepts d'espace et de temps deviennent possibles »¹ ; dans les Axiomes de l'intuition, où il est posé que la « synthèse des espaces et des temps, en tant que formes essentielles de toute intuition, est ce qui rend en même temps possible l'appréhension du phénomène, par conséquent toute expérience externe »², c'est-à-dire que tout phénomène spatial est composé par la « synthèse successive de l'imagination productrice »³ et que l'espace, comme intuition, est une grandeur extensive, dont le tout est produit par composition des parties. On aboutit dans cette perspective à la thèse suivante : le mode de rassemblement originaire des lieux dans l'unité de l'espace est identique au mode de synthèse par lequel on acquiert l'unité synoptique d'une figure spatiale ; rien n'opposerait donc l'intuition pure, qui rassemble à l'infini les parties coexistantes de l'espace, et la synthèse qui relie des sensations pour les composer en une unité figurale. L'unité *synoptique* de l'espace serait une unité *synthétique*, et la synopsis des sens⁴, le produit d'une synthèse de l'imagination.

Quittons à présent la lecture interne de Kant pour regagner le niveau phénoménologique. Pourquoi, au plan constitutif, l'espace est-il le produit d'une synthèse ? et par quel type de synthèse est-il constitué ?

À l'espace s'applique l'exigence de genèse. Loin de pouvoir le présupposer comme une forme pré-constituée, « comme s'il y avait là un espace d'arrière-plan constant [*ein beständiger Raum-Hintergrund*] », il faut poser la

1. *KrV*, Transz. Analytik, Transz. Deduktion, note au § 26, B 160-161 (trad. fr. DM, 179, AR, 215). Cf. E. DUFOUR, « Remarques sur la note du § 26 de l'Analytique transcendantale. Les interprétations de Cohen et de Heidegger », *Kant-Studien* 94, 2003/1, p. 69 sq.

2. *KrV*, Transz. Analytik, Axiome der Anschauung, A 165-166/B 206 : *Die Synthesis der Räume und Zeiten, als der wesentlichen Form(en) der Anschauung [...]* (trad. fr. DM, 211, AR, 241-242).

3. *KrV*, Transz. Analytik, Axiome der Anschauung, A 163/B 204 (trad. fr. DM, 209, AR, 240).

4. *KrV*, Transz. Analytik, Transz. Deduktion, § 14, A 94 (trad. fr. DM, 156 note, AR, 175 note).

question : « Comment en viens-je à acquérir l'intuition pure de l'espace ? »¹ S'applique alors le principe général de l'idéalisme transcendantal : au même titre que tout étant singulier, toute forme structurelle universelle du monde (temps, espace, causalité...) doit son sens ontique aux visées intentionnelles qui confèrent un sens objectal à des données sensibles en elles-mêmes dépourvues de sens, et sa validité ontologique aux modes d'évidence en lesquels il s'atteste ; or, la structure de toute visée intentionnelle continue d'un objet étant nécessairement synthétique, les formes structurelles sont *eo ipso* constituées par des actes synthétiques. Tel est justement l'objet des leçons de 1907 que de retracer les étapes méthodiques de cet engendrement synthétique de la spatialité tridimensionnelle. Partant des champs sensoriels (*Sinnesfelder*), on relève le primat des champs visuels et tactiles, dont les données hylétiques enveloppent une expansion (*Ausbreitung*) immanente qui constitue une étendue pré-empirique à titre de système bidimensionnel de lieux ; puis, joignant aux données sensibles les systèmes kinesthésiques successifs (mouvements des yeux, de la tête, du tronc, enfin, marche et mouvement motorisé), on étudie la façon dont ces systèmes élargissent cette étendue pré-empirique originare à un champ bidimensionnel circulaire, puis à un champ tridimensionnel, et enfin, grâce à la marche, à un espace homogène comme système de lieux de repos possibles². Seule la première phase – celle de la connexion immanente entre *materia prima* et étendue – met en jeu une auto-information hylétique, c'est-à-dire une production de la forme extensive par la seule *hylè* sans intervention d'aucune synthèse. Toutes les autres mettent en œuvre de multiples formes de synthèses : liaison temporelle continue entre états successifs des champs sensoriels, synthèse de recouvrement entre champs sensoriels hétérogènes,

1. *Erste Philosophie*, I, Hua VII, 358.

2. *Ding und Raum*, Abhandlungen, « Systematische Raumkonstitution » (double rédaction de Husserl et d'Édith Stein) Hua XVI, 297-336 (trad. fr. de J.-F. Lavigne, *Chose et espace*, Paris, PUF, 1989, p. 347-388) ; cf. « Notizen zur Raumkonstitution » (D 18), *Philosophy and phenomenological Research*, 1940, p. 27-37 et 217-226 (trad. fr. par nous-même in Husserl, *La Terre ne se meut pas*, Paris, Minuit, 1989, p. 40-64). O. BECKER donne, de la série des « niveaux de la constitution de la spatialité » (*konstitutive Stufen der Räumlichkeit*), une présentation lumineuse au § 7 des *Beiträge zur phänomenologischen Begründung der Geometrie und ihrer physikalischen Anwendungen (Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Halle, Niemeyer, 1923, p. 446-459). Cf. U. CLAESGES, *Husserls Theorie der Raumkonstitution*, p. 58-89.

liaison continue entre sensations kinesthésiques, enfin connexion de motivation entre les séries kinesthésiques de sensations et les séries de données sensibles corrélatives.

Loin d'être un acte rattaché à une faculté spécifique (l'entendement ou l'imagination) caractérisée par la spontanéité productrice, et d'être ainsi le principe de démarcation de l'analytique vis-à-vis de l'esthétique, la synthèse devient coextensive à toute la vie intentionnelle de la conscience pure – et ce au point de produire les intuitions pures elles-mêmes. Les formes de la réceptivité font désormais l'objet d'une genèse synthétique : on ne peut plus guère opposer, à des formes analytiques qui seules seraient dérivées de la synthèse productrice, des formes esthétiques originaires de rassemblement du sensible ; car bien qu'elle soit caractérisée au plan de l'expérience par sa passivité originare (l'espace étant l'horizon externe de co-donation de tous les objets d'expérience possible), toute forme esthétique, dès que l'on en explore les strates pré-empiriques, se révèle produite par une activité génératrice de la conscience. La passivité originare de l'espace et du temps se double d'une *genèse transcendantale pré-empirique et synthétique*.

SYNTHÈSE PASSIVE D'ASSOCIATION ET SYNTHÈSE ACTIVE
D'IDENTIFICATION : VERS UNE MORPHOLOGIE GÉNÉRALE DES SYNTHÈSES

Cette extension de la synthèse à la sphère de l'esthétique transcendantale vaut également pour les schèmes sensibles, c'est-à-dire les unités sensibles pré-empiriques qui se détachent en chaque champ sensible et servent de fondement à la constitution de la chose substantielle-causale : toutes ces unités renvoient en effet à un acte d'identification synthétique, et sont « déjà les produits d'une synthèse constitutive »¹.

1. *EU*, § 16, [75] (trad. fr., 85). Cf. I. KERN, *Husserl und Kant*, §§ 22-23, p. 257-264 ; mais l'auteur n'explique pas le rapport entre cette synthèse productrice des unités empiriques et pré-empiriques, et le principe de l'association.

Cela implique-t-il que le concept de synthèse soit univoque ? Ou bien désigne-t-il au contraire des formes distinctes, selon que l'on considère le niveau respectif des strates pré-empiriques ou de l'objectivation empirique ?

L'universalisation de la synthèse n'est possible que sur fond de distinction entre deux formes essentielles de la synthèse : la *synthèse active* et la *synthèse passive*.

Le principe de la première réside dans l'*identification* productrice d'un nouvel objet sur la base d'objets préalablement donnés : le nouvel objet n'est pas pré-donné, mais relève d'une strate objectale qui ne préexistait pas à l'acte de constitution et n'apparaît que sur le fondement d'une strate inférieure d'objets pré-donnés vis-à-vis de laquelle elle représente un niveau d'objectualité supérieur. Ainsi, par exemple, un ensemble ne peut être constitué que sur la base d'objets pré-donnés à réunir ; ainsi encore le nombre entier suppose-t-il des objets pré-donnés à dénombrer, et le prédicat, une propriété donnée à attribuer à un objet¹.

Le principe de la seconde est l'*association* : loin de présupposer des objets d'expérience pré-donnés et susceptibles de servir de fondement à un nouvel acte objectivant, la genèse passive s'exerce en deçà de la pré-donation perceptive dans la réceptivité, et retrace l'histoire synthétique des renvois intentionnels associatifs qui précèdent et rendent possible une telle donation². Ainsi s'expliquent la genèse de la structure immanente à chaque champ sensoriel (visuel, tactile...) et le principe d'individuation d'unités sensibles figurales en son sein. Prenons pour exemple le champ visuel. Loin de se réduire à une multiplicité chaotique de sensations ponctuelles indépendantes, il se présente comme unité homogène des sensations de couleur par opposition aux champs tactile, sonore, etc. ; en ce champ unitaire se détachent des taches de couleur qui apparaissent comme des unités pré-empiriques formées par contraste et homogénéité relatifs (une assiette blanche se détache par contraste avec le fond bleu de la nappe) ; enfin, considérées dans leur identité constante, ces couleurs « sont déjà des unités de l'identité [*schon Einheiten der Identität*]

1. *CM*, § 38, Hua I, 111 (trad. fr., 125).

2. *CM*, §§ 38-39, Hua I, 112-113 et 114 (trad. fr., 126-127 et 129).

qui apparaissent dans un comment multiple», c'est-à-dire des unités constituées sur fond d'apparitions multiples (le blanc constant de l'assiette apparaît continûment à travers des sensations fluentes de blanc)¹.

Cet exemple permet de dégager le principe de la synthèse associative : appartenant à la phénoménologie de l'indication ébauchée dès la première *Recherche logique*, l'association désigne un phénomène intentionnel de renvoi (*Hinweis*) ou d'indication (*Anzeige*), à savoir la connexion immanente du « ceci renvoie à cela », « ceci rappelle cela »². Ce renvoi n'est possible que sur fond d'un double principe de *parenté* (ressemblance, homogénéité), qui provoque la *fusion* (*Verschmelzung*) de données homogènes, et d'*étrangèreté* (hétérogénéité), qui suscite le *contraste* (*Kontrast*) de données hétérogènes³. Ainsi l'unité du champ visuel ne se donne-t-elle que sur fond de ressemblance relative entre les couleurs et de leur contraste avec les sons, données tactiles, etc. ; quant aux taches de couleur, elles ne s'y détachent que grâce à la fusion de sensations chromatiques homogènes et au contraste avec les couleurs hétérogènes. L'individuation des unités sensibles ne peut donc advenir que grâce à la *complémentarité entre parenté et contraste*, qui se conditionnent mutuellement : car la ressemblance n'est en réalité jamais parfaite, ni absolue, mais est une qualité relative qui présente des degrés ; comment, dès lors, expliquer qu'un certain degré (toujours) relatif de ressemblance ou de contraste possède une efficace pré-objectivante, au point de laisser se mettre en relief des unités étendues de couleur ? À cette fin, il faut à l'évidence un principe complémentaire qui fasse qu'un certain degré de ressemblance imparfaite acquière une telle efficace et suscite la fusion de données partiellement semblables. Par exemple, la fusion des couleurs au sein du champ visuel n'a lieu que grâce à leur contraste avec les données des autres champs sensoriels ; celle de sensations de rouge au sein d'une tache rouge, que grâce au contraste avec les sensations de blanc sur les-

1. *EU*, § 16, [75] : « Mais pour autant, ce champ n'est pas un pur chaos, un simple "fouillis" de "données" [*nicht ein bloßes Chaos, ein bloßes "Gewühl" von "Daten"*] ; mais c'est un champ possédant une structure déterminée et englobant des singularités articulées qui s'y détachent [*Abgehobenheiten und gegliederte Einzelheiten*] » (trad. fr., 85).

2. *EU*, § 16, [78] (trad. fr., 88).

3. *EU*, § 16, [76-77] (trad. fr., 86-87).

quelles elles tranchent : la fusion n'a lieu qu'en vertu du contraste relatif avec d'autres données¹.

Quels sont les enjeux de cette extension de la synthèse à la sphère passive ?

D'une part, il y a là réaffirmation du *principe de l'idéalisme constitutif*, selon lequel toute unité donnée est une unité de sens intentionnel qui est le produit d'un procès de constitution, c'est-à-dire de formation². Certes les unités passives ne sont pas des « objets » au sens rigoureux, puisqu'elles ne sont pas données dans l'expérience, mais ne deviennent accessibles qu'au regard archéologique qui explore les strates pré-empiriques enveloppées en elle³; ce sont toutefois des unités, et toute unité de sens résulte d'une formation de sens. C'est pourquoi il est impossible à Husserl d'admettre, à l'instar de la *Gestaltpsychologie*, l'existence d'unités figurales toutes faites : bien qu'il s'agisse d'unités qui s'imposent passivement à la perception, les qualités de forme elles-mêmes ne sont pas des pré-données absolues livrées à une réceptivité originaire, mais le produit d'une histoire intentionnelle qu'il faut retracer⁴. Seules les impressions sensibles brutes fournissent le niveau d'une passivité originaire, absolument étrangère à l'*ego*, que l'on ne saurait dériver d'aucune genèse associative.

D'autre part, en opposant les deux formes de la synthèse par identification et association, et en faisant de cette dernière celle qui régit les sphères pré-empirique et empirique, Husserl réaffirme l'*autonomie de la sphère hylétique* – la soustrayant ainsi à la légalité de l'aperception transcendantale kantienne. Interrogeant l'applicabilité *a priori* des catégories aux objets, Kant admet en effet la possibilité que les phénomènes de la sensibilité ne soient pas du tout conformes aux concepts de l'entendement (p. ex. en présentant une telle anarchie ou de telles discontinuités que la synthèse identificatrice en

1. *EU*, § 16, [77] (trad. fr., 86-87).

2. I. KERN note que Husserl assimile la synthèse à une *Formung* (mise en forme) ou *Bildung* (formation) (*Husserl und Kant*, § 22, p. 257).

3. *EU*, § 16, [75] : « Ce [scil. le champ de donation passive] n'est pas encore un champ d'objectités [*nach kein Feld von Gegenständlichkeiten*] au sens propre du terme » (trad. fr., 85).

4. *CM*, §§ 16 et 20, Hua I, 76-77 et 83 (trad. fr., 83 et 92). Cf. E. HOLENSTEIN, *Phänomenologie des Assoziation*, §§ 55 et 60.

serait rendue impossible¹) : l'unité de la conscience d'objet provoquée par l'association empirique des représentations demeure donc contingente, et ne fournit pas le fondement de sa validité objective (pour tous et en tout temps)². Celle-ci n'est garantie que par la conformité *a priori* des phénomènes aux règles nécessaires de la synthèse – c'est-à-dire aux concepts purs de l'entendement, qui confèrent à la liaison l'unité objective de l'aperception. Ainsi, que possède une validité objective la liaison causale entre le fait de porter un corps et de ressentir une sensation de pesanteur, cela n'est pas garanti par la seule association empirique, fondée sur la répétition habituelle de leur concomitance factuelle –, mais par la règle de la synthèse intellectuelle des représentations selon la relation de cause à effet (indépendamment de l'état subjectif)³ ; de même, qu'un corps soit une substance permanente sous le changement de ses états, cela n'est pas garanti par l'association empirique de ses aspects, mais par une synthèse intellectuelle réglée sur la relation de substance à accidents – qui, prescrivant *a priori* un principe de constance de la quantité de matière, impose à l'analyse d'une combustion la recherche des composantes qu'elle dissocie. Kant assimile donc les *conditions de l'objectualité* et *celles de l'objectivité* – à savoir celles du rapport à l'objet et celles de la validité pour quiconque, indépendante de la factualité singulière du sujet. Or, vu que l'association ne fonde pas l'objectivité, elle ne garantit pas non plus le rapport à l'objet : le principe de l'objectivation ne réside pas dans l'association, mais dans l'unité intellectuelle du *je pense*, qui seule garantit des principes de liaison objectivement valides des représentations ; l'entendement est ainsi placé au fondement de toute conscience d'identité objectale⁴.

Telle est précisément l'assimilation que récuse Husserl dans le domaine de la synthèse passive : les *conditions de l'objectualité* (*Gegenständlichkeit*) ne se

1. *KrV*, Transz. Analytik, Transz. Deduktion, § 13, A 90/B 123 (trad. fr. DM, 152, AR, 173), et *Synthesis der Reproduktion in der Einbildung*, A 100-101, où se trouve l'exemple célèbre du cinabre dont les qualités visuelles et tactiles varieraient anarchiquement, de manière à empêcher toute objectivation (trad. fr. DM, 713-714, AR, 180).

2. *KrV*, Transz. Analytik, Transz. Deduktion, § 18, B 139-140 (trad. fr. DM, 164, AR, 203).

3. *KrV*, Transz. Analytik, Transz. Deduktion, § 19, B 142 (trad. fr. DM, 166, AR, 204).

4. *KrV*, Transz. Analytik, Transz. Deduktion, § 16, note, B 134 (trad. fr. DM, 160, AR, 199).

laissent pas identifier à celles de la *validité objective* (*Objektivität*), mais sont *plus faibles* que ces dernières. Ainsi, qu'une tache de couleur se détache par contraste avec l'arrière-plan visuel, ou encore qu'un cube possède une identité constante grâce à la ressemblance continue de ses aspects successifs, cela n'est garanti que par l'association empirique entre les données sensibles, sur fond de ressemblance relative et factuelle : l'aperception empirique de la tache, comme du cube, possède bien une objectualité (la relation à l'identité d'un certain objet), mais non une validité objective (absolument garantie, indépendamment des états subjectifs). La synthèse passive demeure suspendue à la contingence des rapports de renvoi associatif, sans qu'aucune synthèse de l'entendement vienne en garantir la validité par des concepts purs : c'est une synthèse dépourvue de spontanéité, dans la mesure où elle se déroule d'elle-même, selon des rapports hylétiques de fusion et de contraste que la conscience peut seulement éprouver, sans les créer. Le concept de synthèse se dissocie donc de la sphère de l'entendement ainsi que de toute notion de spontanéité productrice, pour en venir à désigner le domaine de légalité passive de l'association.

Pourtant, une objection très simple semble ruiner l'évidence de cette opposition entre synthèse passive d'association et synthèse active d'identification. Si, en effet, la synthèse s'avère être la forme originaire de toute conscience en général, n'est-ce pas parce que toute conscience est aimantée – au moins implicitement – par l'identité d'un sens présomptif à porter à l'évidence ou à la réalisation ? De la sorte, l'identification progressive d'un objet n'est-elle pas la forme fondamentale de toute intentionnalité, dans la mesure où elle tend à se cristalliser en unités stables ?

De fait, loin de se réduire à la seule association et d'exclure l'identification, l'intentionnalité pré-empirique autant qu'empirique – c'est-à-dire les types de conscience donateurs d'unités impliquées dans l'expérience, quoique non expressément présentes en elle (p. ex. une tache de couleur) et d'objets perceptifs – enveloppe les deux formes de la synthèse. Ainsi, lorsque je vois une tache de couleur rouge, d'un côté j'identifie bien cette tache comme unité visuelle, mais de l'autre, je ne puis le faire que sur fond de rassemblement associatif des moments de couleur rouge selon la parenté, par contraste également associatif avec les moments de couleur

hétérogènes sur lesquels ils se détachent. Par conséquent, loin d'exclure l'identification, la synthèse d'association l'implique au contraire, puisque toute association de deux données s'effectue sur fond d'une homogénéité de contenu qui sert de pont intentionnel entre elles pour fonder une nouvelle unité. Aussi la distinction entre les deux types fondamentaux de synthèse ne doit-elle pas être durcie en opposition rigoureuse. La signification véritable de la distinction husserlienne est ici plutôt la suivante : c'est d'affirmer, dans les sphères empirique et pré-empirique, la corrélation qui règne entre l'association et l'identification d'objet – et ce par opposition à la synthèse proprement intellectuelle ou syntaxique qui constitue l'identité. Par exemple, l'identification visuelle d'une tache de couleur se fonde sur les relations de parenté et de contraste chromatiques entre les couleurs qui remplissent une surface, et l'identification progressive d'un objet perceptif vu sous différents angles demeure toujours suspendue à l'association, selon la similitude, de ses modes de donation perspectifs – qui font, de ces derniers, les moments continus d'un seul et même acte poursuivi d'appréhension du même objet. L'identification n'est jamais d'emblée assurée, mais toujours conditionnée par l'associabilité de données de degré inférieur selon la similitude ; par conséquent, elle ne se règle pas sur la catégorie syntaxique-formelle de l'identité, qui n'en garantit pas la réalisabilité ; l'identité de l'objet demeure implicite et fonction de la possibilité effective de l'identification sur fond associatif. Tout autre, en revanche, s'avère être la synthèse catégoriale de l'identité comme telle : tout *quelque chose*, quels qu'en soient la nature et le degré de variabilité, peut être assimilé à un *quelque chose en général*, et être ainsi expressément subsumé sous la forme catégoriale de l'identité. Une telle synthèse catégoriale d'identification est totalement indépendante des relations de ce *quelque chose* avec l'entourage perceptif, ainsi que de toute possibilité d'association : ainsi, une nuance quelconque de rouge présente dans le champ visuel peut être isolée pour être considérée comme *un* quelque chose, et ce quelles que soient ses relations de parenté et de contraste chromatiques avec l'entour ; de même, une face perspective singulière peut être prélevée par abstraction de l'appréhension globale d'un objet spatial, et affranchie par là du cours associatif de cette dernière.

Il faut, par conséquent, dissiper l'équivoque qui affecte la notion d'identification, en distinguant au moins *deux formes fondamentales de synthèse d'identification*. D'une part, la *conscience identificatrice* d'un objet mondain ou d'une unité pré-empirique – où, loin d'être explicite et d'emblée garantie par l'orientation noétique de la conscience, l'identité demeure implicite et conditionnée par les possibilités d'association des contenus. D'autre part, la *synthèse proprement catégoriale d'identité* – explicite et d'emblée garantie, parce qu'elle affranchit l'objet considéré de toute dépendance vis-à-vis du soubassement matériel. En s'inspirant de la terminologie néo-kantienne, l'on dira que le corrélat de la première synthèse d'identification est l'identité *constitutive* de l'objet – identité matérielle ou contentuelle, parce qu'adhérant aux contenus ou aux déterminités de l'objet en question –, tandis que celui de la seconde est l'identité *réflexive* ou *syntaxique* – identité formelle, parce qu'issue d'un acte de formalisation qui l'affranchit totalement des relations de contenus. Ainsi Husserl note-t-il que l'identification matérielle d'un objet n'implique nullement la thématization expresse de son identité, laquelle est, vis-à-vis de la première, un acte intentionnel second et fondé qui constitue sur son soubassement l'objet intentionnel de degré supérieur qu'est l'identité de cet objet avec lui-même (transposable à tout objet en général) :

On pourrait, dès lors, porter l'accent sur cette ipséité [*Selbigkeit*] et dire : l'unité est bien *unité d'identification* [*Einheit der Identifizierung*]; les intentions des actes qui s'enchaînent ne cessent de se recouvrir, et c'est ainsi qu'advient l'unité. Cela est certainement juste. Cependant, *unité d'identification* [*Einheit der Identifizierung*] – il est indispensable de faire cette distinction – *ne désigne pas la même chose qu'unité d'un ACTE d'identification* [*Einheit eines Aktes der Identifizierung*]. Un acte vise quelque chose, l'acte d'identification vise une identité, nous la représentons. Dans le cas qui nous occupe, l'identité est accomplie [*vollzogen*], mais nulle identité n'est *visée* [*gemeint*]¹.

1. *LU*, VI. Unt., § 47, Hua XIX/2, 678-679 (trad. fr., *RL*, III, 183). De même au § 8, Hua XIX/2, 569-570, où Husserl oppose, à l'identité objectale (*gegenständliche Identität*) donnée dans le remplissement perceptif, l'identité de l'objet (*Identität des Gegenstandes*) qui est le corrélat d'un acte thématique d'identification ou de connaissance (*Akt der Identifikation oder des Erkennens*) : « dans les cas présents, où un nom se rapporte dans une dénomination actuelle à un objet d'intuition, nous visons bien l'objet intuitionné et en même temps visé, mais absolument pas l'identité de cet objet » (trad. fr., *RL*, III, 51-52).

Si l'on tente une généralisation, l'universalisation du concept de synthèse et son extension à la totalité de la vie intentionnelle exigent de distinguer *plusieurs niveaux et formes fondamentales de la synthèse*, isomorphes aux niveaux précédemment distingués de l'intuition : à l'intuition sensible correspond la synthèse associative de moments sensibles selon la ressemblance ; à l'abstraction simple qui est donatrice des essences matérielles, la synthèse de variantes analogues (produites dans la variation eidétique) selon la similitude ; à l'idéalisation donatrice des idéalités géométriques, et en général des Idées limites kantienne, la synthèse d'approximation indéfinie d'une limite rejetée à l'infini (le parfaitement droit, parfaitement circulaire, parfaitement juste, etc.) et de clôture de l'horizon par passage à la limite ; enfin, à la formalisation donatrice des pures formes catégoriales du *quelque chose en général*, des formes de synthèse syntaxique (d'identification, de mise en relation, de combinaison selon des modalités strictement indépendantes de la teneur concrète des termes pris pour points de départ)¹. Bref, l'universalisation de la synthèse conduit à une *morphologie générale des types de synthèse*, laquelle se règle sur les niveaux corrélatifs d'objets intentionnels et d'intuition que Husserl a distingués dans la Sixième Recherche.

DUALITÉ DE SENS DU CONCEPT D'ENTENDEMENT :
ENTENDEMENT PERCEPTIF ET ENTENDEMENT IDÉALISANT

Qu'en est-il à présent des « fonctions originaires de l'entendement »², qui font l'objet de la logique transcendantale et sont censées, parallèlement à celles de la sensibilité, concourir à la mise en forme de l'objet ? De telles fonctions synthétiques se réfèrent-elles à une faculté de synthèse présup-

1. Nous nous réglons en partie sur la classification des concepts donnée au § 60 de la Sixième Recherche (*LU*, VI. Unt., Hua XIX/2, 713, trad. fr., *RL*, III, 221).

2. *Erste Philosophie*, I, Hua VII, 379.

posée ? et leurs lois, à l'invariant anthropologique d'une subjectivité pré-constituée et régie par des lois appartenant *de facto* à sa nature ?

Le défaut essentiel de l'Analytique transcendantale kantienne est pour Husserl d'aboutir à l'anthropologisation des formes de l'entendement, donc à une forme de psychologisme transcendantal :

La doctrine kantienne conduit au même contresens [*que celle de Hume*] et, déployée avec conséquence, s'avère tout aussi sceptique ; elle l'est même dans une mesure bien plus grande encore. Il ne subjective pas seulement les formes de l'intuition, mais également les formes de l'entendement. Elles aussi [...] se réduisent à de pures et simples formes de l'entendement humain en général¹.

La question reçoit une réponse grâce au recours à une facticité, à ce qui est propre à l'intelligence humaine – qui, pourtant, n'est pas la seule possible. Kant néglige la différence entre la nécessité objective avec laquelle nous devons émettre un jugement en vertu d'une loi de fait de notre nature, et la nécessité dont nous avons l'intuition eidétique comme appartenant à la teneur de ce qui est jugé (du « jugement »), et que nous avons tout simplement dans l'évidence. Il néglige le fait que cette nécessité, qui est là une nécessité donnée dans l'évidence, n'est qu'un autre nom de l'universalité pure – et non de la validité universelle pour tout être jugeant².

Par principe, la logique transcendantale doit se soumettre au même geste de désanthropologisation et de purification eidétique que l'esthétique : l'*époque* exige de suspendre tout recours aux facultés préexistantes d'un sujet pré-constitué, puisqu'il s'agit de transcendances mondaines – *schalten wir alle Vermögen aus*³ ! Par là même est exclue toute référence à des formes pré-données de l'entendement, ou des fonctions douées d'une typique et d'une légalité invariables pour tout homme :

[...] les fonctions formatrices d'objet ne sont cependant pas données. Nos dispositions innées, en tant que telles, ne sont pas données. La constitution psychophysique n'est qu'hypothèse. Et avant tout : les lois de ces fonctions ne sont pas des phénomènes donnés. Tout cela, ce sont des transcendances⁴.

S'il existe des concepts purs de l'entendement, ils ne doivent pas être pensés comme trouvant leur origine dans quelque faculté de l'entende-

1. *Erste Philosophie*, I, Hua VII, 355.

2. *Erste Philosophie*, I, Hua VII, 359.

3. *Erste Philosophie*, I, Hua VII, 387.

4. *Erste Philosophie*, I, Hua VII, 380.

ment. Il faut mettre entre parenthèses toute présupposition d'une intelligence humaine donnée, de ses fonctions et de ses lois, et ne pas confondre l'universalité anthropologique factuelle des catégories et lois catégoriales avec la nécessité pure, fondée dans l'intuition eidétique. La nécessité des catégories intellectuelles s'affranchit ainsi de toute hypothèse concernant la nature de l'entendement, et se donne dans l'évidence de lois eidétiques : catégories et lois catégoriales se situent sur le versant *noématique* des objets, et non sur le versant *noétique* des sujets, et doivent désigner non pas l'impossibilité, pour des sujets possédant telle constitution intellectuelle, de penser les choses autrement, mais l'impossibilité *pour les objets* de posséder d'autres moments et lois catégoriales.

Il est toutefois impossible de poser dans l'absolu la question de la nécessité eidétique des catégories et lois catégoriales, ainsi que des structures eidétiques de l'entendement, car la notion même d'activité de l'entendement est affectée dans toute la doctrine kantienne d'une dualité de sens fondamentale – laquelle a échappé à Kant et grève ses théories d'une présupposition ininterrogée : à savoir que les fonctions objectivantes de l'entendement interviennent à la fois au plan de l'*expérience pré-scientifique* et au plan de la *connaissance scientifique des objets*.

Le problème de Kant, dans la Logique transcendantale, est en effet de déterminer les conditions de possibilité de la validité objective de nos représentations subjectives, c'est-à-dire de leur validité intersubjective (pour quiconque) et omnitemporelle (pour toujours)¹. Kant oppose ainsi les *jugements de perception*, qui expriment seulement la relation de l'objet au sujet de l'expérience, et les *jugements d'expérience*, qui expriment la manière d'être de l'objet valide pour tout sujet fini en général. L'alternative est alors la suivante : ou les objets rendent possibles les représentations, ou les représentations rendent possibles les objets ; dans le premier cas, la validité est *a posteriori* et purement empirique, dans le second cas, elle peut posséder une validité *a priori*, universelle et nécessaire. Aussi est-ce dans le sujet que l'on recherche les conditions formelles, indépendantes de toute matière, qui appartiennent à la pensée d'un objet d'expérience en général. Comme les

1. *KrV*, Transz. Analytik, Transz. Deduktion, § 13, A 89/B 122 (trad. fr. DM, 152, AR, 172-173). *Prolegomena...*, §§ 18-19, Ak IV, 298 (trad. fr. de L. Guillermit, 65-66).

formes de la sensibilité conditionnent notre relation à tout objet sensible, espace et temps possèdent une validité *a priori* pour tous les phénomènes ; en revanche, il reste à déterminer comment les concepts purs, en tant que structures de la pensée, peuvent posséder également une validité pour les objets sensibles – telle est précisément la tâche de la déduction transcendantale¹.

Or cette problématique de la validité objective des concepts purs de l'entendement possède une double signification : une telle validité objective peut caractériser ou bien l'expérience pré-scientifique, dans la mesure où son objet possède des structures invariantes, quel que soit le sujet de l'expérience (substantialité, causalité, action réciproque), ou bien la connaissance scientifique, en tant qu'elle cherche à déterminer des structures exactes et en soi, dominables par la pensée mathématique et non relatives à la subjectivité (déterminabilité comme grandeur extensive ou intensive, corrélation mathématique entre variation des grandeurs). Il peut y avoir des structures universellement valides de la nature perceptive qui ne valent pas d'emblée pour la nature construite, orientée sur l'idéal de détermination mathématique exacte de ses lois. Aussi faut-il

décomposer la problématique en problématiques pour la nature pré-scientifique et pour la nature scientifique, [et] poser au préalable des questions transcendantales concernant tout d'abord *uniquement la nature pré-scientifique* telle qu'elle vient exclusivement à l'autodation dans l'intuition qui fait l'expérience (non pas, donc, dans l'« expérience » entendue au sens kantien) et, seulement après une logique transcendantale-formelle, poser de telles questions concernant la science de la nature et la nature *qui lui est corrélatrice*².

L'interrogation propre à la Logique transcendantale kantienne se scinde ainsi en questions relevant respectivement de l'esthétique transcendantale (prise au sens large) et de la logique transcendantale (prise au sens étroit). La première est une description eidétique et une constitution des structures *a priori* de la nature perceptive pré-scientifique ; la seconde, une caractérisation des structures catégoriales de la nature mise en forme conformément

1. *KrV*, Transz. Analytik, Transz. Deduktion, § 14, A 92-93/B 124-125 (trad. fr. DM, 154, AR, 174).

2. *FTL*, § 100, Hua XVII, 272 (trad. fr., 353-354).

à l'idéal scientifique de connaissance exacte. Constitution de la nature perceptive d'un côté, et constitution de la nature galiléenne et post-galiléenne de l'autre¹. Loin que la nature perceptive soit simplement pré-donnée passivement dans l'expérience, à titre d'ensemble de phénomènes tout faits et régis par des lois, elle est elle-même constituée par les synthèses de la pensée : pour autant que je me rapporte à des objets doués d'identité constante, je dois avoir préalablement constitué cette dernière grâce à l'identification synthétique des objets à travers la multiplicité des présentations subjectives ; on ne peut avoir d'objets *identiques* que sur fond de conscience d'identité, cette dernière, à son tour, que sur fond d'identification, et celle-ci, enfin, uniquement grâce à l'activité synthétique qui relie les unes aux autres des représentations successives pour les rapporter au même objet apparaissant². C'est à partir d'une nature perceptive déjà constituée que peut se déployer le projet de détermination scientifique complète et rigoureuse de ses objets et de ses lois : à savoir la *mise en forme catégoriale* des objets, propriétés et relations grâce à la mathématisation, et leur *mise en équations* sous forme de connexions constantes entre grandeurs mathématiques³. Si, par le terme d'*entendement*, l'on entend la fonction générale d'identification des objets par la conscience, ce concept se dédouble : il désigne d'une part les opérations synthétiques de la conscience perceptive qui identifient les objets sensibles ; et, d'autre part, les opérations idéalisantes qui, sur la base d'objets sensibles déjà constitués, façonnent une nature mathématisée qui ne contient plus aucune relativité à la constitution sensible du sujet percevant. Aussi, dans son interprétation de Kant, Husserl souligne-t-il constamment le *double mode de fonctionnement de*

1. *FTL*, Schlußwort, Hua XVII, 297-298 (trad. fr., 386-388). Cf. I. KERN, *Husserl und Kant*, § 21, p. 254-256.

2. *Erste Philosophie*, I, Hua VII, 398 : « Faire l'expérience, ce n'est pas seulement le fait du ressentir et des formes spatio-temporelles, c'est-à-dire de l'intuitionner. Car en ce cas, je n'aurais encore aucun objet pour ma conscience. Des objets, je n'en ai que grâce à cette synthèse, et celle-ci doit être absolument considérée comme une effectuation cachée de l'entendement [*verborgene Leistung des Verstandes*]. »

3. *Erste Philosophie*, I, Hua VII, 399 : « La nature qui est prétendument donnée de manière passive, et à propos de laquelle la science de la nature émet après coup ses jugements, est déjà quelque chose qui est configuré par l'entendement [*schon ein Gebilde des Verstandes*], et l'objectivation [*Objektivierung*] ne se poursuit et ne s'accomplit de manière parfaite qu'au niveau plus élevé (et de fait infini) de la pensée propre aux sciences de la nature. »

l'entendement : l'un qui règne dans l'acte libre de mathématisation idéalisante du monde perceptif, et l'autre qui « fonctionne en cachette » pour constituer au préalable le monde perceptif servant de soubassement aux actes d'idéalisation¹.

Or les deux problématiques ne sont pas clairement distinguées par Kant, car ce sont pour lui les *mêmes* catégories qui ont une fonction constituante à la fois pour la nature pré-scientifique et la nature mathématisée.

Ainsi en va-t-il pour les catégories de la *quantité*. Le concept de grandeur extensive relève tout d'abord du problème de la production des figures spatiales par composition de parties antérieurement données (je ne puis me représenter une ligne sans la tirer par la pensée²), ce qui réduit tout objet spatial à un agrégat de portions d'espace pré-données ; avant de concerner le plan proprement mathématique de la définition dite génétique des figures géométriques – p. ex. la production d'un cercle par rotation d'un segment autour d'un point fixe –, cette composition spatiale concerne l'appréhension perceptive de tout objet spatial suffisamment grand.

De même pour les catégories de la *qualité* : elles concernent à la fois la question de l'intensité graduelle des qualités sensibles au plan purement perceptif, et celle de la mathématisation des grandeurs infinitésimales par variation continue (le calcul des fluxions). En effet, dans l'énoncé du principe des Anticipations, il s'agit bien de sensation et de perception de qualités de l'objet : à la sensation – p. ex., en termes husserliens, le moment de couleur bleue ressenti – correspond dans l'objet apparaissant la matière (*Materie*³) ou le réel (*das Reale*⁴), c'est-à-dire la qualité sensible inhérente à l'objet lui-même – dans notre exemple, le bleu du ciel non plus en tant que

1. *Krisis*, § 25, Hua VI, 97 (trad. fr., 109-110). Cf. I. KERN, *Husserl und Kant*, § 23, p. 264-269.

2. *KrV*, Transz. Analytik, Transz. Deduktion, § 17, B 137 (trad. fr. DM, 163, AR, 202).

3. *KrV*, Transz. Ästhetik, § 1, A 20/B 34 : « Ce qui, dans le phénomène, correspond à la sensation, je l'appelle sa *matière* » (trad. fr. DM, 88, AR, 118).

4. *KrV*, System der Grundsätze, Antizipationen der Wahrnehmung, A 166/B 207 : « dans tous les phénomènes, le réel, qui est un objet de la sensation, possède une grandeur intensive, c'est-à-dire un degré » (trad. fr. DM, 212, AR, 242). Cf. HEIDEGGER, *Die Frage nach dem Ding*, B II 7e, Tübingen, Niemeyer, 1962, p. 165-166 : « Réalité vient de *realitas* ; on appelle *realis* ce qui appartient à la *res*, c'est-à-dire à la chose [*Sache*]. Est réel ce qui appartient à une chose, ce qui en constitue la teneur quidditative [*Wesgehalt*] » (trad. fr. d'O. Reboul et J. Taminiaux, *Qu'est-ce qu'une chose ?*, Paris, Gallimard, 1971, p. 220-221).

qualité subjective, mais propriété objectale – ; et c’est précisément cette qualité sensible ou perceptive de l’objet qui possède une grandeur intensive, à savoir un degré exclusivement susceptible de variations continues par décroissance jusqu’au zéro, ou accroissement à partir du zéro – et ce avant toute détermination scientifique de l’objet. Mais le principe des Anticipations vaut également au niveau de la pensée physicienne, en tant que principe de continuité de la variation des grandeurs ou principe des variations infinitésimales : nulle grandeur intensive ne peut effectuer de sauts dans la nature, mais toute grandeur croît ou décroît en parcourant l’échelle continue des degrés, par une suite de variations infinitésimales¹. Aussi les Anticipations, dans l’histoire des exégèses de la pensée kantienne, ont-elles admis deux types d’interprétations, respectivement rapportés à l’expérience pré-scientifique ou perceptive de l’objet, et à sa détermination scientifique ou physicienne : pour Heidegger, le principe des Anticipations désigne la fonction d’anticipation que possède la perception humaine pré-scientifique, c’est-à-dire le comportement humain envers la chose qui, par avance, vise en cette dernière un *quid* qualitatif possédant d’emblée un degré de réalité² ; pour Cohen, en revanche, les Anticipations sont un moment dans le procès historique de l’élaboration de la physique mathématique comme mathématique appliquée, à savoir la conceptualisation de l’infiniment petit comme une espèce particulière de grandeurs physiques qui est en relation avec la sensation comme modalité de l’unité de la conscience³.

1. *KrV*, System der Grundsätze, Antizipationen der Wahrnehmung, A 168/B 210 et A 172/B 214 (trad. fr. DM, 214 et 217, AR, 244 et 246).

2. *Die Frage nach dem Ding*, B II 7e, 172-173 : « toutes les propositions fondamentales en lesquelles s’exprime la pré-détermination [*Vorausbestimmung*] de l’objet sont des anticipations. [...] La perception humaine est anticipatrice. [...] La représentation anti-cipatrice [*vorgreifende Vorstellung*] de réalité ouvre le regard sur l’étant-*quid* [*Was-seiendes*] en général (ce que signifie ici “être”) et forme ainsi la relation [*Bezug*] sur le fondement de laquelle la conscience empirique en général est conscience de quelque chose » (trad. fr., 227-229).

3. H. COHEN, *Das Prinzip der Infinitesimal-Methode*, §§ 77-79 Berlin, F. Dümmeler, 1883, p. 105-112 (trad. fr. de M. de Launay, *Le principe de la méthode infinitésimale et son histoire*, Paris, Vrin, 1999, p. 130-136). Cette opposition des perspectives ne doit cependant pas masquer la convergence partielle des analyses de Cohen et Heidegger, qui insistent tous deux sur le fait que l’analyse kantienne est transcendante et non psychologique, et qu’il ne s’agit pas pour Kant de partir de la sensation comme possédant un degré pour en attribuer un au réel qui lui correspond, mais au contraire de partir d’emblée de la réalité visée par la conscience (COHEN, § 78, p. 109, trad. fr., p. 134, HEIDEGGER, *Die Frage nach dem Ding*, 170, trad. fr., 226).

De même encore, et surtout, pour les catégories de la *relation*. La catégorie de substance répond au problème général des conditions de possibilité de l'appréhension d'un changement objectif, en opposant la variation des accidents (états) à la permanence d'un substrat identique qui leur sert de support invariant¹ ; ce problème intervient déjà au sein de la sphère perceptive, où se pose la question humienne de savoir comment l'on passe du changement subjectif des représentations au changement objectif des états de la chose, du renouvellement constant des représentations subjectives à la représentation d'un *quelque chose* identique qui change dans le temps². Mais la substantialité intervient aussi dans la pensée scientifique, afin de garantir la permanence de la quantité de matière dans les réactions chimiques³ – et, pourrait-on ajouter, elle se situe au principe de toutes les futures lois de conservation de l'énergie sous ses diverses formes (mécanique, électrique, calorifique). Quant à la causalité, elle est en jeu dès l'objectivation de la nature perceptive, pour expliquer le passage de la « *succession subjective* de l'appréhension » à la « *succession objective* des phénomènes »⁴, c'est-à-dire de la *série* des perceptions à leur *ordre réglé* en tant que ce dernier manifeste l'ordre objectif des événements externes ; de fait, les exemples de Kant relèvent de la sphère pré-scientifique : à la perception d'une maison, qui peut procéder arbitrairement, il oppose celle d'un bateau descendant un fleuve, qui doit nécessairement suivre l'ordre des positions successives⁵. Mais le principe de causalité intervient aussi en science phy-

1. *KrV*, System der Grundsätze, Erste Analogie der Erfahrung, A 184/B 227 (trad. fr. DM, 227, AR, 255), A 186-187/B 229-230 (trad. fr. DM, 228-229, AR, 256). Husserl relève ces définitions kantienne de la substance qui, du fait de leur extrême généralité, ne se limitent pas à la seule sphère de l'objectivité physico-mathématique : « l'identique qui persiste dans la durée, et ainsi est l'identique qui traverse toute phase de temps » (manuscrit A I 36, p. 114a, in I. KERN, *Husserl und Kant*, 150).

2. *KrV*, System der Grundsätze, Erste Analogie, A 182/B 225 : « Notre *appréhension* du divers du phénomène est toujours successive, et donc toujours changeante. Nous ne pouvons donc jamais déterminer, par ce seul moyen, si ce divers, en tant qu'objet de l'expérience, est simultané ou successif [...] » (trad. fr. DM, 225-226, AR, 254).

3. *KrV*, System der Grundsätze, Erste Analogie, A 185/B 228 (trad. fr. DM, 227-228, AR, 255-256).

4. *KrV*, System der Grundsätze, Zweite Analogie, A 193/B 238 (trad. fr. DM, 235, AR, 261).

5. *KrV*, System der Grundsätze, Zweite Analogie, A 192-193/B 237-238 (trad. fr. DM, 234-235 AR, 261).

sique, où il est corrélatif au concept de force¹ et à la loi de continuité², qui garantissent la mathématisation des phénomènes mécaniques et l'applicabilité du calcul différentiel.

Toutes les catégories ont ainsi, conformément au principe implicite d'*univocité de l'entendement*, un double fonctionnement : pré-scientifique et scientifique. D'un côté, à titre de règles de fonctions synthétiques intervenant dans la constitution des objets perceptifs, de l'autre, à titre de structures noétiques propres à la mathématisation des phénomènes.

Tels sont les deux ordres qui, en vertu du principe inverse de la *dualité de sens de l'entendement*, doivent pour Husserl être dissociés : car rien ne prouve que ce soient les mêmes catégories qui contribuent à la constitution de la nature perceptive et à celle de la nature mathématisée ; il faut, au contraire, distinguer les actes synthétiques respectifs d'*identification* et d'*idéalisantion*, à savoir ceux qui procèdent à la liaison de représentations successives pour les rapporter intentionnellement à un même objet, et ceux qui assimilent les propriétés à des types purs (p. ex. la transition des idéalités morphologiques du droit, du rond, de l'ovale aux types géométriques purs de la droite, du cercle, de l'ellipse). Pris comme faculté subjective, l'entendement se scinde donc en deux formes constitutives distinctes : la constitution par identification définit le problème de l'esthétique transcendantale ; la constitution idéalisante en revanche, celle de la logique transcendantale proprement dite. Se laisse ainsi dégager une nouvelle distinction entre l'esthétique et la logique transcendantales qui ne doit plus rien à l'admission d'une pré-constitution de la subjectivité : l'esthétique a pour tâche d'élucider la constitution de l'objet d'expérience passive³ ; et la logique, d'élucider la constitution de l'objet rigoureusement déterminé selon l'exigence de validité pour quiconque et en tout

1. *KrV*, System der Grundsätze, Zweite Analogie, A 204/B 249-250 (trad. fr. DM, 243, AR, 267-268).

2. *KrV*, System der Grundsätze, Zweite Analogie, A 208-209/B 253-254 (trad. fr. DM, 245-246, AR, 270).

3. *Erste Philosophie*, I, Hua VII, 388 : « Nous avons donc, à titre de problème de la véritable esthétique transcendantale : dans quelle mesure l'objet se constitue-t-il dans l'intuition, en tant que quoi et comment s'expose-t-il en elle, comment s'y constitue-t-il, de manière purement intuitive, comme un objet "étant en soi" [...] ? »

temps¹. L'esthétique est une *doctrine transcendante de l'expérience*; la logique, une *doctrine transcendante de la vérité*.

DÉSUBJECTIVATION DES CATÉGORIES DE L'ENTENDEMENT PRÉ-SCIENTIFIQUE

Les catégories et lois catégoriales qui régissent l'objectualité perceptive possèdent-elles la même nécessité eidétique que les formes esthétiques des objets sensibles? Est-il possible, en logique transcendante, de dégager des lois de co-appartenance nécessaire entre contenus sensibles et formes catégoriales, de la même façon qu'entre les contenus et formes sensibles de l'esthétique? Peut-on, à partir des qualités sensibles des objets, dériver les catégories de substance et d'accident, de cause et d'effet, etc., comme on peut le faire pour le temps et l'espace?

Tel n'est pas le cas :

Les jugements synthétiques qui interviennent ici ne sont pas des jugements tirés d'une intuition pure, en sorte que leur négation impliquerait en elle-même l'irreprésentabilité intuitive. En ce qui les concerne, on ne peut mettre en évidence d'autres formes de l'intuition, analogues à l'espace et au temps, qui seraient des contraintes pour la production de la synthèse².

Pourquoi?

Le principe permettant d'opposer les catégories aux formes du sensible réside dans ce qui constitue le *critère de toute nécessité eidétique* : à savoir *l'impossibilité de se représenter le contraire*. Or les catégories essentielles pour la constitution de l'objectualité d'expérience possible sont celles de la relation : de substance à accident, de cause à effet et d'action réciproque. Pour

1. *Erste Philosophie*, I, Hua VII, 388 : « Puis, à titre de problème de la véritable analytique transcendante : en tant que quoi, et comment l'objet se constitue-t-il dans l'entendement », en tant que quoi vaut-il dans la pensée, comment la pensée détermine-t-elle des objets au sein d'une nature, et la nature elle-même ? »

2. *Erste Philosophie*, I, Hua VII, 395.

trancher le problème de leur nécessité inconditionnée, il faut mettre en œuvre la méthode de libre variation imaginative, afin d'éprouver si de telles relations sont aussi infrangibles que l'est la connexion entre son et durée, ou celle qui relie la couleur et l'étendue. Et, comme pour Kant leur validité objective se fonde sur l'existence de lois d'enchaînement des représentations subjectives, il s'agit de savoir si la variation imaginative peut librement enfreindre ces lois ou si elle y est nécessairement soumise. Bref, les règles de synthèse inhérentes aux catégories de la relation *sont-elles ou non désimaginables* ?

Quelles propriétés la chose perceptive possède-t-elle, outre la spatio-temporalité ? Les propriétés proprement *physiques*, qui relèvent de la substantialité ou de la causalité : car la chose n'est pas seulement un plein sensible spatio-temporel, mais un substrat de déterminités permanentes, « *quelque chose* d'identique [*ein Identisches*] au sein de la liaison de dépendances causales »¹. Nulle chose ne se présente en effet comme radicalement isolée, mais chacune possède un horizon externe d'objets co-donnés², ainsi qu'une relation réglée avec les changements possibles de l'environnement chosal : lorsque changent les circonstances externes, le schème sensible, en tant que pur substrat étendu de qualités sensibles, a sa manière de réagir à ce changement circonstanciel ; cette double série de changements présente une concomitance réglée par le principe de motivation analogique « à circonstances semblables, conséquences semblables »³. Si p. ex. on tire sur un ressort d'acier, il parcourra une série d'oscillations qui dépendent de la direction et de la force de la traction initiale, et pourra être déformé ou brisé si la traction dépasse sa limite d'élasticité⁴, etc. – l'ensemble réglé de ces réactions définissant la propriété de l'élasticité. Pris dans leur instantanéité, les modes d'apparition, apparences sensibles et propriétés, se

1. *Ideen...* III, § 7, Hua V, 30 (trad. fr., 38). Cf. *Phänom. Psychologie*, § 22, Hua IX, 133 : « Le concept de la réalité physique comme substance persistante de déterminations causales » (trad. fr., 127). *Ideen...* II, § 15c, Hua IV, 41 sq. (trad. fr., 72 sq.). Enfin *Natur und Geist*, Hua Mat. IV, 180-182. Cf. I. KERN, *Husserl und Kant*, § 14, 149-150 et 167 sq.

2. *Ideen...* III, § 1, Hua V, 4 : « Une *substance* (prise au sens où tout étant réel objectif est substance) qui serait *isolée*, c'est là un *non-sens* » (trad. fr., 6).

3. *Ideen...* II, § 15c, Hua IV, 42 (trad. fr., 73).

4. *Ideen...* II, §§ 15c et 16, Hua IV, 42 et 47 (trad. fr., 73 et 79).

réduisent à de simples manifestations (*Bekundungen*) de propriétés spécifiquement physiques et permanentes, qui concernent la connexion réglée entre l'horizon interne des déterminités sensibles de l'objet et l'horizon externe des circonstances ; la chose matérielle est le substrat permanent de telles propriétés physiques.

Or qu'en est-il de la nécessité de ces catégories de substantialité et de causalité ? Peut-on faire apparaître leur invariabilité eidétique au même titre que dans le cas de la temporalité et de la spatialité ?

Apparaît ici la différence de fond entre les logiques transcendantales kantienne et husserlienne : à défaut d'une fondation de la nécessité des catégories dans la faculté intellectuelle, seule la *variation libre* et l'*impossibilité de désimaginer* fournissent le *critère de la nécessité eidétique des catégories*.

Il en va ainsi pour la substantialité. Revenons au célèbre argument du changement anarchique du cinabre, qui pour Kant justifie le principe d'affinité des phénomènes qui, pour l'imagination, garantit la possibilité d'associer selon la ressemblance les représentations successives pour identifier un objet : si le cinabre était tantôt rouge, tantôt noir, etc., bref si un même objet changeait anarchiquement de déterminités instantanées (sans aucune règle ni continuité), alors l'imagination empirique ne pourrait jamais associer ces représentations successives pour constituer l'unité de l'objet ; il faut donc que l'identification de l'objet soit soustraite à la possibilité de l'anarchie du cours des sensations, et que celui-ci soit d'emblée soumis à une règle d'affinité transcendantale qui proscrire les sauts discontinus et anarchiques¹ ; l'unité de la règle, garantie par le concept, est la condition de possibilité de l'identification empirique de l'objet. La méthode de *déduction transcendantale* d'un concept pur (justification de sa nécessité) consiste ainsi à régresser vers les conditions subjectives qui fondent la possibilité de l'expérience d'objet, c'est-à-dire les fonctions nécessaires au succès de l'objectivation – ici, c'est la règle d'affinité transcendantale des sensations qui assure *a priori* la possibilité de l'association empirique, qui à

1. *KrV*, Transz. Deduktion, Von der Synthesis der Apprehension, A 100-101 (trad. fr. DM, 713-714, AR, 180), Vorläufige Erklärung der Möglichkeit der Kateg., A 112-113 (trad. fr. DM, 721-722, AR, 186-187) et Von dem Verhältnisse des Verstandes zu Gegenständen, A 122 (trad. fr. DM, 728-729, AR, 192).

son tour permet l'identification de l'objet à travers ses apparences successives.

Il en est de même pour la causalité. Qu'il y ait des lois causales de l'enchaînement des phénomènes, cela n'est garanti *a priori* que dans la mesure où la succession des représentations est d'emblée soumise à des principes purs d'ordre et de régularité, « introduits originairement [dans la nature] par nous ou par la nature de notre esprit »¹; la validité objective de lois causales est donc fondée sur l'ordre réglé des représentations, lui-même fondé sur des structures fixes de l'entendement. Qu'en est-il cependant du point de vue proprement *phénoménologique* – à savoir dès que l'on cesse de garantir la nécessité *a priori* des concepts purs par l'existence de fonctions subjectives pré-constituées, et que l'on s'en tient à ce qui est donné? La substantialité et la causalité sont-elles *a priori* garanties comme propriétés eidétiques de l'objet?

C'est ici la variation libre qui permet de trancher: est-il désimaginable que le cours des sensations présente une telle discontinuité ou une telle anarchie, que la synthèse d'identification n'ait aucune possibilité d'aboutir à l'identification de l'objet? Si la visée intentionnelle des objets doit constamment se remplir grâce à la concordance des séries de sensations, un chaos généralisé des sensations est-il exclu, qui interdirait à toute visée objectivante de se remplir pour constituer l'unité d'objets permanents?

Même si elles n'adviennent jamais *de facto*, de telles possibilités ne sont nullement exclues par l'imagination. Le célèbre § 49 des *Ideen...* I, qui dégage la conscience absolue comme résidu de l'anéantissement du monde, raisonne précisément sur l'hypothèque de toute régulation empirique des représentations, c'est-à-dire sur l'hypothèse d'une anarchie du sensible qui interdirait toute identification d'objet. En effet, l'identité de l'objet est le corrélat d'une vérification continue, qui se fonde sur la concordance des aspects de l'objet et sur le remplissement constant des anticipations intentionnelles par les intuitions sensibles; demeure par conséquent toujours possible une déception généralisée de ces anticipations, un conflit universel entre l'intention et l'intuition; l'identité d'un substrat invariant

1. *KrV*, Transz. Deduktion, Von dem Verhältnisse des Verstandes zu Gegenständen, A 125 (trad. fr. DM, 731, AR, 194).

sous le changement des accidents sensibles n'est garantie par aucune législation synthétique *a priori*, mais demeure suspendue à la fragilité du cours des sensations¹. La disparition de tout substrat n'est donc nullement une impossibilité, mais une possibilité impliquée par l'essence structurelle de l'expérience ; *la catégorie de substrat est désimaginable* ; elle ne constitue nullement une structure eidétique de l'objectualité sensible.

Husserl se plaît à souligner, par diverses hypothèses fictives, cette dépendance ontologique de l'objet vis-à-vis du cours factuel des données sensibles. Si l'homme était une méduse et s'il n'y avait pour lui qu'une « interpénétration obscure de sensations, sentiments, etc., un chaos sans articulation déterminée », il n'y aurait alors, pour de tels hommes-méduses, aucun monde² ; si le champ visuel était constamment rempli par un rouge uniforme et s'il n'y avait en son sein ni délimitation ni contraste sensibles, il ne pourrait y avoir aucune apparition de chose permanente ; si ce champ était constitué de taches de couleur allant et venant de manière anarchique (*regellos*) et si le cours des sensations relevant des différents champs s'écoulait sans correspondance réglée (*absolut regellos*), il n'y aurait pour nous ni objet, ni monde³. Que l'unité de l'objet soit toujours présumée, dépourvue de validité définitive et soumise à la nécessité d'une recréation continuée, que l'objectivation doive ■■■ remettre son ouvrage en chantier –, tout cela tient à ce que la catégorie kantienne de substance demeure suspendue à l'affinité empirique des *sense data*, dont aucune affinité transcendantale et conceptuelle ne vient garantir *a priori* le succès.

Il en est de même de la catégorie de causalité.

En effet, la substantialité causale consiste dans la correspondance réglée entre horizons interne et externe, et dans la ressemblance des réactions internes de la chose à des circonstances externes semblables ; aussi l'appréhension des propriétés causales de la chose a-t-elle un caractère *inductif* structuré par le *principe de similitude* : en des circonstances semblables, l'on s'attend à ce qu'une même chose présente des réactions semblables ; conformément à l'explication empiriste donnée par Hume, l'aperception

1. *Ideen...* I, § 49, Hua III/1, 103-104 (trad. fr., 160-161).

2. *Erste Philosophie*, I, Hua VII, 383.

3. *Erste Philosophie*, I, Hua VII, 384.

de la causalité est donc une *anticipation* motivée par la similitude empirique des expériences passées – anticipation qui demeure nécessairement présomptive¹. Là encore, rien ne garantit d'emblée que le cours des phénomènes offrira dans le futur la même régularité ordonnée que par le passé : il est possible de désimaginer toute régularité et toute légalité, et d'introduire par l'imagination des ruptures anarchiques dans le cours des phénomènes ; la *natura formaliter spectata* se dissout alors, pour céder la place à un écoulement de purs schèmes sensibles dépourvus de constance physique². L'imagination, révélatrice de la nécessité eidétique des formes du sensible dans l'esthétique, devient ainsi en logique transcendantale une *Weltvernichterin* (destructrice de monde) qui révèle la facticité ontologique des catégories de l'objectualité sensible : loin d'être des systèmes de règles constitutifs de la nature de l'entendement et garantissant la validité de l'objectivation, *les catégories se réduisent à de simples structures régulatrices* – structures dont rien ne fonde *a priori* la solidité, et qui doivent leur constance relative au cours factuel des sensations. L'imagination peut alors se muer en *Weltbauerin* (édificatrice de monde) afin d'imaginer, à l'instar du Dieu leibnizien inspectant la pluralité des mondes possibles, les divers types de légalité qui pourraient mettre en ordre le monde (p. ex. un monde où la gravitation serait proportionnelle au cube de la distance, etc.)³.

Tirons la conclusion de ces analyses.

1. *Phänom. Psychol.*, § 22, Hua IX, 137 (trad. fr., 131).

2. *Ideen...* III, § 7, Hua V, 30 : « Si nous nous y prenons avec un excès de liberté, que nous ne respectons pas la relation essentielle des propriétés réales aux circonstances réales, que nous ne veillons pas à ce que notre imagination ordonne les configurations de manière à permettre le maintien de cette relation, alors la chose explose en multiplicités de fantômes [...]. Si l'imagination rompt de manière effrénée ces ordres, ce n'est pas seulement un schème singulier qui se transforme en "simple fantôme", mais le monde entier qui devient un écoulement de purs et simples fantômes : ce n'est donc plus une nature » (trad. fr., 37-38).

3. *Ideen...* III, § 7, Hua V, 32-33 (trad. fr., 40-41). *Erste Philosophie*, I, Hua VII, 384. Notons cependant qu'il existe des déclarations de Husserl qui contredisent cette analyse : « Si au contraire nous admettons des changements des choses, des changements qui seraient arbitraires, et que de tels changements puissent se dérouler de manière anémique [*in gesetzloser Weise*], nous aboutissons alors à des incompatibilités : la conscience d'un monde qui changerait de manière anémique [...] est affectée de contradiction [*Bewußtsein von einer gesetzlos veränderlichen Welt... ist mit Widerspruch behaftet*] » (D 13 XXI, p. 82), « Apriorité de la loi de causalité, des lois d'inertie, garantie par une déduction transcendantale » (A I 36, p. 118a) (*in I. KERN, Husserl und Kant*, p. 167 et 169).

Les catégories kantienne de la relation n'appartiennent ni à toute expérience possible, ni à tout monde d'expérience possible à titre de structures eidétiques dont l'abolition serait inimaginable ; elles demeurent au contraire affectées de contingence ontologique. Telle est la revanche de la matière sensible sur la forme, que le succès des synthèses objectivantes soit toujours suspendu au cours empirique des données sensibles : jamais l'écoulement sensible n'est *a priori* ordonné par un principe d'affinité transcendante qui garantirait d'emblée, pour la synthèse, la possibilité de constituer des objets permanents et d'anticiper des enchaînements réglés. C'est sans doute là que réside le centre de l'opposition avec la logique transcendante kantienne. Certes, pour Husserl comme pour Kant l'unité du *je pense* traverse, ou doit pouvoir traverser toutes mes représentations. Mais pour Kant une telle unité émane d'un entendement pré-constitué, garantissant *a priori* que les objets sont soumis aux principes de constance substantielle et de causalité réglée : le succès de la synthèse se fonde sur la conformité *a priori* de tout objet aux catégories intellectuelles. Pour Husserl au contraire, la synthèse ne se rattache à nulle catégorie donnée d'avance comme structure d'un entendement pré-constitué : soumise à la seule exigence de remplissement sensible, la visée intentionnelle d'objets permanents et d'enchaînements de causalité réglés demeure subordonnée à la contingence de l'empirie, de l'écoulement factuel des états sensibles de la conscience. Les catégories de l'objectualité perceptive se trouvent ainsi désobjectivées d'une première façon : non rattachées à une faculté intellectuelle à titre de structures *a priori*, elles ont leur fondement dans l'affinité empirique de la *hylé*, et leur genèse à même le cours des données hylétiques. En dernière instance, c'est l'élément étranger-à-l'*ego* qu'est la passivité hylétique qui décide de l'effectivité des catégories.

Ces dernières sont désobjectivées d'une seconde manière. Prenons pour exemple la catégorie de substance : dans la mesure où elle désigne la permanence de l'objet dans le temps, elle est le corrélat de l'activité subjective d'identification de l'objet à travers la pluralité de ses modes de donnée. Déterminer si la substantialité est une structure eidétique de l'objet, cela revient à demander si la capacité d'identification appartient nécessairement à toute subjectivité en général. Appliquons donc la variation eidétique à la subjectivité transcendante : *peut-on imaginer une conscience dépourvue de toute*

faculté d'identification ? Une telle question peut désigner deux choses : ou bien quelque chose de l'ordre du *fait*, ou bien quelque chose d'*a priori*. Au plan factuel, cela signifierait qu'en vertu de l'anarchie du cours des sensations, l'intentionnalité objectivante ne peut jamais se remplir pour donner lieu à la perception d'objets permanents ; là contre, il n'y a rien à objecter. Comme impossibilité *a priori*, cela voudrait dire qu'il y a « une conscience qui, pour des raisons de principe, ne pourrait pas du tout opérer d'identification [*aus prinzipiellen Gründen nicht identifizieren könnte*] » : donc des apparitions qui par essence se refuseraient à toute unité perceptive, des esquisses qui par essence seraient réfractaires à toute synthèse, etc.

Or, tout cela est absurde. La phénoménologie montre justement qu'à l'essence générale de sensibilité, d'aperception, etc., appartiennent telle et telle possibilité, et, en outre, telle et telle loi eidétique¹.

En effet, si l'intentionnalité constitue l'essence de toute conscience en général, et si la forme fondamentale de toute conscience d'objet est la synthèse (d'identification de l'un à travers la multiplicité de ses modes d'apparition), il est impossible d'imaginer une conscience sans possibilité d'identification. Par conséquent, la catégorie de substantialité appartient en droit à l'objectivité d'expérience possible, même au cas où elle ne peut acquérir d'effectivité : la permanence n'est pas une structure factice de l'entendement fini, mais une structure eidétique de toute conscience en général.

ORIENTATIONS ANTI-COPERNICIENNES

De toute part se fait donc jour un principe anti-copernicien dans le dégagement des structures *a priori* du monde et des objets d'expérience.

Anti-copernicanisme de la relation sujet-objet, tout d'abord. La nécessité de telles structures n'est jamais fondée sur la constitution supposée invariante

1. *Erste Philosophie*, I, Hua VII, 389.

du sujet transcendantal, mais sur l'intuition eidétique, c'est-à-dire la conscience de l'impossibilité pour l'objet d'être et de se présenter autrement qu'il ne le fait : la nécessité (p. ex. celle du temps, de l'espace) est d'abord ontologique, et appartient à l'objet avant de se dévoiler à la conscience ; les nécessités noétiques sont la *ratio cognoscendi*, et non la *ratio essendi* de nécessités ontologiques qu'elles ne font que dévoiler, et non fonder.

Anti-copernicanisme méthodologique ensuite. Car, par voie de conséquence, c'est l'idéation des strates essentielles de l'objet, et non la référence à des facultés distinctes, qui fonde la différence entre esthétique et logique : à la première reviennent l'ontologie et la constitution des strates pré-empiriques de l'objet (choses-des-sens, fantômes), à la seconde, celles des objets d'expérience et de pensée ; la première est une archéologie de l'objectualité, la seconde, une eidétique des objets et de l'expérience. Ce sont les couches noématiques dégagées par idéation directe (non réflexive) qui offrent le fil conducteur des disciplines noétiques qui explicitent les structures de la subjectivité.

Anti-copernicanisme ontologique enfin. Certes la synthèse devient coextensive à toute conscience en général, fût-elle passive. On pourrait croire que c'est là une façon de redonner au sujet et aux structures de son activité catégoriale une fonction fondatrice à l'égard de celles des objets. Il n'en est rien. D'une part, la notion générique de synthèse se divise en active et passive, et c'est à cette dernière que revient la fonction essentielle dans la constitution des unités pré-empiriques et des objets d'expérience ; or elle ne fait qu'amener au jour des unités de sens pré-dessinées par les relations d'affinité et de contraste entre qualités sensibles – relations qui, apparaissant au Je comme déjà constituées, relèvent d'un niveau radicalement étranger à l'*ego* (*ichfremd*). D'autre part, les niveaux relevant de l'objet d'expérience proprement dit (substantialité, matérialité, causalité) apparaissent comme étant à volonté fragibles par la variation eidétique, donc affectés de fragilité ontologique, non garantis par quelque structure intellectuelle du sujet : ici encore, l'affinité et l'hétérogénéité, la régulation et l'anomie purement factuelles des contenus sensibles imposent leur loi. L'activité constituante du sujet ne procède pas de sa spontanéité productrice, mais de lois pré-égoïques, a-subjectives, dont l'*ego* ne peut que ressaisir et ratifier les

produits ; au regard des objets d'expérience, l'idéalisme transcendantal n'est donc rien moins qu'un idéalisme subjectif.

Qu'en est-il cependant lorsqu'on passe aux niveaux supérieurs de l'activité constituante ? La spontanéité productrice du sujet ne recouvre-t-elle pas alors tous ses droits ? et, avec elle, le principe copernicien selon lequel l'objet (ici, catégorial) se règle sur la structure des actes subjectifs ?

CHAPITRE VIII

DÉDUCTION TÉLÉOLOGIQUE DES CATÉGORIES DE L'ENTENDEMENT SCIENTIFIQUE

*« Nous l'affirmons, méthode ! Nous n'oublions pas
que tu as glorifié hier chacun de nos âges. »*

Arthur Rimbaud,
Illuminations, « Matinée d'ivresse »

*« Et, sortant de l'espace, j'entre dans le jardin en
friche des grandeurs et j'arrache la permanence trom-
peuse, la belle assurance des causes. »*

Ossip Mandelstam,
« Huitains »

Une analytique de l'entendement scientifique est-elle encore possible, qui ne se réglerait plus sur le renversement copernicien et n'admettrait plus de structure paradigmatique du sujet transcendantal, mais reconnaîtrait l'historicité essentielle de la connaissance ? Peut-on effectuer une déduction transcendantale des catégories de la raison scientifique, si elle doit s'accomplir au fil conducteur de l'étant connaissable et si les structures de ce dernier sont soumises à une relativité historique ? Celle-ci conduit-elle nécessairement à la *relativisation historique* des structures noétiques de la raison scientifique ?

LA CONSTRUCTION D'UN SUJET IDÉAL DE LA CONNAISSANCE
À PARTIR DE L'IDÉAL DE VALIDITÉ EN SOI

Nous avons vu que les catégories du monde d'expérience possible ne jouissaient pas d'une nécessité absolue, et qu'il n'existait par conséquent aucune déduction transcendantale de leur nécessité¹. Une telle déduction retrouve cependant son sens et son droit à un autre niveau : au sein de la problématique de la logique transcendantale (« *transzendentallogische* » *Problematik*²) entendue non plus au sens large, mais au sens *étroit* – celui d'une doctrine de la constitution de l'objectivité scientifique à titre de construction méthodique. Son concept recteur n'est plus celui de l'*objectualité* (*Gegenständlichkeit*), c'est-à-dire de la relation à l'objet, mais de l'*objectivité* (*Objektivität*), à savoir de la validité objective (intersubjective et omni-temporelle) de la connaissance³; sa question rectrice est donc celle des conditions de possibilité de l'être rigoureux et de la vérité rigoureuse :

La logique transcendantale n'est à vrai dire rien d'autre que la science des conditions de possibilité d'une vérité logique relative à l'existence individuelle déterminée par son contenu [*sachbaltig bestimmtes individuelles Dasein*], d'une vérité-en-soi, valide pour une pluralité infiniment ouverte de sujets – lesquels doivent pouvoir être des sujets de connaissance pour cette existence individuelle⁴.

Je veux en effet montrer que la manière qu'a Kant de considérer la connaissance dans la Logique transcendantale – grâce à laquelle il croyait pouvoir offrir une théorie de la connaissance – s'intègre au cadre de nos considérations. En vérité, la philosophie transcendantale kantienne possède un caractère de part en part téléologique, et est régie [...] par un point de vue axiologique. [...] À présent la science fait son entrée en scène et, en poursuivant les connexions empiriques de

1. Cf. chap. VII.

2. *Natur und Geist*, Hua Mat. IV, 198.

3. *Natur und Geist*, Hua Mat. IV, 199-200 : « Je voudrais tenter [...] de rendre intelligible le sens le plus profond des véritables problématiques transcendantales en ce sens particulier, à savoir des problématiques de l'objectivité transcendantale pour des objets d'expérience possible – et par là, le sens de l'individualité logique. »

4. *Natur und Geist*, Hua Mat. IV, 209.

la simple expérience pour les soumettre à une investigation par la pensée, l'homme élabore une nature, un monde conforme à des lois exactes [*Welt exakter Gesetzmäßigkeit*] en tant que corrélat des sciences de la nature [...] Prenons la nature comme un titre désignant un être s'exposant dans les phénomènes de la conscience, qui en tant que tel a pour ainsi dire la prétention d'être en soi. Nous posons alors la question : *qu'est-ce qui doit valoir a priori pour une conscience égoïque, ses phénomènes et enchaînements phénoménaux, pour que la « nature » qui s'y expose puisse se laisser déterminer avec une validité objective et expliquer de façon univoque comme étant en soi, en vérité ?* Ou, ce qui revient au même, *qu'est-ce qui doit nécessairement valoir pour la conscience et les phénomènes de la conscience, afin qu'il soit par principe pensable que la conscience possède, de ce qui lui apparaît, une connaissance qui soit une science exacte de la nature ?* Tel est le schéma général de la question transcendantale kantienne. [...] Cette question est manifestement téléologique, régie par un point de vue axiologique. Nous attribuons en effet de la valeur à la possibilité de la connaissance ; car la connaissance est bien l'une des valeurs fondamentales. En comparant les valeurs, nous trouvons cependant que la possibilité d'une connaissance scientifique, voire d'une connaissance scientifique exacte, est une valeur [...] particulièrement élevée¹.

Comment, et à quelles conditions est-il possible d'atteindre ou de construire (c'est la même chose) une vérité entendue au sens rigoureux de « vérité-en-soi » (*Wahrheit-an-sich*) – c'est-à-dire de déterminer l'étant comme un « objet étant en soi » (*an sich seiender Gegenstand*)² ? Le concept de validité en soi désigne une validité affranchie de toute relativité à la subjectivité singulière et contingente, ainsi qu'au temps contingent de l'acte de connaissance – bref, une validité *omni-subjective* (pour quiconque) et *omni-temporelle* (en tout temps)³. La question initiale se spécifie donc en trois problèmes distincts. 1/ Comment un monde doit-il être constitué pour être accessible à une connaissance scientifique rigoureuse⁴ ? 2/ Comment la connaissance doit-elle être constituée pour que le monde devienne en elle connaissable

1. Man. F I 12, in I. KERN, *Husserl und Kant*, § 15, p. 157 (nous soulignons). Intitulé « Husserl et la pensée kantienne de la déduction transcendantale de l'*a priori* », ce § 15 traite du problème ici thématique (p. 150-161).

2. *Natur und Geist*, Hua Mat. IV, 200.

3. Cf. *Phänom. Psychologie*, § 19 (Hua IX, 125, trad. fr., 119) intitulé « Le monde vrai en soi : une présomption nécessaire [*notwendige Präsuntion*] » : « Une effectivité définitive, vraie (le monde dans sa vérité effective) doit se dégager dans le procès indéfini de l'expérience, ou du moins doit le faire d'une manière toujours plus pure, plus parfaite » (*ibid.*, trad. fr., 120).

4. *Erste Philosophie*, I, Hua VII, 383 : « Quelles propriétés un monde doit-il nécessairement posséder pour être accessible à une connaissance scientifique ? »

de manière scientifiquement rigoureuse¹ ? 3/ Enfin, quelle méthode (quels procédés de pensée) est prescrite par l'idéal de détermination scientifique omni-subjective et omni-temporelle de l'étant² ? Il s'agit bien d'une perspective téléologique et constructiviste, puisque subordonnée à l'Idée programmatique de connaissance subjectivement irrelative. La notion de chose en soi cesse alors d'être entachée par la contradiction qui la minait tant que l'on demeurait au niveau des objets perceptifs : car ce concept ne désigne désormais plus un substrat ontologique indépendant de toute subjectivité et non apparaissant comme tel, mais un corrélat intentionnel de degré supérieur méthodiquement construit sur l'infrastructure du monde perceptif ; il ne provient plus de l'hypostase métaphysique d'un monde vrai derrière toute apparence, délié de toute relation à la subjectivité, mais désigne au contraire un objet intentionnel – lequel demeure le corrélat d'une activité subjective à titre de présomption nécessaire³.

Dans cette mesure, le renversement copernicien est à la fois affirmé et récusé. *Affirmé*, parce que la perspective propre à l'expérience perceptive est inversée par l'idéal de connaissance scientifique : alors que le procès noétique de perception se règle sur l'objet qui se donne de manière passive, c'est ici, à l'inverse, le domaine des objets qui se règle sur l'exigence subjective et programmatique de validité et d'être en soi ; le concept de nature connaissable doit se régler sur le projet fondamental d'un savoir

1. *Erste Philosophie*, I, Hua VII, 383 : « La question inverse serait la suivante : quelles propriétés une *connaissance* doit-elle posséder pour qu'en elle un monde soit connaissable (voire connaissable de façon scientifique) ? »

2. *Ideen...* II, § 18f, Hua IV, 82 : « une objectivité logique est d'emblée une objectivité au sens de l'intersubjectivité. Ce qu'un sujet connaissant connaît dans une objectivité logique [...], c'est ce que tout sujet connaissant peut tout aussi bien connaître, pour autant qu'il remplit les conditions auxquelles doit satisfaire *tout* sujet dans la connaissance de tels objets » (trad. fr., 123-124). Cf. *Erfahrung und Urteil*, § 10, [40] : « "objectivement" [*objektiv*], cela veut dire "une fois pour toutes" [*ein für allemal*] et "pour quiconque" [*für jedermann*]. Cette *Idée de la déterminabilité "en soi" de l'étant*, et l'Idée que le monde de notre expérience est un univers de l'étant en soi et déterminé en soi, va pour nous tellement de soi [...]. » (trad. fr., 50).

3. Un tel concept de l'en soi comme construction méthodique de niveau supérieur échappe donc à la critique nietzschéenne d'hypostase métaphysique déjà citée *supra* : « L'"en soi" est même une *conception* absurde : une "nature en soi" des choses est un non-sens : nous n'avons jamais les concepts "être" et "chose" que comme *concepts de relation*.... » (*Nachgelassene Fragmente Anfang 1888-Anfang Januar 1889*, 14 [103], Berlin, W. de Gruyter, 1972 (trad. fr. de J.-C. Hémerly in *O. C.*, XIV, Paris, Gallimard, 1977, p. 74).

omni-temporel et intersubjectif ; le sens premier de l'*en soi* est épistémologique, et non ontologique, car il désigne la validité en soi avant de renvoyer à l'être en soi. D'un autre côté, le geste copernicien est *récusé* : car si l'objet se règle bien sur le projet de connaissance, il ne se conforme en revanche à aucune essence factice et préalablement donnée de sujet connaissant. Le projet du savoir étant orienté sur l'Idée de connaissance irrelative au sujet, les catégories épistémiques et objectales qu'il enveloppe doivent nécessairement jouir d'une universalité subjective – d'une validité pour *tout* sujet en général, et non pour la seule connaissance humaine ; loin d'atteindre ainsi de simples invariants anthropologiques de la connaissance, on dégage les conditions universelles de sa validité en soi, à savoir

le concept de la vérité-en-soi ou de l'objectivité d'une vérité, qui n'implique aucune référence à une subjectivité contingente de la connaissance¹.

Cette doctrine des catégories échappe donc par principe à toute pré-supposition de pré-constitution subjective ; elle ne se réfère ni à l'organisation factice du sujet en facultés, ni à la préformation de l'entendement en structures pré-données, mais seulement à l'*idéal téléologique de validité irrelative*. Le concept de sujet transcendantal ici visé n'est pas un concept factice, mais *construit* comme Idée téléologique : il ne s'agit plus d'un sujet doué de sensibilité et d'entendement possédant une conformation de fait, mais d'un « idéal de l'homme comme pur sujet de raison théorique, donc d'un idéal de la raison » ; d'une « Idée universelle d'un *ego* en général », d'un « idéal de sujet connaissant, dont le corrélat est la vérité-en-soi et le véritable être-en-soi »². La logique transcendantale ainsi entendue se rapporte

1. *Natur und Geist*, Hua Mat. IV, 202.

2. *Natur und Geist*, Hua Mat. IV, 207. « La logique demeure quelque chose d'indéterminé tant qu'elle n'élucide pas l'idéal de sujet connaissant, dont le corrélat est la vérité-en-soi et le véritable être-en-soi, et tant qu'elle n'élucide pas le sens pur de ces concepts selon la corrélation noétique dont ils relèvent » (207) ; « Le sujet pensé à chaque fois comme sujet de fait peut avoir ses limites factuelles, mais nous avons toujours la possibilité de l'idéaliser en tant que sujet s'approchant de l'idéal, pris au sens d'un progrès libre » (203). On notera la proximité de ce concept idéal et constructif de sujet avec celui qu'ont en vue RICKERT et NATORP, pour qui la subjectivité n'est pas directement atteinte par la réflexion, mais reconstruite comme corrélat de l'exigence de validité objective. Cf. H. RICKERT, *Zwei Wege der Erkenntnistheorie. Transzendentalpsychologie und Transzendentallogik*, *Kant-Studien* XIV (1909), p. 169-175, not. 170 : « Pour être vraie, la pensée doit être *plus* qu'un processus psychique, donc doit contenir *quelque chose qui n'est plus lui-*

à un *idéal-type de sujet* défini par cette *volonté de vérité* où Nietzsche voyait le présupposé ininterrogé de toute la tradition philosophique depuis Platon ; c'est une discipline expressément axiologique, au sens où elle admet à titre de valeur suprême l'idéal de connaissance afin d'en expliciter les conditions de possibilité.

Or le projet implique ici la méthode ; le point de vue axiologique et téléologique détermine la méthode spécifique de déduction transcendantale qui caractérise la logique transcendantale. Il s'agit d'un procédé *expressément constructif et idéalisant*, opéré à la fois sur l'objet de la connaissance et les structures noétiques de celle-ci : partant de la nature thématifiée par l'esthétique transcendantale – domaine d'objets donnés dans l'intuition et soumis à ses conditions –, elle *affranchit* explicitement la connaissance de la nature de toute *relativité à ces conditions subjectives*, afin de la faire accéder à la *validité pour tout sujet en général*. Ce procédé implique donc un double niveau : on commence par expliciter les relativités impliquées dans l'expérience intuitive des objets de la nature, qui viennent en restreindre le domaine de validité ; puis on construit un idéal-type de connaissance qui élimine ces relativités et accède à la validité en soi. Tel est le seul domaine où conserve sa validité la démarche constructive de Kant, et où le motif constructiviste n'entre pas en contradiction avec l'exigence intuitionniste de la phénoménologie, parce qu'il s'agit d'une perspective téléologique¹.

même de l'ordre de la simple pensée» (trad. fr. d'A. Dewalque, *Les deux voies de la théorie de la connaissance*, Paris, Vrin, 2006, p. 111-116, ici 112), et «Der Begriff der Philosophie», *Logos*, I (1910-1911), p. 3-36 (trad. fr. de J. Farges in *Le système des valeurs et autres articles*, Paris, Vrin, 2007, p. 51-90). P. NATORP, «Objektive und subjektive Begründung der Erkenntnis», *Philos. Monatshefte*, 1887, p. 139-168 : «La production constructive, objectivante de la connaissance est absolument antérieure. À partir de cette production, nous reconstruisons, autant que possible, le niveau de la subjectivité originnaire» (165, trad. fr. d'I. Thomas-Fogiel in COHEN *et alii*, *Néo-kantismes et théorie de la connaissance*, Paris, Vrin, 2000, p. 117-139), et *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode. Erstes Buch. Objekt und Methode der Psychologie*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1912, chap. VIII, p. 189-213 (trad. fr. d'E. Dufour et J. Servois, *Psychologie générale selon la méthode critique*, Paris, Vrin, 2007, p. 219-243). Ce concept reconstruit du sujet transcendantal ne vaut cependant pour Husserl que dans le cadre de la logique transcendantale de la connaissance scientifique.

1. Dans son ouvrage *Husserl et les fondements de la phénoménologie constructive* (Grenoble, J. Millon, 2008), A. SCHNELL défend la thèse du caractère constructif de la phénoménologie. En règle générale, cela ne nous semble incompatible avec le «principe des principes» intuitionniste que dans le cas de la déduction téléologique des catégories de l'entendement scientifique.

LA DÉDUCTION TRANSCENDANTALE COMME DÉDUCTION TÉLÉOLOGIQUE :
NORMATIVITÉ, INTERSUBJECTIVITÉ, MATHÉMATISATION

Quelles sont ces conditions subjectives qui limitent la validité de l'intuition à la subjectivité singulière, voire à une intersubjectivité finie ?

Elles sont essentiellement liées à la *normalité* et au *corps percevant* du sujet de l'expérience perceptive, dans la mesure où sa sensibilité est mise en jeu dans toute appréhension de qualité sensible :

la complexion des choses matérielles en tant qu'*aistheta*, telles qu'elles se présentent à moi dans l'intuition, dépend de ma complexion, de la *complexion du sujet de l'expérience*, c'est-à-dire de *mon corps sentant et de ma « sensibilité normale »*.

En ceci, tout d'abord, que c'est le corps sentant qui est le *moyen de toute perception* ; il est l'*organe de perception*, il est *nécessairement* en cause dans toute perception¹.

1/ En effet, la chose perceptive (y compris intersubjective) est donnée comme substrat de propriétés physiques (figure, masse, densité, élasticité...), lesquelles sont des règles d'enchaînement qui se manifestent dans la variation concomitante de deux séries de qualités – à savoir les qualités intuitives internes au schème (sa couleur, son aspect tactile, etc.), et celles qui relèvent des circonstances externes (le mouvement d'un objet qui le heurte, la variation de l'éclairage, etc.). Aussi l'appréhension de ces propriétés renvoie-t-elle à la perception directe des qualités sensibles du fantôme. Or quelles sont les conditions de validité objective (intersubjective et omni-temporelle) de ces qualités secondes ? Elles résident dans la *normalité* des circonstances (*normale Umstände*) de l'appréhension : par exemple, si le vert *en soi* du tilleul s'esquisse à travers mes sensations optiques instantanées de vert, il n'est cependant pas donné adéquatement en toute circonstance ; sa donation comporte au contraire une gradation qualitative qui admet pour borne supérieure une donnée optimale, et celle-ci suppose à la fois que la

1. *Ideen...* II, § 18a, Hua IV, 56 (trad. fr., 92).

chose soit donnée sous un éclairage *optimal* (à la lumière du jour et par temps clair) et que mon corps sentant se trouve dans un état *normal* (je ne suis pas malade, je n'ai pas la jaunisse, je n'ai pas absorbé de substance qui modifie ma sensibilité visuelle)¹. Les qualités secondes sont donc entachées d'une double relativité à la normalité : celle des circonstances externes, et celle des conditions ortho-esthésiques de la perception. Le sujet solipsiste peut prendre une conscience explicite de cette relativité, puis la dépasser en prenant pour normes les perceptions optimales et ortho-esthésiques : pour autant que ses organes fonctionnent normalement et dans des circonstances optimales de donation, il devient ainsi la *norme originnaire* (*Urnorm*), l'archétype représentatif de tout sujet percevant en général². Une qualité seconde (p. ex. une couleur) constituée de manière optimale *par moi* ne possède donc pas seulement de validité *pour moi*, mais *en soi* – c'est-à-dire une validité en droit extensible à tout sujet percevant ; la singularité égoïque de la source de connaissance n'implique pas de limitation solipsiste de sa validité.

2/ La normalité solipsiste ne suffit cependant pas pour dépasser la contingence subjective, mais doit être relayée par une *normalité intersubjective* qui n'est pas constituable au seul plan solipsiste. En effet, la normalité solipsiste est un système de normes *intrinsèque*, constituable par l'*ego* à partir de ses seules sensations, sans référence au plan intersubjectif. Ainsi l'anormalité de ma chair sentante est-elle une simple *anomalie*, un écart par rapport au fonctionnement habituel de ma sensibilité : je vois par exemple que ma main est brûlée et que cette brûlure conditionne des apparitions sensibles insolites ; ce fonctionnement provisoirement anormal de ma sensibilité se dévoile par contraste avec son fonctionnement normal – par une rupture de la concordance habituelle de mes données sensibles³. La normalité solipsiste désigne donc l'équivalence d'un concept descriptif et d'un concept normatif : ce qui a lieu dans la majorité des cas est aussi ce

1. *Ideen...* II, § 18b, Hua IV, 59-61 (trad. fr., 95-98).

2. *CM*, § 55, Hua I, 154 : « je suis moi-même, du point de vue constitutif, la norme originnaire pour tous les hommes » (trad. fr., 175).

3. *Ideen...* II, § 18c, Hua IV, 67 (trad. fr., 105). Rappelons que le terme *anomalie* provient, non pas de *nomos*, mais d'*omalos*, qui désigne en grec ce qui est uni, égal, lisse ; l'anomalie, c'est l'*an-omalos*, ce qui est inégal, irrégulier, rugueux. Cf. G. CANGUILHEM, *Le normal et le pathologique*, Paris, PUF, 1966, rééd. 1984, p. 81-82.

qui vaut comme norme. En revanche, une altération *native* de la sensibilité (surdité, daltonisme, cécité¹) n'est pas constituable comme anomalie par rapport au système ortho-esthétique solipsiste, mais uniquement par rapport à un type spécifique, à d'autres sujets doués de constitution normale ; c'est seulement la compréhension réciproque avec d'autres sujets qui peut dévoiler le caractère normal de ma sensibilité, ainsi que des phénomènes sensibles qui me sont donnés². La normalité devient alors une norme *extrinsèque*, non constituable au plan solipsiste, mais relative à une intersubjectivité restreinte et factice³. Un homme ne peut être dit normal que relativement à l'invariant anthropologique de la sensibilité, tout en pouvant s'avérer anormal par rapport à une forme de sensibilité animale ou extra-terrestre ; par variation eidétique, on peut ainsi faire varier le concept de sensibilité de manière à construire la fiction de sens « complètement différents » et une échelle de degrés imaginaires de normalité intersubjective⁴.

3/ C'est cette *facticité finitiste* de la validité intersubjective que vise à dépasser la construction de la chose de la physique. La science physique veut en effet atteindre une détermination des corps qui ne comporte plus aucune relativité à une normalité intersubjective finie, mais dont la validité s'impose à tout sujet de connaissance en général ; en éliminant toute référence à la sensibilité normale, elle veut dépasser le stade de la validité *intersubjective* vers celui de la validité *omni-subjective* :

La physique *élimine* la référence à l'« *organisation normale* ». Elle énonce : la normalité est quelque chose de contingent, de totalement relatif, et par conséquent cette objectivité [*Objektivität*] qui se constitue à partir d'une telle concordance [*de la même sensibilité normale, dévoilée par la compréhension réciproque*] n'est pas moins relative et contingente⁵.

1. *Natur und Geist*, Hua Mat. IV, 210.

2. *Ideen...* II, § 18f, Hua IV, 79 et 81-82 (trad. fr., 120 et 123). *Ideen...* III, § 11, Hua V, 63 (trad. fr., 75).

3. *Ideen...* III, § 11, Hua V, 64 : « L'objectivité de la nature [intuitive dans le cadre de la communication] demeure *essentiellement référée* à cette pluralité de sujets idéale, infinie, mais cependant affectée de facticité par son rapport à une existence *individuelle* » (trad. fr., 77).

4. *Ideen...* II, § 18g, Hua IV, 86 (trad. fr., 128-129). *Natur und Geist*, Hua Mat. IV, 191 : « La normalité n'est qu'une Idée que nous plaçons pratiquement au soubassement des concordances habituelles de l'expérience intersubjective. »

5. *Ideen...* III, § 11, Hua V, 63 (trad. fr., 75-76).

[...] la possibilité et l'effectivité réales de *sujets doués de facultés sensibles différentes*, ainsi que la reconnaissance, pour tout individu, de la dépendance des qualités sensibles à l'égard des processus physiologiques, conduit précisément à considérer cette dépendance comme une *nouvelle dimension des relativités*, et à construire par la *pensée* la pure chose de la physique¹.

C'est à ce stade que s'opère l'élimination des qualités secondes qui caractérise la science galiléenne et post-galiléenne. Les qualités intuitives se réfèrent en effet à l'intuition, et celle-ci reconduit à l'organisation normale de la sensibilité. Si l'on veut construire une nature idéalement vraie *pour quiconque* – c'est-à-dire non pour tout sujet sentant doué de telle sensibilité factice, mais pour tout sujet pensant *en général*, quel qu'en soit le type de sensibilité –, il faut donc substituer, aux choses physiques intuitives douées de qualités secondes, des choses de pensée non intuitives, substrats de qualités exclusivement *premières*. Ces dernières ne sont même plus des *ai-theta koïna*, mais des propriétés déterminées par la seule pensée physique ; selon l'expression de Brunschvicg, au *réel senti* se substitue le *réel pensé*². À la nature intersubjective donnée dans l'expérience directe se substitue ainsi une nature *vraie, prise en un sens nouveau* : exclusivement douée des prédicats exacts de la physique mathématique, « totalement non intuitive » (*durchaus unanschaulich*), « absolument pas donnable dans une expérience » (*durchaus unerfahrbar*), et « constructible par les méthodes des sciences, par une pensée logique fondée sur l'expérience » (*durch die Methoden der Naturforschung auf Grund der Erfahrungen im erfahrungslogischen Denken erkennbare Natur*)³. La mathématisation galiléenne de la nature se caractérise donc par un acte idéalisant qui ne se réduit pas à un accident historique contingent, mais apparaît comme une nécessité téléologiquement commandée par l'exi-

1. *Ideen...* II, § 18g, Hua IV, 86-87 (trad. fr., 129).

2. À notre connaissance, Husserl ne renvoie jamais explicitement au célèbre texte du *Saggiatore* : « Mais que ce morceau de matière soit blanc ou rouge, doux ou amer, sonore ou non, odorant ou non, rien n'oblige mon esprit à le doter de semblables qualités [...]. D'où je déduis que ces goûts, odeurs, couleurs, à l'égard d'un objet où ils paraissent exister, ne sont rien d'autre que de simples noms et ont leur siège dans les sens de l'observateur ; celui-ci écarté, toute qualité de ce genre serait abolie et annihilée » (Firenze, Edizione nazionale, G. Barberà, 1890-1909, VI, p. 347 *sq.*, trad. fr. de C. Chauviré, *L'Essayer de Galilée*, Paris, Les Belles Lettres, 1980, revue par J.-P. Sérís, citée par F. CHAREIX, *Le mythe Galilée*, Paris, PUF, 2002, p. 111-112).

3. *Ideen...* III, § 11, Hua V, 65 (trad. fr., 78).

gence de validité en soi : c'est cette dernière qui requiert la *dévaluation* (*Entwertung*) ou *mise hors circuit* (*Ausschaltung*) des qualités sensibles¹, et leur remplacement par des propriétés géométriques et mécaniques exactes (droites, angles, courbes, trajectoires, etc.)². *A priori*, l'évacuation des qualités secondes l'est donc en un double sens : d'abord parce qu'il s'agit d'un acte de l'esprit antérieur à toute expérience, ensuite parce qu'elle est dérivable de l'Idée de vérité en soi. Par là, Husserl effectue une déduction téléologique du projet idéalisant de la physique galiléenne.

La rupture entre ces deux types de nature, introduite par le concept d'*exactitude*, correspond à l'opposition entre deux formes d'idéation – descriptive et idéalisante. Par opposition aux idéalités morphologiques (rond, droit, ovale, pointu, etc.), les idéalités géométriques (cercle, droite, ellipse, angle aigu, etc.) sont en effet des essences exactes : elles ne sont pas acquises par idéation comparative et abstractive à titre d'invariants eidétiques d'une variation imaginative des figures sensibles, mais par une idéalisation qui constitue des types intellectuels purs en opérant un passage à la limite (qui réalise l'idéal du parfaitement circulaire, droit, elliptique, plan, etc.) ; ces objets idéaux, qui n'apparaissent pas dans l'intuition, se dévoilent à un pur procès de pensée³. Le rapport entre nature intuitive intersubjective et nature vraie de la physique ne se définit donc pas en termes d'apparition, mais de *documentation* rationnelle : bien que la chose sensible intersubjective

1. *Natur und Geist*, Hua Mat. IV, 188 et 190.

2. *Natur und Geist*, Hua Mat. IV, 190-191. C'est à dessein que nous ne citons pas ici le § 9 de la *Krisis*, mais uniquement des textes antérieurs : afin de montrer que l'élucidation intentionnelle de la mathématisation galiléenne de la nature ne date pas de la méditation historique menée dans la *Krisis*, mais co-appartient déjà à la déduction des catégories de la pensée scientifique esquissée dans *Natur und Geist* et les *Ideen...* II et III. Nous nous opposons donc à l'interprétation de C. ROMANO, pour qui le thème de l'idéalisation n'apparaîtrait que dans la pensée husserlienne tardive de la *Krisis*, la chose de la physique demeurant auparavant pour Husserl un « objet de perception » (*Au cœur de la raison : la phénoménologie*, chap. XXIII, Paris, Gallimard, 2010, p. 915). Au contraire, le motif de l'idéalisation apparaît déjà dans des textes de 1893 sur l'espace, où le jeune Husserl déclare souscrire à la thèse de Comte, Beneke et Überweg – « théorie de l'idéalisation des figures spatiales empiriques » selon laquelle les concepts originaires de figures géométriques proviennent des figures perceptives par idéalisation (*Studien zur Arithmetik und Geometrie*, II. Teil, Nr 6, Den Haag, M. Nijhoff Publishers, 1983, p. 285-286). Ainsi le point et la ligne apparaissent-ils dès 1893 comme les produits d'une idéalisation ou d'un acte d'hypostasie (*Hypostasierung*) (*ibid.*, 286-293).

3. *Natur und Geist*, Hua Mat. IV, 186-187 et 191-192.

soit dite par Husserl « *“apparition” intersubjective de la chose vraie* »¹, en toute rigueur les propriétés physico-mathématiques

se documentent [*sich dokumentieren*] dans les « phénomènes » avec leurs « propriétés phénoménales », « secondes », mais n'apparaissent pas elles-mêmes en celles-ci, ne sont pas elles-mêmes des propriétés phénoménales de niveau supérieur².

Alors qu'une chose sensible se manifeste directement à travers ses modes de donation instantanés, une propriété physico-mathématique ne se manifeste pas, mais se consigne dans des qualités sensibles qui l'indiquent ; par exemple, la longueur d'onde correspondant à une couleur n'apparaît pas à même cette dernière, mais est construite comme concept mécanique qui lui correspond dans la pensée.

Est ainsi mise en évidence la purification à laquelle Husserl soumet la logique transcendantale kantienne : loin de s'en tenir à la table des catégories comme à un fait originaire en deçà duquel il est impossible de régresser³, il en montre la nécessité à titre de corrélats méthodiques du procès idéalisant qui constitue une vérité omni-subjective. C'est dans cette élucidation téléologique que réside la véritable *déduction transcendantale des catégories* : déduction qui n'est prise ni au sens habituel de l'inférence démonstrative, ni au sens kantien d'une justification de l'applicabilité *a priori* des catégories à la connaissance des objets, mais en celui de la mise en évidence de la nécessité d'admettre telle ou telle opération de pensée en vue d'obtenir la vérité en soi de la science. La déduction transcendantale est donc une *déduction téléologique des catégories*, guidée par le *telos* qu'est l'Idée d'une vérité irrelative à la subjectivité factice⁴. Dans le droit fil de Nietzsche, les

1. *Ideen...* III, § 11, Hua V, 63 (trad. fr. rectifiée, 76 : le texte dit *intersubjektive Erscheinung des wahren [Dinges]*, et non *des Wahren*).

2. *Ideen...* III, § 11, Hua V, 65 (trad. fr., 78).

3. Rappelons le texte décisif, déjà cité, de la *Critique de la raison pure* : « Mais quant à cette propriété de notre entendement, de ne parvenir à l'unité de l'aperception qu'au moyen des catégories, et *justement de catégories de cette espèce et de ce nombre, on n'en peut guère plus donner de raison* que l'on n'en peut donner du fait que nous ayons précisément ces fonctions du jugement, et non d'autres, ou du fait que le temps et l'espace soient les seules formes de notre intuition sensible » (§ 21, B 145-146, nous soulignons, trad. fr. DM, 168, AR, 206).

4. Cette déduction téléologique constitue l'espace de validité *restreint* qui appartient à l'interprétation néo-kantienne de la pensée kantienne comme une théorie de la connaissance établissant les conditions de possibilité de la physique mathématique ; ce n'est certes pas là le tout de la pensée kantienne, mais c'en est néanmoins une dimension.

concepts de vérité et d'*en soi* apparaissent ainsi pour ce qu'ils sont : des valeurs suprêmes de la connaissance, des Idées régulatrices pour le procès méthodique de dévoilement de l'étant ; loin d'être le fantasme d'un étant alogique encore vierge de toute opération de pensée, le vrai et l'en soi sont les produits d'une construction idéalisante.

DÉDUCTION TÉLÉOLOGIQUE DES CATÉGORIES DE LA QUANTITÉ :
IDÉALISATION, GÉOMÉTRISATION, SUBSTRUCTION

Tel est, en premier lieu, le statut des catégories *mathématiques* de la quantité et de la qualité. Loin de se fonder sur une *mathématicité intrinsèque* de la nature intuitive – qui, selon la célèbre formule, serait « écrite en langage mathématique »¹ –, la mathématisation galiléenne de la nature repose sur l'*idéalisation mathématisante* qui réduit à des grandeurs les données intuitives, en elles-mêmes impropres à la domination mathématique². La nature donnée dans l'expérience perceptive n'est pas intrinsèquement mathématique, mais le *devient* grâce à l'idéalisation qui la rend susceptible d'une détermination valide pour tout sujet en général. Les catégories mathématiques de Kant, qui, en assimilant les phénomènes de la nature à des grandeurs, les rendent propres à un traitement mathématique, ne sont donc pas des catégories descriptives appartenant par essence à un monde d'expérience possible, mais des *catégories téléologiques ou constructives*, relatives à l'idéal programmatique de connaissance valide en soi. De ce point de vue, le double

1. G. GALILEI, *Il Saggiatore*, Ed. Naz., VI, 232 (trad. fr. de C. Chauviré, p. 141).

2. Thèse qui coïncide avec celle que défendit de manière presque contemporaine A. KOYRÉ – cf. *Études galiléennes*, Paris, Hermann, 1966, « La loi de la chute des corps » (1937), p. 96 *sq.*, et « Galilée et la loi d'inertie » (1939), p. 277-291. Cf. A. GURWITSCH, « Husserlian Perspectives on Galilean Physics », in L. EMBREE (éd.), *Phenomenology and the Theory of Science*, Evanston, Northwestern University Press, 1974, p. 44-46 (trad. fr. de C. Majolino, « Perspectives husserliennes sur la physique galiléenne », in F. DE GANDT et C. MAJOLINO, *Lectures de la Krisis de Husserl*, Paris, Vrin, 2008, p. 208-210) et P. KERSZBERG, *L'ombre de la nature*, Paris, Éditions du Cerf, 2009, p. 97-102.

principe transcendantal régissant les grandeurs extensives et les grandeurs intensives peut être fondé en raison comme une double nécessité téléologique commandée par la construction d'une nature omni-subjective.

La mathématisation par le moyen de grandeurs extensives correspond à la *géométrisation de la nature*, c'est-à-dire au passage de la spatialité perceptive à l'espace *pur*, puis intégralement *catégorial*. Là où l'intuition eidétique de la forme de l'espace perceptif procédait par pure et simple abstraction¹ – c'est-à-dire par dégagement de la pure forme extensive inhérente par essence à toute qualité visuelle ou tactile² –, celle de l'espace géométrique et de ses figures advient par une *objectivation de degré supérieur*, certes fondée sur l'intuition morphologique des formes perceptives, mais irréductible à cette dernière :

Ce n'est pas par abstraction que l'espace *pur* (la forme spatiale purement objective) est issu de mon espace apparaissant, mais bien *par une objectivation*, laquelle prend comme « apparence » toute forme spatiale apparaissant de manière sensible et caractérisée par ses qualités sensibles, la pose en une multiplicité d'apparences qui n'appartiennent pas à une conscience individuelle, mais à une conscience sociale³.

En d'autres termes, la saisie eidétique de l'espace géométrique relève d'une construction intentionnelle de nouveaux objets sur le fondement des objets perceptifs et de leurs propriétés abstraites – notamment de l'étendue et des figures immanentes à leurs qualités – ; et, en outre, d'une construction qui, prenant les formes perceptives ou idéalités morphologiques que l'*ego* perçoit dans son entourage (rond, ovale, droit, etc.) pour de simples apparitions de figures géométriques idéales possédant une identité et une validité pour quiconque, constitue un type d'objectualité corrélatif à une *conscience sociale* (intersubjective) indéfiniment extensible. Énumérons brièvement les étapes constitutives de ce passage de la spatialité perceptive à l'espace géométrisé.

1. *Schlichte "Abstraktion"* : l'expression se trouve au § 74 des *Ideen...* I (Hua III/1, 155, trad. fr., 237).

2. Cf. *Ding und Raum*, Hua XVI, 66-67 (trad. fr., 91-92).

3. *Ideen...* II, § 18g, Hua IV, 87 (trad. fr., 130). On notera la convergence de cette proposition avec l'affirmation du § 9a de la *Krisis* : « L'espace géométrique ne signifie donc pas quelque espace imaginé [*phantasierter Raum*] ni, de manière générale, l'espace d'un monde imaginable (concevable) en général » (Hua VI, 22, trad. fr., 29).

La première étape de cette transition consiste dans le *processus d'idéalisation* qui, par *passage à la limite*, assure la transition des idéalités morphologiques aux idéalités exactes : alors que les figures perceptives sont imaginables, ce n'est pas le cas des figures pures, lesquelles ne se donnent qu'à un acte de pensée qui pose les figures limites du parfaitement droit, circulaire, plan, etc. Premièrement, Husserl a très tôt reconnu que les figures géométriques n'étaient accessibles qu'à un *acte de pure pensée*, et non d'intuition morphologique de la forme typique à même les objets singuliers : en effet, ces figures possèdent une infinité intrinsèque (*innere Unendlichkeit*), à savoir celle de la continuité (*Stetigkeit*) ; par exemple, un segment de droite ou une surface bornée contiennent une infinité de points ; or, s'il nous est possible d'intuitionner la figure comme unité, il nous est en revanche radicalement impossible d'intuitionner une densité continue (*stetige Verdichtbarkeit*) et infinie de points distincts¹. Deuxièmement, Husserl a très tôt opposé le caractère exact des figures géométriques (droite, cercle, ellipse...) au caractère vague, non mathématique ou anexact des concepts morphologiques (droit, rond, ovale...) : là où ces derniers enveloppent à la fois une gradualité fluente et une frange d'indétermination (plus ou moins droit, rond, ovale) qui permet la transition progressive d'un type à l'autre, les premières sont définies de manière univoque, dépourvue de gradualité (car une figure est une droite ou non, mais ne l'est pas plus ou moins) et sans transition possible d'un type à l'autre (car même si elle tend vers la circularité, une ellipse demeure une ellipse et non un cercle : principe d'immutabilité de l'*ousia*)². Troisièmement et enfin, règne une opposition quant à la nature de l'extension respective des concepts morphologiques et idéaux : là où les essences morphologiques subsument des formes perceptives individuelles, les géométriques excluent de leur extension toute forme individuelle et n'admettent aucune réalisation dans le domaine des individus – l'Idée pure

1. *Studien zur Arithmetik und Geometrie*, II. Teil, Versuche über den Raum, Nr. 6, p. 286. *Ideen...* I, § 74, Hua III/1, 155 : « Les concepts géométriques sont des *concept "idéaux"*, ils expriment quelque chose que l'on ne peut "voir" [*sie drücken etwas aus, was man nicht "sehen" kann*] » (trad. fr., 236) – voir désignant ici exclusivement l'acte d'intuition ou de perception sensible.

2. *Ideen...* I, § 74, Hua III/1, 155 : « Le caractère vague des concepts, le fait qu'ils aient des sphères fluentes d'application [*fließende Sphären der Anwendung*], n'est nullement un manque qu'il faudrait leur imputer » (trad. fr., 236).

de droite n'enveloppe que des droites exactes, tandis que l'essence vague du droit comprend toutes les lignes perçues comme étant à peu près droites¹.

Aussi le type d'acte qui fait passer du champ des essences morphologiques à celui des essences exactes est-il une *idéalisation* : à savoir, au sens strict, la *saisie d'une Idée* au sens kantien par clôture d'un horizon indéfini d'approximation, ou le passage de l'infini potentiel d'une synthèse inachevable à la position d'un infini actuel. Ou encore, *l'exactitude est le produit de l'exactification (Exaktmachung²)* d'essences morphologiques essentiellement inexactes ou – comme le dit ultérieurement Husserl – anexactes.

Dès 1893, s'interrogeant sur l'origine des concepts géométriques, Husserl brosse une typologie des doctrines possibles : théorie kantienne de l'origine *a priori* – qui renvoie leur genèse à des constructions *a priori* dans l'intuition pure de l'espace –, théorie de la genèse *a posteriori* par abstraction (Mill et Taine), théorie des invariants anthropologiques de l'activité psychique (Sigwart) – qui trouve leur origine dans des formes fondamentales d'activité psychique égales chez tous les hommes –, et enfin théorie de l'idéalisation des formes spatiales empiriques (Comte, Beneke, Überweg). Or c'est cette dernière doctrine que le jeune Husserl considère comme étant correcte (*richtig*) : les figures géométriques ne sont pas issues des concepts morphologiques par simple abstraction – comme le rouge en général à partir de nuances perçues de rouge, ou le rond en général à partir de formes rondes intuitionnées –, mais par idéalisation, c'est-à-dire par conversion d'un concept en Idée kantienne³. Comment s'opère-t-elle ?

1. *LU*, I. Unt., § 18, Hua XIX/1, 70 : « Aucun concept géométrique en général, c'est là un fait bien connu, ne peut être rendu sensible de manière adéquate. Nous imaginons ou dessinons un trait, et nous disons ou pensons une droite » (trad. fr., *RL*, II/1, 74), et *LU*, VI. Unt., § 41, Hua XIX/2, 662 : « La figure au sens géométrique du terme est, comme on le sait, une limite idéale qui ne peut en aucun cas être montrée intuitivement *in concreto* » (trad. fr., *RL*, III, 165). Ainsi, dans le même ordre d'idées, Poincaré oppose-t-il au chapitre IV de *La Science et l'Hypothèse* l'espace géométrique – continu, infini, tridimensionnel, homogène et isotrope – et l'espace représentatif – discontinu, fini, inhomogène, anisotrope et de dimensionnalité empirique –, le premier étant objet de pensée, le second, objet de perception et d'action motrice.

2. *Krisis*, *Abhandlungen* Nr 1, Hua VI, 283 (trad. fr., 314).

3. *Studien zur Arithmetik und Geometrie*, II. Teil, Nr. 6, Hua XXI, 285 : « La théorie correcte est celle posée, voire admise depuis longtemps par Comte, Beneke, Überweg, etc., celle de l'idéalisation des figures spatiales empiriques, perçues dans l'intuition externe [*Idealisierung der empirischen, in der äußeren Anschauung wahrgenommenen Raumgebilde*]. »

Selon une double modalité possible, respectivement ancrée dans la perception ou la praxis : ou bien par un passage du perceptif à l'idéal, de l'à peu près (à peu près droit, rond, plat) qui caractérise les figures perceptives au type limite parfaitement individué (absolument droit, circulaire, plan), *peras* autour de laquelle gravite l'*apeiron* du plus ou moins droit, rond, etc. et qui confère un sens à sa gradualité ; ou bien par une transition de la *praxis* réelle à la *praxis* idéale, c'est-à-dire une position en acte de l'Idée normative qui ouvre l'horizon de perfectionnement de la *praxis* artisanale, et fait passer de formes réellement produites par une *praxis* effective (arêtes droites ou rondes, surfaces planes obtenues par équarrissage et polissage) aux types limites construits par une *praxis* idéale (le parfaitement droit, le parfaitement circulaire ou le parfaitement plan)¹. Mais le texte de 1893 imaginait d'autres types d'idéalisation possibles : pour autant qu'il ne confine pas aux limites de la visibilité, tout segment s'avère visuellement divisible en parties, de sorte qu'il demeure toujours possible d'insérer par l'imagination (*bineinphantasieren*) des points entre ses extrémités ; lorsqu'on répète ce procès de dichotomie et d'intercalation de points intermédiaires jusqu'à atteindre un *minimum visibile* qui n'est plus guère divisible par l'imagination, il est néanmoins possible d'idéaliser notre capacité de vision et de concevoir ce point visuel comme étant doué d'étendue, assimilable à un segment et possédant des extrémités entre lesquels se laisseraient intercaler des points uniquement accessibles à une telle capacité de vision idéalisée ; l'idéalisation est ici celle d'un procès de dichotomie visuelle, lequel est converti en procès noétique de dichotomie purement intellectuelle². De même le § 74 des *Ideen... I*, qui oppose les sciences descriptives et exactes, assimile les figures géométriques à des « Idées au sens kantien », des « essences idéales » (*Idealwesen*) ou des « "limites" idéales » (*ideale Grenzen*) obtenues par passage à la limite à

1. *Krisis*, § 9a, Hua VI, 22-23 (trad. fr., 30-31). Husserl y oppose la *reale Praxis* et l'*ideale Praxis eines "reinen" Denkens*. De même « Der Ursprung der Geometrie », Hua VI, 384 (trad. fr., 210-212).

2. *Studien zur Arithmetik und Geometrie*, II. Teil, Nr. 6, Hua XXI, p. 287 : « Idéalisation [*Idealisierung*] : ayant une distance aussi petite que l'on voudra, nous aurions toujours la possibilité, une fois dotés d'une acuité visuelle idéalement précise [*bei ideal scharfem Hinsehen*], c'est-à-dire en créant des conditions idéales de la vision [*wenn wir ideale Bedingungen des Sehens schaffen könnten*], de nous représenter encore des points intercalaires [*noch Zwischenpunkte vorstellen*]. »

partir des essences morphologiques – passage à la limite qui est un autre terme pour désigner l'idéalisation, saisie d'une Idée par opposition à l'abstraction simple qui ne saisit que des concepts¹.

Par conséquent, la notion d'exactitude ne possède pas de relation immédiate avec les nombres et la détermination numérique ; elle ne désigne pas un caractère exclusivement arithmétique, mais s'applique à tout champ d'idéalités excluant le caractère vague des déterminités descriptives, et conforme à l'exigence de délimitation tranchée². Est ainsi abolie toute relativité à la perception subjective variable des formes spatiales, ainsi qu'à l'imprécision de l'appréciation qualitative du droit, du rond, du plat, etc. : étant des Idées corrélatives à des actes de pure pensée effectuels *par quiconque* et identiques pour tout sujet pensant³, les figures purement géométriques s'avèrent d'emblée douées de validité *en soi*, irrelative à la singularité des sujets et corrélative à une intersubjectivité idéalement extensible *in infinitum*. La validité en soi n'enveloppe ici aucune référence à une intersubjectivité sociale concrète et limitée, mais uniquement le renvoi à une *omni-subjectivité mathématicienne* qui englobe en droit tout sujet susceptible de réaccomplir les actes méthodiques d'idéalisation donnant accès aux objectités idéales de la géométrie : car, une fois produite par un acte idéalisant de passage à la limite, toute figure demeure toujours à nouveau (*im* « immer

1. *Ideen...* I, § 74, Hua III/1, 154-156 (trad. fr., 235-237).

2. On peut, dans cette perspective, rapprocher et opposer les considérations de Husserl sur la mathématicité et l'exactitude à celles qu'y consacre à plusieurs reprises Heidegger (*Holzwege*, «Die Zeit des Weltbildes», GA 5, Frankfurt/Main, Klostermann, 1950, [78-79], trad. fr. de W. Brokmeier, *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard, 1962, p. 102-103, et *Die Frage nach dem Ding*, Tübingen, Niemeyer, 1962, [57-58], trad. fr. d'O. Reboul et J. Taminioux, *Qu'est-ce qu'une chose ?*, Paris, Gallimard, 1971, p. 86-87). Comme Husserl, Heidegger ne détermine pas l'exactitude et le mathématique par le seul rapport au nombre ; mais contrairement à lui, et se référant à la compréhension grecque des *mathemata*, il replie le concept du mathématique sur celui de l'*a priori*, en l'identifiant avec le projet épistémique qui fixe par avance le sens d'un certain secteur de l'étant, avant toute expérience. Le concept husserlien du mathématique est plus restreint et ne désigne pas l'*a priori* en général, mais seulement la classe des idéalités qui entrent dans la catégorie de *type pur*.

3. Cf. *Krisis*, § 9b, Hua VI, 27 et 30 : « Car de cette manière, nous acquérons une *vérité identique, irrelative*, dont peut se convaincre quiconque [*jedermann*] est capable de comprendre et de pratiquer cette méthode », « une totalité infinie d'*objectités idéales*, déterminables méthodiquement et de manière tout à fait universelle et univoque pour quiconque [*für jedermann*] » (trad. fr., 34 et 37).

wieder»¹⁾ reconstructible comme la même par le même acte, et disponible pour quiconque comme un acquis sédimenté dont les propriétés sont explicables.

La deuxième étape de l'idéalisation résulte du passage de la mathématique euclidienne à la mathématique moderne – fût-ce au prix d'un anachronisme. Husserl caractérise la première par la seule position des figures idéales, sans intégration de celles-ci à l'idéal d'une théorie déductivement close et d'un champ d'objets univoquement déterminé (elle correspond au concept d'*a priori* fini). Il définit *a contrario* la géométrie moderne par l'idéal de la forme nomologique : théorie douée d'unité déductive systématique, où l'ensemble des objets (*i.e.* des figures dans l'espace) est *a priori* constructible, l'ensemble de leurs propriétés, *a priori* déterminable, et l'ensemble des propositions énonçables, univoquement décidable (*eindeutig entschieden*) sur le fondement des axiomes². Le concept kantien de constructibilité fait ainsi place à un concept syntaxique : il ne s'agit plus de la possibilité de tracer des figures par déplacement d'une figure élémentaire, mais d'une construction liée à l'idéal d'axiomatisation des théories – une figure est dite constructible si on en peut donner une preuve d'existence sur le fondement des axiomes et si l'ensemble de ses propriétés est axiomatiquement clos et décidable, c'est-à-dire logiquement déductible des axiomes de la théorie. À la *synthèse figurale* de l'imagination productrice se substitue ainsi une *synthèse syntaxique* qui constitue la théorie en ensemble de propositions unitaire et valide, et le champ correspondant, en multiplicité définie ; à la constructibilité génétique des figures se substitue l'idéal de détermination complète des objets, corrélatif aux propriétés métamathématiques des théories que sont la cohérence, la complétude et la décidabilité³.

1. *Krisis*, § 9a, Hua VI, 23 (trad. fr., 31).

2. *Krisis*, § 8, Hua VI, 19, notamment : «Tout ce qui existe *idealiter* dans l'espace géométrique est par avance univoquement décidé au regard de toutes ses déterminités» (trad. fr., 26).

3. Cf. également déjà *Ideen...* I, § 72, Hua III/1, 151-152, où les figures géométriques sont définies comme éléments d'une multiplicité mathématiquement définie, c'est-à-dire constructibles sur le fondement d'Idées géométriques élémentaires (surface, point, angle...) et doués de propriétés dérivables déductivement des axiomes (trad. fr., 231-232), et *FTL*, § 31, Hua XVII, 98-100, sur le concept de définitude syntaxique d'une théorie (trad. fr., 129-132). Là encore, cette idéalisation syntaxique est loin d'apparaître de manière tardive, à l'époque de la seule *Krisis*.

La troisième étape de l'idéalisation consiste dans la *formalisation* (ou *analytisation*), nouveau pas décisif dans la mathématisation des phénomènes qui, une fois encore, est téléologiquement commandé par l'idéal d'une vérité affranchie de toute relativité à la subjectivité. L'*a priori* matériel de la géométrie demeure en effet affecté d'une « certaine contingence »¹, qui le distingue de l'*a priori* purement formel de l'arithmétique. Loin de valoir pour tout objet indéterminé et pour tout sujet en général, la géométrie matérielle² se rapporte à des figures dans l'espace idéal, et ce dernier, acquis par idéalisation de l'espace perceptif et affranchi de toute relation à l'imagination, comporte toujours une relation à l'étendue : les objets dont on traite ne sont pas des objets quelconques obéissant aux seules règles formelles posées dans les axiomes, mais sont des points, droites, plans situés dans l'espace tridimensionnel. L'*a priori* de la géométrie demeure donc un *a priori contingent*³ : il demeure suspendu à la condition que le sujet possède l'intuition de l'étendue, et par conséquent qu'il soit affecté par des qualités sensibles originaires spatialisantes, et se rapporte à un monde d'objets spatiaux. Il ne possède pas une validité universelle (pour tout sujet rationnel en général), mais limitée par son adhérence à l'extension entendue comme composante de la teneur chosale (*Sachhaltigkeit*). De là résulte l'exigence de formalisation : si l'on veut dépasser la limitation à une intersubjectivité restreinte et atteindre une validité omni-subjective, il faut éliminer toute teneur chosale, donc évacuer toute référence à l'étendue – qui conserve une trace de son origine mondaine – pour ne conserver que le seul rapport à des objets de pensée absolument indéterminés. Du côté noétique, le sujet de la connaissance se réduit alors à un *sujet idéal*, pur sujet d'une raison théorique non conditionnée par sa relation à une sensibilité déterminée. Sur le versant noématique, aux figures de la géométrie matérielle se substituent des formes analytiques d'où

1. *Natur und Geist*, Hua Mat. IV, 202.

2. Souvent appelée « concrète », et désignant en langage moderne une interprétation ou un modèle géométrique d'une théorie formelle.

3. L'expression d'*a priori contingent* se trouve au § 6 de *Formale und transzendente Logik* (Hua XVII, 32-33, trad. fr., 41-43) et désigne les essences et lois eidétiques matérielles, liées à un contenu de la connaissance qui conserve une relation indirecte au monde d'expérience possible ; il s'oppose à l'*a priori formel* de la logique, affranchi de tout contenu donné. Elle avait été introduite par O. BECKER, *Beiträge zur phänomenologischen Begründung der Geometrie*, p. 391-396.

est évacuée toute teneur spatiale ; aux formes *géo*-métriques, de pures structures *géo-métriques* qui n'enveloppent que des variantes de l'objet en général :

Les XVII^e et XVIII^e siècles étaient dirigés par un idéal de l'homme comme pur sujet de la raison théorétique, donc par un idéal de la raison [...]. Dans cet idéal, la « sensibilité », ainsi que toute teneur chosale [*alles Sachhaltige*] relevant des intuitions d'objet sont laissées dans une indétermination ouverte [...]. La nécessité et l'universalité inconditionnées de la validité des vérités appartenant au type des vérités ontologiques-formelles (représenté par la logique et l'arithmétique pures, etc.) possède donc son rang propre, et confère un sens déterminé au concept de vérité-en-soi, ou de l'objectivité [*Objektivität*] d'une vérité qui soit affranchie de tout lien avec une subjectivité connaissante contingente¹.

Ce procès d'analytisation comporte plusieurs paliers, qui conduisent à une formalisation toujours plus poussée de l'objet : l'arithmétisation, transition à la géométrie algébrique (ou analytique) grâce à l'usage de repères de coordonnées cartésiennes (l'on passe alors, en termes kantien, du *quantum* à la pure *quantitas* arithmétique) ; le passage à la géométrie euclidienne axiomatisée, c'est-à-dire à la pure forme-de-géométrie euclidienne et, par généralisation, aux différentes axiomatiques géométriques ; enfin, la construction de multiplicités riemanniennes à n dimensions, formes purement catégoriales de l'espace d'où est exclu tout contenu déterminé².

Loin d'être une détermination structurelle constitutive de l'entendement fini, la grandeur extensive apparaît donc comme un *idéal de la raison*, une norme régulatrice pour toute connaissance orientée sur l'Idée de validité omni-subjective. La mathématisation des phénomènes est une construction méthodique guidée par l'idéal de vérité en soi, et impliquant la transition

1. *Natur und Geist*, Hua Mat. IV, 202. O. BECKER parle de « dépassement de la contingence apriorique par la formalisation » (*Überwindung der apriorischen Kontingenz durch Formalisierung, Beiträge...*, p. 396).

2. Ces étapes de la formalisation sont énumérées au § 9f de la *Krisis*, Hua VI, 43-45 (trad. fr., 52-53). La formalisation qui mène aux espaces à n dimensions apparaît déjà au § 70 des *Prolegomena zur reinen Logik*, sous le titre de théorie de la forme catégoriale de l'espace ou de théorie des multiplicités n -dimensionnelles (*LU*, Hua XVIII, 252-253, trad. fr., *RL*, I, 276-277), puis, avec une référence explicite à Riemann, aux §§ 29-30 de *Formale und transzendente Logik* en tant que produits ou corrélatés d'une *réduction formalisante* (*formalisierende Reduktion*, Hua XVII, 96-98, trad. fr., 126-129). Une nouvelle fois, loin de ne dater de la *Krisis*, ces méditations sur la formalisation apparaissent déjà dans un « Synopsis historique sur le développement de la géométrie » datant de 1899-1900, où Husserl se livre à un examen des théories de Gauß et Riemann (*Studien zur Arithmetik und Geometrie, Ergänzt. Texte*, p. 324-347).

progressive de l'intuition vers une « symbolique éloignée de l'intuition » (*anschauungsferne Symbolik*)¹. Aussi la conception grecque du rapport entre nature perceptive et figures géométriques subit-elle une inversion remarquable : l'idée grecque de *participation* (*methexis*) de la nature perceptive aux formes géométriques idéales est en effet remplacée par la *substruction* d'une nature géométrisée (voire réduite à une pure forme analytique) sous la nature perceptive. Ce terme de *Substruction* désigne deux choses². C'est tout d'abord la construction, sur le fondement de la nature, de la spatialité idéalisée, puis purement catégoriale à titre d'objet intentionnel de niveau supérieur ; la seconde est donc une *superstructure idéalisée* de la première. Mais si le procès s'arrêtait là, on ne voit guère ce qui légitimerait le terme de *substruction* – lequel, pris en son sens littéral, possède la signification exactement inverse de celle qu'a le mot *super-structure*³ ! Il faut donc reconstituer la seconde démarche de pensée de la pensée physicienne, en laquelle réside son réalisme naïf : *après coup*, les corps perçus sont assimilés à des approximations empiriques de solides idéaux possédant une forme arithmétiquement mesurable, un lieu identifiable par des coordonnées algébriques et, de manière générale, des propriétés calculables ; les espaces idéalisés apparaissent dès lors, à l'inverse, comme une *infrastructure idéale* située au fondement de la nature intuitive qui y a approximativement part⁴. Est ainsi retracé le double

1. *Krisis*, § 9, Hua VI, 21 (trad. fr., 28).

2. Le terme est analysé par V. GÉRARD dans « Husserl et la mathématisation galiléenne de la nature » (in F. de GANDT et C. MAJOLINO, *Lecture de la Krisis de Husserl*, Paris, Vrin, 2008, p. 88-90). Faisant allusion à la simultanéité de l'apparition du terme chez Husserl et Dingler, signalée par les commentateurs – Ulrich WEISS, *Hugo Dinglers methodische Philosophie*, Mannheim, 1991, p. 180 –, il note qu'il apparaît déjà en 1907 sous la plume du premier, au § 20 de *Ding und Raum* (Hua XVI, 67, trad. fr. de J.-F. Lavigne, *Chose et espace*, Paris, PUF, 1989, p. 93) ; et que, chez Dingler, il désigne l'élaboration logique (*logische Verarbeitung*) par opposition à ce qui est immédiatement donné (*unmittelbar Gegebenes*).

3. Cf. C. ROMANO, *op. cit.*, p. 925. Nous avons nous-même assimilé la substruction à une superstructure intentionnelle dans notre thèse de doctorat de 1996, *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie husserlienne de l'espace* ; M. Fichant ayant fait remarquer (non sans ironie) que nous utilisions le terme *superstructure* comme synonyme de *substruction*, nous avons été conduit, non à invalider cette assimilation, mais à en rechercher le fondement – chose qui fut faite dans notre *Archéologie du monde*, p. 311.

4. *Krisis*, § 9b, Hua VI, 30-31 (trad. fr., 37-39). Opération que résumait l'idée du platonisme de Galilée et la courte formule d'A. GURWITSCH dans « Perspectives husserliennes... », *op. cit.*, 53 : « À présent la relation est, en quelque sorte, inversée » (trad. fr., 217).

moment génétique de la formation de sens des grandeurs extensives : construction de l'idéal sur la base de l'intuitif, puis application inverse de l'idéal à l'intuitif qui fait du premier le fond causal des apparences intuitives.

Par là devient susceptible d'une déduction téléologique l'assimilation kantienne des phénomènes à des grandeurs extensives, c'est-à-dire la transition de la géométrie euclidienne à la géométrisation galiléenne qui assimile les corps solides de l'expérience perceptive à des figures géométriques – ou encore, la *géométrisation des corps* comme fondement de la physique exacte. Une grandeur extensive est en effet telle, pour Kant, que la représentation du tout est précédée par celle des parties et produite par une synthèse (com-position) du premier à partir des dernières¹ ; toute figure idéale est donc assimilable à une grandeur extensive produite par une synthèse, de sorte qu'il règne une homogénéité entre le statut des figures géométriques et celui des corps donnés dans l'expérience perceptive : tous deux sont produits par une synthèse figurale qui compose le tout à partir des parties – le sujet percevant compose la forme d'un corps de la même manière que le mathématicien compose une figure idéale en la traçant en imagination. La géométrie est donc d'emblée applicable aux corps. Qu'en est-il chez Husserl ? Si toute figure géométrique idéale demeure certes obtenue par construction (*konstruiert*²), l'idée même de construction ne possède plus le même sens selon qu'on l'applique à la sphère de l'imagination ou à celle du raisonnement géométrique : qu'une figure géométrique soit constructible, cela ne signifie pas qu'elle est le produit d'une synthèse de l'homogène opérée par l'imagination transcendante, mais uniquement (s'il s'agit d'une figure primitive) qu'elle est la réalisation d'un idéal, ou bien (s'il s'agit d'une figure dérivée) qu'elle est dérivable des figures élémentaires par un ensemble d'opérations géométriques rigoureusement définies – une ligne étant produite par le mouvement d'un point, une droite par sa translation, selon le modèle des définitions génétiques³ –, ou bien encore que son existence et ses propriétés sont dérivées des propriétés de figures élémen-

1. *KrV*, Syst. Vorstellung aller synth. Grundsätze, A 162/B 203 (trad. fr. DM, 209, AR, 240).

2. *Krisis*, Beilagen, II, Hua VI, 361 (trad. fr., Appendice II, 398-399).

3. *Krisis*, § 9a, Hua VI, 24 (trad. fr., 32).

taires sur le seul fondement des axiomes de la théorie¹. La constructibilité étant ainsi synonyme de la déterminabilité univoque des propriétés par voie déductive, rien ne reste de l'homogénéité kantienne entre la construction synthétique des *quanta* et corps perçus et celle des figures idéales. Aussi n'est-ce pas grâce à l'homogénéité illusoire de la notion de construction que l'on opère la géométrisation physicienne des corps perceptifs, mais par l'application des figures idéales au monde perceptif : une fois produites les idéalités géométriques, les solides concrètement donnés dans la réalité perceptive valent comme des approximations inexactes de ces idéalités, à peu près assimilables à ces dernières ; aux corps perçus, la pensée physicienne peut ainsi substituer de pures *res extensae* situées non plus dans l'espace perceptif, mais dans l'espace géométrique homogène et isotrope, déterminés par leur localisation relative (*relative Örtlichkeit*) sur le fondement de systèmes de coordonnées liés à des corps particuliers (point-zéro et mètre-étalon), et permettant la mesure de leur position, de leur vitesse, etc². À la géométrie pure, initialement obtenue par une démondanisation idéalisante des formes perceptives, se substitue ainsi la *géométrie appliquée*³, qui est au fondement de toute calculabilité des grandeurs physiques : si Galilée feint de découvrir une « nature écrite en langage mathématique », c'est qu'il a préalablement appliqué ou introjeté les idéalités géométriques dans le monde des réalités perceptives ; la construction des idéalités s'est prolongée par une substruction, à savoir une assimilation des réalités perceptives à des grandeurs physiques calculables par approximation.

En conclusion, si la nature est susceptible d'être déterminée comme nature vraie en soi, c'est parce qu'elle a été préalablement considérée dans l'optique de la validité en soi et que, dans la mesure où « tout *en soi* est un

1. *Ideen...* I, § 72, Hua III/1, 152 (trad. fr., 232), et *Krisis*, § 9a, Hua VI, 24, juste après le passage précédent, où il est désormais question de « produire de manière constructive et univoque [*konstruktiv eindentig zu erzeugen*], par une méthode systématique, *a priori* et omni-englobante, la *totalité* des figures idéales *concevables en général* » (trad. fr., 32).

2. *Krisis*, § 9b, Hua VI, 30-31 (trad. fr., 38-39).

3. *Ibid.* : « Ainsi la géométrie idéale rendue étrangère au monde [*weltentfremdete ideale Geometrie*] devient-elle *géométrie "appliquée"* [*zur "angewandten"*] et par là, dans une certaine perspective, une méthode universelle de la connaissance des réalités » (trad. fr., 38).

en soi mathématique»¹, elle a été préalablement mathématisée, c'est-à-dire envisagée dans l'optique de ce qui, en elle, est mathématique au sens strict. La formule citée de Husserl sonne comme un lointain écho de la célèbre formule kantienne des *Premiers principes métaphysiques* où Kant affirme que «dans toute théorie particulière de la nature, on ne peut trouver de véritable science qu'autant qu'il s'y trouve de mathématique»². Cependant, loin de pouvoir être simplement trouvé dans la nature, le mathématique résulte d'une idéalisation des formes et de l'espace perceptifs, de sorte que la thèse husserlienne pourrait être reformulée ainsi : *en toute théorie de la nature, on ne peut trouver de véritable science qu'à proportion de sa mathématisation préalable.*

DÉDUCTION TÉLÉOLOGIQUE DES CATÉGORIES DE LA QUALITÉ : LA MATHÉMATISATION DES INTENSITÉS QUALITATIVES

Examinons à présent le second groupe de catégories mathématiques – celui des structures inhérentes à la mathématisation des intensités. Il y règne le même principe explicatif : au lieu d'être prises pour des structures pré-données et constitutives de l'entendement fini, les grandeurs intensives résultent d'une formation de sens dont on peut retracer l'histoire intentionnelle, qui s'articule en deux temps : genèse idéalisante à partir du monde perceptif, puis application à ce dernier.

Ces grandeurs ont pour fonction, chez Kant, de mesurer les qualités sensibles de l'objet (la *realitas phenomenon*) qui correspondent aux sensations subjectives (intensité d'une lumière, magnitude, pesanteur, température, etc.) : bien que la matière de la sensation ne soit pas connaissable *a priori*,

1. *Krisis*, Abhandlungen Nr 1, Hua VI, 287 : *Also alles "An-sich" ist mathematisches An-sich* (trad. fr., 317).

2. *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, Vorrede, Ak. IV, 470 : *daß in jeder besonderen Naturlehre nur so viel eigentliche Wissenschaft angetroffen werden könne, als darin Mathematik zu treffen ist* (trad. fr. de J. Gibelin, p. 11).

l'est en revanche le fait que son intensité soit graduelle, susceptible de variation infinitésimale sur une échelle continue de degrés¹. L'équivalent de cette construction des grandeurs intensives, dans l'idéalisme husserlien, réside dans le « problème de la mathématisation des "pleins" » sensibles², formulé comme un problème téléologique de reconstruction de la nature subordonné à l'Idée de vérité en soi. La géométrisation de la nature perceptive a en effet conduit Galilée à éliminer les qualités sensibles et à leur substituer un monde de pures qualités géométriques. Mais la spatio-temporalité perceptive demeure cependant remplie par des pleins (*Fülle*) sensibles (couleurs, degrés de chaleur, surfaces lisses ou rugueuses, etc.), qualités qui certes donnent lieu à l'évaluation d'un degré, mais non à la détermination exacte de sa grandeur ; conformément à la tradition platonicienne du *Philèbe*, les qualités de clarté et d'obscurité, du froid et du chaud, du lisse et du rugueux, etc., relèvent du règne de l'*apeiron*, du « plus ou moins » non susceptible d'exactitude ni d'arithmétisation³. Loin que toute composante abstraite de l'étant se prête à la géométrisation, c'est le cas des seules composantes de la forme spatiotemporelle (figure, vitesse, accélération, etc.), mais non des qualités sensibles⁴ ; dans la sphère qualitative en effet, l'approximation (*Approximation*) n'a pas le sens de procès d'approche (*Annäherung*) d'une limite, mais seulement celui de l'*anexactitude du fluent*⁵ – la chaleur, par exemple, n'oscille pas autour d'un type pur comme ce qui est droit oscille autour de la droite idéale ou comme ce qui

1. *KrV*, System der Grundsätze, Antizipationen der Wahrnehmung, A 166-169/B 207-210 (trad. fr. DM, 212-214, AR, 242-245).

2. *Krisis*, § 9c, Hua VI, 32 : *Das Problem der Mathematisierbarkeit der "Füllen"* (trad. fr., 39).

3. Cf. *Philèbe*, 24 a-e sur l'*apeiron*, au fil conducteur de l'exemple du froid et du chaud (trad. fr. de L. Robin in *Œuvres complètes*, tome II, p. 568-570, Paris, Gallimard, 1950). *Krisis*, § 9c, Hua VI, 32 : « Ces qualités apparaissent elles aussi avec des gradualités, et d'une certaine manière leur appartient aussi, ainsi qu'à toutes les gradualités, une mesure – l'"évaluation" de la "grandeur" du froid et du chaud, du rugueux et du lisse, de la luminosité et de l'obscurité, etc. Mais il n'y a là aucune mesure exacte, aucun accroissement de l'exactitude et des méthodes de mesure » (trad. fr., 40).

4. *Krisis*, § 9c, Hua VI, 33 : « nous n'avons pas de *géométrie* à deux faces [*keine zwiefache Geometrie*], mais seulement une géométrie des figures, et non une seconde qui serait géométrie des pleins sensibles » (trad. fr., 40).

5. *Krisis*, § 9c, Hua VI, 33 : « Par conséquent, le concept d'"*approximation*" n'a également pas ici de sens analogue à celui qu'il a dans la sphère mathématisable des figures : celui d'une effectuation objectivante » (trad. fr., 41).

est rond gravite autour du cercle. Or, si ces qualités appartiennent à la teneur réelle des corps sans être toutefois susceptibles de détermination exacte, comment lever cette abstraction et les réintégrer à la teneur de la chose de la physique sans pour autant retomber dans la relativité subjective¹ ? Bref, *comment construire un équivalent mathématisable (calculable) des qualités secondes ?*

Répondre à cette question, c'est effectuer la déduction téléologique du principe kantien des grandeurs intensives. L'idée en est simple : puisqu'il n'existe pas de géométrie des pleins sensibles et qu'il n'est guère possible d'en effectuer une mathématisation directe², on peut en opérer une *mathématisation indirecte (indirekte Mathematisierung)* en établissant une corrélation réglée entre qualités secondes et premières, pleins sensibles et configurations géométriques. Cette corrélation réglée possède une structure d'« indication universelle » (*universale Indikation*³) : les phénomènes qualitatifs donnés à la perception (couleurs, sons, chaleur, poids, résistance) renvoient à des processus non sensibles, non qualitatifs, mais géométriques, quantitatifs, relevant du monde des formes idéales et susceptibles de calcul arithmétique (ondes lumineuses possédant une certaine longueur, ondes sonores caractérisées par leur fréquence, rayonnement calorifique, masse jointe à un champ gravitationnel, etc.)⁴. La première *Recherche logique* permet de caractériser plus précisément cette structure de renvoi (*Hinweis*), par opposition à celle de la démonstration (*Beweis*). Vu qu'elle déduit un état-de-choses d'un autre, la démonstration implique (fût-ce à titre de prétention) l'évidence d'un rapport analytique-formel idéal, commun à tous les jugements de « même forme » et présentant une nécessité objective idéale ; à ce titre, la position de l'état-de-choses antécédent est un motif rationnel, évident qui fonde celle de l'état-de-choses conséquent. L'indication exclut en revanche une telle évidence : qu'un état-de-choses soit l'indice d'un autre, cela ne signifie ni qu'il existe entre l'un et l'autre un rapport objectif

1. *Krisis*, § 9d, Hua VI, 37 : « Dès qu'elle s'applique à la nature donnée dans l'intuition, la mathématique pure doit lever son abstraction des pleins intuitifs, tout en laissant intact le caractère idéalisé des formes » (trad. fr., 45).

2. *Krisis*, § 9c, Hua VI, 32 (trad. fr., 39-40).

3. *Krisis*, § 9c, Hua VI, 35 (trad. fr., 43).

4. *Krisis*, § 9c, Hua VI, 35 (trad. fr., 43).

et nécessaire, ni que la position subjective de l'un soit le motif rationnel de celle de l'autre¹. Aussi la mathématisation galiléenne des pleins sensibles est-elle affectée d'une étrangeté (*Befremdlichkeit*²), voire d'une *irrationalité fondamentale*, vu qu'elle établit une connexion entre deux règnes par essence distincts que ne relie aucune liaison objective ; le seul fondement de cette corrélation réside dans le caractère de « véritable connaissance objective »³ que procure la mathématique – ce dernier motive la co-mathématisation indirecte de tout ce qui n'est pas immédiatement mathématisable, pourvu qu'on en veuille acquérir une connaissance douée de validité objective.

Un exemple de l'établissement de telles corrélations entre le quantitatif et le qualitatif est celui du son : le son perçu est une qualité auditive donnée par esquisses qualitatives, à savoir sur le fondement de data hylétiques d'ordre acoustique qui sont ressenties ; à ce son correspond un mouvement vibratoire ou ondulatoire du milieu (air, eau...), comme aspect quantifiable ou géométrisable qui s'annonce à travers lui ; et, vu que les variations du son dépendent non de la couleur ou d'autres qualités sensibles, mais de l'épaisseur et de la densité de la matière du corps résonnant, ou de la longueur de la corde vibrante, etc., cette concomitance révèle une corrélation entre les propriétés de l'onde sonore et les facteurs quantitatifs mesurables ainsi mis en évidence⁴. De la sorte, l'aspect qualitatif du son est doublement intégré à la nature mathématique : d'une part, grâce à la corrélation entre la hauteur du son (aspect qualitatif) et la longueur d'onde associée (corrélat quantitatif), la mesurabilité de cette dernière permettant indirectement la mesure quantitative de la hauteur du son ; d'autre part, grâce à la concomitance réglée entre la hauteur entendue et d'autres facteurs pure-

1. *LU*, I. Unt., § 3, Hua XIX/1, 32-33 (trad. fr., *RL*, II/1, p. 30-31).

2. *Krisis*, § 9c, Hua VI, 35 (trad. fr., 45).

3. *Krisis*, § 9d, Hua VI, 37 : « La mathématique, comme règne d'une véritable connaissance objective [*Reich echter objektiver Erkenntnis*] (et, sous sa direction, la technique), se situait pour Galilée (et déjà avant lui) au centre de l'intérêt qui motivait l'homme "moderne" – l'intérêt pour une connaissance philosophique du monde et une *praxis* rationnelle » (trad. fr., 44).

4. *Krisis*, *Abhandlungen* Nr 1, Hua VI, 286 : « j'entends un son et je vois un mouvement vibratoire, et le son est qualitativement le même, il est indépendant de la couleur, des qualités sensibles, tandis qu'il dépend de la force de tension [d'une corde], de l'épaisseur [d'une paroi], etc., bref de facteurs bel et bien mesurables » (trad. fr., 317). L'exemple est repris par A. GURWITSCH dans « Perspectives husserliennes... », *op. cit.*, 54 (trad. fr., 218).

ment quantitatifs (p. ex. la longueur de la corde du violon), qui établit une relation causale entre la longueur d'onde et celle de la corde vibrante. Par conséquent, la constitution de la validité objective des qualités n'est possible que sur le fondement d'un *rapport sémiologique d'indication* entre le qualitatif et le quantitatif, où le premier est l'indice du second :

Le quantitatif ne se trouve pas seulement dans les processus apparaissant du type de l'extension, mais il y a aussi en eux quelque chose qui peut être indiqué par le seul qualitatif¹.

S'il faut, dès lors, que toute qualité dont on fait l'expérience ait son droit à l'objectivité, cela n'est possible qu'à condition qu'elle indique quelque chose de mathématique, et seulement à des degrés de perfection différents chez tel ou tel [...]. Ainsi tout « en soi » est-il un en soi mathématique².

La conséquence essentielle de cette mathématisation et de cette intégration indirectes du qualitatif à l'aspect nomologique-causal de la nature en soi, c'est d'*arracher la mathématisation à tout ancrage ontologique* : loin que les propriétés extensives soient les seules à être mathématisables et calculables, toute propriété s'avère indirectement assimilable à une grandeur mesurable, pour peu qu'on puisse établir un rapport d'indication réglé entre elle et une grandeur extensive. Husserl dévoile ainsi un autre pas essentiel accompli par la révolution galiléenne : là où les physiciens d'ascendance péripatéticienne considéraient le monde supralunaire des astres comme étant le seul à être mathématisable, parce qu'ontologiquement porteur de structures mathématiques – la perfection des astres répondant à celle du mouvement circulaire, seules dont ils fussent susceptibles –, et soustrayaient le monde sublunaire à toute possibilité de mathématisation pour des raisons également ontologiques – règne de l'altération, *kinesis kata poion*, la matière était par essence réfractaire à la quantification –, Galilée accomplit la géométrisation et la quantification du monde sublunaire et, par extrapolation, fait apparaître toute réalité et toute propriété réelle comme potentiellement quantifiable³. Un exemple classique de l'extension post-galiléenne progressive de la quantifica-

1. *Ibid.*, Hua VI, 286 (trad. fr., 317).

2. *Ibid.*, Hua VI, 286-287 (trad. fr., 317).

3. Cf. M. CLAVELIN, « Galilée et le refus de l'équivalence des hypothèses », *Revue d'histoire des sciences*, XVII, 1964, p. 305 sq.

tion réside dans la théorie cinétique de gaz de Boyle, qui établit une corrélation entre la température et la pression d'un gaz contenu dans un volume donné et le mouvement brownien des particules isolées. Cela signifie qu'à supposer (comme le fait Husserl) que le paradigme de la mathématisation se situe dans les formes perceptives ou l'étendue¹, les idéalités mathématiques une fois constituées ne trouvent en revanche pas, dans les structures ontiques de l'objet réel de la connaissance, de borne à leur application. Le fondement ultime de la mathématisation du sensible réside donc du *côté subjectif du projet épistémique*, et non plus du *côté objectal des structures ontologiques* de l'étant : à savoir dans le projet d'acquisition d'une connaissance objective du sensible, joint à l'idée que la mathématique en offre le paradigme épistémologique.

Le principe kantien des grandeurs intensives est ainsi dérivé des exigences constructives et idéalisantes inhérentes à la téléologie de la science moderne ; loin d'être une structure universelle et anhistorique de l'entendement fini, c'est un moment historique de la rationalité scientifique – à savoir la coupure épistémologique qu'institue la physique galiléenne en établissant le principe d'une mathématisabilité intégrale de la réalité. Les « Anticipations de la perception » sont par conséquent *historicisées*, pour être assimilées à un simple *moment constructif de la téléologie de la raison*².

Posons à ce propos une ultime question : Husserl a-t-il radicalement changé de position philosophique depuis les brèves indications données au sujet de la chose de la physique dans les *Ideen* ?

1. On trouvera une vigoureuse contestation de cette notion de géométrie naturelle dérivée de l'espace perceptif dans l'ouvrage de Maurice CAVEING, *Le problème des objets dans la pensée mathématique* – chap. VIII, Paris, Vrin, 2004, p. 234 sq.

2. Confrontons une nouvelle fois Husserl à Heidegger. Pour l'un comme pour l'autre, la réduction du qualitatif au quantitatif relève d'un projet mathématique du savoir qui établit une rupture dans l'histoire de l'esprit scientifique. Mais c'est la détermination de l'essence de ce projet mathématique qui diffère. Pour Husserl, la mathématisation de la qualité est subordonnée au projet de domination épistémique d'exactification (*Exaktmachung*) et de domination de celle-ci par le calcul. Pour Heidegger, le projet épistémique de mathématisation est indissociable d'une position ontologique fondamentale (*Grundhaltung*) de la nature corporelle comme domaine de processus réductibles à des déterminations cinétiques de masses ponctuelles ; loin que la mathématisation consiste dans la seule exactification indirecte qui permet la prédiction des phénomènes par le calcul, elle réside dans l'anticipation (*Vorausgriff*) de l'essence des choses de la nature. Mutation *épistémique* pour Husserl, liée au projet d'atteinte d'une vérité omni-subjective ; mutation *ontologique* pour Heidegger, inhérente à la fixation époquale de l'essence de la nature matérielle.

À première vue, on pourrait le croire¹. En effet, dans la thèse ultime de la *Krisis*, la substitution galiléenne réglée de grandeurs mathématiques aux propriétés qualitatives observables constitue une manière de faire glisser la nature idéalisée devant la nature pré-scientifique intuitive et de la faire passer pour cette dernière². Telle est précisément l'opération accomplie avec la substruction : construction d'une superstructure mathématisée sur le fondement de la nature perceptive douée de qualités – à titre d'objet intentionnel de degré supérieur –, puis projection inverse de cette nature mathématisée au fondement de la nature perceptive, comme son infrastructure causale – comme si les ondes étaient la cause effective des couleurs que nous voyons. Aussi, prise en ce double sens, la substruction est-elle le résultat d'un *travestissement* (*Verkleidung*³) : alors que l'idéalisation géométrique qui convertit en Idées les propriétés extensives et la substitution de grandeurs mesurables aux qualités sensibles aboutissent à la construction d'une nature idéale qui sert de *représentant* (*vertritt*⁴) à la nature perceptive, ce dernier n'est plus appréhendé selon son essence véritable, à savoir comme un simple représentant symbolique dénué d'autonomie ontologique, mais comme étant la nature vraie en soi. Alors que la notion de « vrai en soi » désigne un idéal de validité, c'est-à-dire un objet intentionnel de degré supérieur construit méthodiquement dans l'orientation épistémique sur la validité objective, le rapport de fondation se renverse : le vêtement de symboles (*Kleid der Symbole*) dont est recouvert le monde perceptif, construction méthodique sans portée ontologique, est pris pour l'étant véritable. Il y a ainsi confusion entre le *concept épistémologique* et le *concept ontologique de la vérité*, entre la méthode douée de validité omnisubjective et l'étant doué d'être indépendant de la conscience :

C'est le vêtement d'Idées qui fait que nous prenons pour l'*être vrai* ce qui n'est qu'une *méthode*⁵.

1. C'est la thèse de C. ROMANO dans *Au cœur de la raison...*, p. 924 sq.

2. *Krisis*, § 9h, Hua VI, 50 : par cette périphrase, nous rendons l'expression, plus contractée en allemand, d'*Unterschiebung der idealisierten Natur für die vorwissenschaftlich anschauliche Natur* (trad. fr., 58).

3. *Krisis*, § 9h, Hua VI, 52 (trad. fr., 60).

4. *Krisis*, § 9h, Hua VI, 52 (trad. fr., 60). Les termes allemands désignant le rapport de la nature idéalisée à la nature perceptive sont *vertritt* et *verkleidet*.

5. *Krisis*, § 9h, Hua VI, 52 (trad. fr., 60).

De cette conversion de la validité objective en vérité ontologique témoigne d'ailleurs une inversion de la relation d'habillement : alors que la nature perceptive et ses données qualitatives et morphologiques sont le donné premier et fondateur sur lequel se construit l'objectivité mathématique, de sorte que les symboles mathématiques constituent, pour ce donné primitif, un revêtement idéal, le physicien réaliste inverse le rapport ; ce sont désormais les facteurs quantitatifs qui peuvent être qualitativement habillés (*bekleidet*) de diverses manières, selon qu'ils produisent tel ou tel phénomène perceptif – ainsi une onde chromatique peut-elle être phénoménalement représentée ou habillée par une couleur vue ou par une sinusoïde aperçue sur un écran¹.

Or, au premier abord, loin d'anticiper les futures positions de la *Krisis*, la thèse présentée par les *Ideen* sur le rapport entre réalité perçue et réalité de la chose de la physique en constituait l'exact opposé, puisqu'au lieu d'y voir un rapport de fondation, elle affirmait leur identité :

dans la méthode de la physique, c'est la chose perçue elle-même qui, toujours et par principe, est exactement la chose dont le physicien fait l'objet d'une recherche et d'une détermination scientifique².

La chose de la physique [*das physikalische Ding*] n'est cependant rien qui soit étranger à ce qui apparaît de manière sensible et en chair et en os [*kein dem sinnlich-leibhaft Erscheinenden Fremdes*], mais quelque chose qui s'annonce en lui, voire (pour des raisons d'essence irrécusables) *ne s'annonce a priori* de façon originaire *qu'en* lui³.

Quel est le sens de telles propositions ? Est-il radicalement opposé aux thèses ultérieurement défendues dans la *Krisis* ?

Ce sens n'est certainement pas de replier l'un sur l'autre les statuts respectifs de la chose de la physique et de la chose perceptive, au point

1. *Krisis*, Abhandlungen Nr 1, Hua VI, 286 (trad. fr., 317).

2. *Ideen...* I, § 52, Hua III/1, 111-112 (trad. fr., 172-173).

3. *Ideen...* I, § 52, Hua III/1, 112 (trad. fr., 173). Nous rectifions la traduction de P. Ricœur sur un point significatif : il est essentiel de ne pas traduire *physikalisches Ding* par *chose physique*, mais par *chose de la physique* – sous peine de s'égarer dans de graves malentendus. *Physikalisches Ding* désigne la chose telle qu'elle est visée et thématifiée par la méthode physicienne, et non la chose matérielle comme infrastructure des choses culturelles du monde de l'esprit (qui peut être désignée par l'adjectif *physisch*). Cf. D. CAIRNS, *Guide for Translating Husserl*, Den Haag, M. Nijhoff, 1973, p. 89-90, qui, tout en relevant l'oscillation de la trad. Ricœur entre *chose selon la physique* et *chose physique*, suggère de traduire *physikalisches Ding* par *physical thing as determined in physics*, excluant le choix de *physical thing* adopté par W. R. Boyce Gibson pour sa traduction des *Ideen...* I en 1931.

d'affirmer que la première demeurerait un objet perceptif¹ : en effet, Husserl pose déjà à l'époque la non-intuitivité sensible (*sinnlliche Unanschaulichkeit*²) de la chose thématifiée par la pensée physicienne, au point d'opposer de manière systématique la « chose selon la simple *imaginatio* sensible » et la « chose selon l'*intellectio* physicienne »³, cette dernière étant identifiée à une « unité catégoriale de pensée » (*kategoriale Denkeinheit*⁴) ou à un « corrélat intentionnel de degré supérieur » extrait (*herausgearbeitet*) de la nature apparaissante⁵. La position fondamentale est donc déjà, pour l'essentiel, la même – ce qui du reste n'a rien de surprenant, puisque la chose de la physique est une chose saisie sous une expression mathématique, et que les entités mathématiques sont soit des figures géométriques assimilables à des Idées kantienne obtenues par idéalisation⁶, soit de pures objectités catégoriales (nombres, formules algébriques) issues de la formalisation⁷, de sorte que les déterminités exactes de la chose de la physique (atome, ion, proton, neutron, onde électromagnétique) ne tombent pas sous la perception⁸. Si la chose perceptive et la chose de la physique sont dites identiques, ce n'est pas parce que la chose de la physique serait une chose perceptive – elle est, tout au contraire, une chose idéalisée et visée par la médiation d'un symbolisme parfois complexe –, mais parce qu'en dépit de leur hétérogénéité – l'une étant substrat de qualités sensibles, l'autre de déterminités physiciennes –, ces deux choses, en tant que noèmes, se rapportent à un seul et même objet identique : c'est un seul et même substrat *x* qui est à la fois censé supporter les propriétés qualitatives et les propriétés mathématisées atteintes par la pensée physicienne ; mais cette identité n'est cependant donnée qu'à une *pensée tierce* qui, vis-à-vis de la perception sensible et de la

1. Telle est la thèse de C. ROMANO, *op. cit.*, 925.

2. *Ideen...* I, § 52, Hua III/1, 115 (trad. fr., 176).

3. *Ideen...* I, § 52, Hua III/1, 114 (trad. fr., 175).

4. *Ideen...* I, § 52, Hua III/1, 115 (trad. fr., 176-177).

5. *Ideen...* I, § 52, Hua III/1, 114 (trad. fr., 175). Husserl emploie même le terme d'*intentionale Konstruktion* (construction intentionnelle), qui préfigure directement le terme de *Substruktion* ; ce dernier apparaît déjà dans le deuxième alinéa du § 52, ce qui est occulté par la traduction Ricœur qui le rend par *base* (Hua III/1, 110, trad. fr., 171).

6. *Ideen...* I, § 74, Hua III/1, 155 (trad. fr., 236-237).

7. *Ideen...* I, §§ 118-119, Hua III/1, 272-277 (trad. fr., 402-407).

8. *Ideen...* I, § 52, Hua III/1, 112 (trad. fr., 173).

pensée physicienne, occupe une position de surplomb de manière à en effectuer la synthèse. Loin de se réduire à une identité immédiate et de reposer sur une *assimilation* impliquant leur homogénéité, l'identité de la chose sensible et de la chose de la physique est par conséquent une identité médiante, fondée sur un acte d'identification médiat et second qui suppose leur fondamentale *hétérogénéité*¹.

Quel est donc le sens exact des thèses citées ?

C'est de s'opposer à toute *interprétation réaliste de la chose physique*², énoncée dans le langage d'une théorie des images ou des signes (*Bilder- und Zeichentheorie*³) : selon de telles théories, la chose perceptive ne serait qu'une apparence purement subjective ou une image trompeuse (*fehlerhaftes Bild*) de la chose exprimée par les formules physiques, laquelle serait en revanche la chose vraie et la *cause inconnue des apparences* subjectives⁴ – cause cachée, à poser par hypothèse et à caractériser « de façon indirecte et analogique par des concepts mathématiques »⁵. Tout cela relève d'une mythologie réaliste apparentée à la doctrine kantienne de la chose en soi, selon laquelle les objets apparaissants seraient les signes manifestes de choses qui, en elles-mêmes, demeureraient par principe non apparaissantes. En effet, poser de telles causes inconnues des apparences, c'est à la fois inverser le rapport de fondation et se méprendre sur le sens de la non-intuitivité des objets catégoriaux visés par les expressions symboliques de la physique. D'une part,

1. Cf. R. INGARDEN, « Husserls Betrachtungen zur Konstitution des physikalischen Dinges » (Les considérations de Husserl sur la constitution de la chose de la physique), *Archives de philosophie*, t. XXVII, 1964, p. 386 : « Se trouve dans une étroite connexion avec ce qui vient d'être dit l'affirmation de Husserl sur l'identité du sujet [= substrat] de la chose donnée intuitivement et de la chose de la physique, identité qui doit subsister en dépit de l'hétérogénéité de principe de leurs déterminations et, par conséquent, de la transcendance de ce qui relève de la physique vis-à-vis de ce qui est intuitif [*Transzendenz des Physikalischen dem Anschaulichen gegenüber*]. Ce Soi identique, certes uniquement en tant qu'« x vide », doit pour ainsi dire posséder aussi bien les déterminités qui lui sont reconnues dans l'expérience immédiate que celles que lui attribue la théorie physique. En termes concrets, cet x doit à la fois être d'un côté coloré, de l'autre non coloré, et avoir la capacité de rejeter certaines perturbations électro-magnétiques et d'en accueillir d'autres en soi. »

2. *Ideen...* I, § 52, Hua III/1, 110 et 144 : Husserl y nomme le *so sebr verbreiteter Realismus* (le réalisme si répandu, trad. fr., 171), puis le *gewöhnlicher Realismus* (le réalisme courant, trad. fr., 175).

3. *Ideen...* I, § 52, Hua III/1, 112 (trad. fr., 173).

4. *Ideen...* I, § 52, titre, Hua III/1, 110 (trad. fr., 171).

5. *Ideen...* I, § 52, Hua III/1, 110 (trad. fr., 171).

alors que les atomes, ions, ondes, etc. sont en réalité des constructions intentionnelles de degré supérieur édifiées sur la réalité perceptive, on inverse le rapport en en faisant des causes inaccessibles qui se trouvent au fondement des apparences qualitatives ; c'est là une inversion illégitime, dans la mesure où elle falsifie l'ordre effectif de fondation – lequel désigne un ordre de stratification entre des actes intentionnels d'objectivation, ou l'ordre corrélatif entre les objectités qu'ils atteignent¹. D'autre part et surtout, la non-intuitivité sensible des constructions catégoriales de la théorie physique est mésinterprétée : l'on croit que cette non-intuitivité est accidentelle, parce que relative à notre conformation perceptive, et que les entités catégoriales, qui sont pour les hommes construites par des synthèses de la pure pensée, pourraient être intuitionnées directement par Dieu comme des qualités premières. Or c'est là une absurdité, car la non-intuitivité et le caractère hypothétique de telles constructions ne peuvent être détachés des actes de synthèse propres à la pensée physicienne, de sorte que le spin d'un électron demeure indissociable des actes théorétiques qui le posent et ne peut par principe devenir accessible sous forme de propriété qualitative immédiatement intuitionnable :

On ne prend pas garde au sens *évident* [*einsichtig* = accessible à l'intuition eidétique] des unités constructives de pensée *comme telles*, et l'on ne voit pas que ce qui est hypothétique est ici lié à la sphère de la synthèse par la pensée [*das Hypothetische hier an die Sphäre der Denksynthese gebunden ist*]. De déterminités catégoriales attribuées par la pensée aux réalités, même une physique divine ne saurait tirer des déterminités purement intuitives, pas plus que l'omnipotence divine ne peut faire en sorte que l'on puisse peindre ou jouer au violon des fonctions elliptiques².

En conclusion, la position de Husserl relativement à la mathématisation des qualités s'avère (au langage près) fort analogue à celle qu'adopte ultérieurement la *Krisis*, et s'intègre à la thèse ontologique de l'idéalisme constitutif : les grandeurs de la physique qui sont exprimées sous forme mathématique et entrent en jeu dans les lois de la nature sont réductibles à de purs et simples corrélatifs intentionnels de la pensée idéalisante et forma-

1. *Ideen...* I, § 52, Hua III/1, 112 : « C'est donc un contresens [*widersinnigerweise*] que de rattacher les choses des sens et les choses de la physique par [un lien de] *causalité* » (trad. fr., 175). Cf. A. GURWITSCH, « Perspectives husserliennes... », *op. cit.*, 54-55 (trad. fr., 218).

2. *Ideen...* I, § 52, Hua III/1, 115 (trad. fr., 177).

lisante, construits sur le fondement pré-donné de la réalité perceptive et destinés à déterminer en retour cette réalité ; et c'est seulement par une mésinterprétation réaliste et un oubli de soi des actes de la pensée physicienne que l'on convertit ces symboles mathématiques en signes d'une réalité en soi non intuitionnable, et que l'on établit entre celle-ci et le monde apparaissant une relation causale. Bref, *le réalisme spontané des physiciens prend pour l'être vrai ce qui n'est que méthode* : de la nature vraie en soi comme construction mathématique douée de validité omni-subjective, il fait un substrat ontologique indépendant de la conscience et produisant les apparences subejectives. Ce n'est là qu'une *instinktive Substruktion*¹ !

DÉDUCTION TÉLÉOLOGIQUE DES CATÉGORIES DE LA RELATION :
CONSTANCE DE LA LOI ET HYPOTHÈSE D'INDUCTIVITÉ UNIVERSELLE

Dans la constitution de la nature scientifique, ce sont les catégories de la relation et les « Analogies de l'expérience » qui ont la fonction centrale, et dont la déduction est la plus nécessaire – et, parmi elles, la catégorie et le principe de causalité. Si la causalité qui régit le monde pré-scientifique est dépourvue de nécessité eidétique, et que la constance des lois de la nature demeure suspendue à la régularité factuelle des enchaînements de vécus sensibles, qu'en est-il de la causalité postulée dans les théories scientifiques ? La thèse d'une causalité invariante réglant le cours des phénomènes est-elle un *postulat subjectif de la raison*, lié au projet moderne de domination de la nature par le calcul ? Se réduit-elle à un idéal régulateur, corrélatif à l'*épistémè* post-galiléenne soucieuse d'éliminer de la nature le hasard, les discontinuités et les anomalies ? Est-elle affectée de la même fragilité ontologique que la causalité pré-scientifique ?

1. *Ideen...* I, § 52, Hua III/1, 110 (trad. fr., 171).

Rappelons ce qui fonde la fragilité ontologique de la causalité perceptive.

Le concept de causalité perceptive possède le sens d'une corrélation entre l'horizon interne des déterminités et comportements d'une chose, et l'horizon externe des circonstances relatives aux corps avoisinants – corrélation soumise au principe d'analogie « à circonstances semblables, réactions semblables », qui, de l'enchaînement des phénomènes, exclut tout arbitraire et tout hasard¹. Ce principe d'analogie, qui est au fondement de la causalité perceptive, enveloppe deux déterminations. En premier lieu, la similitude des circonstances et des comportements de la chose en différents temps est une *ressemblance approximative, typique* : si je lâche un corps, il tombe vers le bas, si je tire sur un ressort, il parcourt une série d'oscillations, etc., et en tout cela ne règne ni détermination exacte ni calcul, mais seulement l'association selon la ressemblance ; les termes de « chute vers le bas » et d'« oscillation régulière » ne désignent pas des concepts exacts, référés à des types idéaux d'événements calculables, mais des comportements perceptifs aneuxacts, rassemblés en « modalités sensibles *typiques* » (*sinnlich-typische Weisen*)². Loin de signifier une légalité rigoureuse – soumission des phénomènes à des lois douées d'exactitude idéale –, la causalité perceptive n'implique donc qu'un *style associatif et qualitatif de comportement*, un ensemble d'habitudes comportementales qui relèvent du domaine de l'*à peu près*³. En second lieu, conformément à la théorie husserlienne, nulle nécessité eidétique ne fonde la soumission déterministe du cours des phénomènes à des lois invariantes. En effet, puisque l'invariance des lois se réduit à une similitude typique de la relation de motivation (entre les circonstances et les comportements de la chose) et que cette dernière résulte de l'association d'observations passées et présentes, sa nécessité n'a qu'un fondement empirique ; l'anticipation par laquelle je prévois que la chose manifesterait un comporte-

1. *Krisis*, § 9b, Hua VI, 28 (trad. fr., 35-36). *Ideen...* II, § 15c, Hua IV, 42 (trad. fr., 73).

2. *Krisis*, § 9b, Hua VI, 28 (trad. fr., 35). Cf. A. GURWITSCH, « Perspectives husserliennes... », *op. cit.*, 49-50 (trad. fr., 213).

3. *Krisis*, § 9b, Hua VI, 28 : « Les choses du monde intuitif [...] ont pour ainsi dire leurs "*habitudes*" [*ihre "Gewohnheiten"*] – habitude de se comporter de manière semblable en des circonstances semblables. [...] Ainsi, notre monde environnant empirique et intuitif possède un *style d'ensemble empirique* » (trad. fr., 36).

ment semblable dans telle circonstance résulte d'une habitude subjective, empiriquement contractée ; loin que soit exclue l'occurrence d'anomalies, du hasard, voire de l'anomie, la régularité empirique des événements passés ne garantit nullement *a priori* leur régularité future, qui demeure désimaginationnable par la variation eidétique.

C'est précisément au dépassement de cette anexactitude et de cette absence de nécessité ontologique qu'obéit la construction de la causalité par la raison scientifique¹.

D'une part, en reliant les propriétés sensibles (p. ex. la couleur) et les propriétés physiques exactes (la longueur d'onde correspondante), la mathématisation indirecte des pleins sensibles assure la coordination réglée entre les séries de changements sensibles et les séries correspondantes de changements des qualités premières ; l'anexactitude est dépassée grâce à l'association réglée des pleins et des formes – la sphère des qualités sensibles étant soumise à une causalité de même type que les qualités géométrisables².

D'autre part, la fragilité ontologique et la finitude empirique de l'anticipation causale sont dépassées grâce à la position d'une « causalité universelle idéalisée »³, à l'« hypothèse générale qu'une *inductivité universelle* règne dans le monde intuitif – qui s'annonce dans ces expériences quotidiennes, tout en demeurant cachée en son infinité »⁴. Qu'est-ce à dire ? Que Galilée opère une idéalisation de la causalité, qui la conduit du statut empirique et *a posteriori* qu'elle a chez Hume à celui de nécessité *a priori* qu'elle possède chez Kant. Alors que la causalité pré-scientifique n'est garantie par aucun principe universel, mais demeure fondée sur une association empirique, subordonnée à la régularité factuelle des phénomènes, la causalité scientifique se fonde à l'inverse sur un *principe universel* de causalité – qui pose que

1. Le § 18g des *Ideen...* II, pourtant consacré à la « caractérisation plus précise de la chose de la physique » (Hua IV, 84, trad. fr., 126), ne souffle mot du problème de la causalité et de sa nécessaire idéalisation, pour se consacrer exclusivement à la question de la formalisation de l'espace. De ce point de vue, le § 9 de la *Krisis* apporte un complément essentiel aux analyses antérieures.

2. *Krisis*, § 9c, Hua VI, 33-34 (trad. fr., 41-42).

3. *Universale* idealisierte *Kausalität* (*Krisis*, § 9d, Hua VI, 38, trad. fr., 46).

4. ... *eine allgemeine* Hypothese : *daß eine* universale *Induktivität in der anschauliche Welt herrsche* (*Krisis*, § 9d, Hua VI, 37-38, trad. fr., 45).

la soumission à des lois causales est *intrinsèquement constitutive* des phénomènes. Alors qu'il n'existe au sein du monde perceptif que des régularités singulières et contingentes qui motivent des inductions typiques et contingentes, on pose l'existence d'une nomologie causale exacte, qui précède *a priori* toute loi causale singulière¹. À des lois causales acquises par des actes d'induction effectifs et *a posteriori* se substitue une *inductivité a priori*, constitutive du monde et située au fondement de toutes les lois causales particulières. La postulation inductive d'hypothèses par la raison physicienne s'effectue donc sur fond de croyance originaire en la nomologie causale du monde ; la pensée physicienne devient une simple *découverte* (ou *découvrement*, *Entdeckung*) de lois causales censées préexister à l'acte de construction théorique². Aussi la position de cette inductivité implique-t-elle, pour l'historicité de la pensée physicienne, une structure d'approximation et de perfectionnement indéfinis : les lois causales étant censées appartenir intrinsèquement à la nature, l'histoire de la connaissance n'est autre qu'une progression indéfinie vers cette nature vraie – grâce au perfectionnement des méthodes de mesure et des instruments mathématiques³.

La catégorie et le principe kantien de causalité cessent ainsi d'être une structure constitutive de tout entendement fini, pour désigner la *coupure épistémologique* que marque le *moment galiléen* dans l'histoire de la raison physicienne : car c'est avec Galilée qu'est posée la causalité comme catégorie *a priori* et universelle. Bien qu'elle désigne toujours l'antériorité logique par rapport à l'expérience, l'apriorité n'a donc plus le même sens que pour Kant : que la causalité soit *a priori*, cela ne signifie plus qu'elle soit une forme conceptuelle nécessaire à la pensée d'un objet pour tout entende-

1. *Krisis*, § 9d, Hua VI, 38 : « l'idéalisation du monde d'un nouveau type, concrète, car s'exerçant sur les deux versants [sensible et formel], qui était enveloppée par l'hypothèse galiléenne, impliquait également qu'allait de soi une *causalité universelle exacte* [*die Selbstverständlichkeit einer universalen exakten Kausalität*] – causalité qui, naturellement, n'était pas à acquérir par induction à partir de l'ostension de causalités singulières, mais qui précédait et servait de guide à toutes les inductions de causalités singulières » (trad. fr., 46). Cf. également § 9h, Hua VI, 53 (trad. fr., 61).

2. *Krisis*, § 9d, Hua VI, 39, où Husserl assimile la *praxis* théorique du physicien à l'« affaire de la physique découvriante [*Sache der entdeckenden Physik*] » (trad. fr., 47).

3. *Krisis*, § 9e, Hua VI, 41-42 (trad. fr., 49).

ment fini, mais que la position de son universalité objective est commandée par l'idéal téléologique de l'objectivité de la connaissance. Cependant, vu la contingence ontologique de la légalité causale, cette inductivité universelle n'a guère le statut de *fondement évident* de la connaissance physique, mais seulement celui d'*hypothèse fondamentale* qui ouvre l'horizon d'investigation nomologique de la nature¹ : puisque la nature en soi est pour la connaissance un pôle situé à l'infini, l'histoire de la science physique possède une structure d'approximation indéfinie. Si la découverte d'une loi de la nature est une confirmation de l'inductivité, ce n'en est qu'une corroboration partielle et provisoire ; en vertu de son caractère universel, celle-ci demeure le pôle d'une corroboration indéfinie et ne perd jamais son statut d'*hypothèse* idéalisante de la raison². Qui plus est, il s'agit d'une hypothèse *inconsciente de sa propre nature hypothétique*³ : la présupposition fondatrice de la démarche galiléenne apparaît à Galilée et aux physiciens post-galiléens comme une trivialité (*Selbstverständlichkeit*⁴) ; c'est pourquoi il faut en réactiver l'étrangeté (*Befremdlichkeit*), c'est-à-dire le caractère d'initiative théorique et l'étrangèreté au cadre théorique pré-galiléen (les physiciens néo-aristotéliens ou renaissants faisaient en effet place au hasard).

1. *Krisis*, §§ 9d-e, Hua VI, 37 et 41 (trad. fr., 45 et 48).

2. *Krisis*, § 9e, Hua VI, 41 : « Car, en dépit de la confirmation, l'hypothèse ne cesse de demeurer hypothèse, et ce à jamais ; la confirmation (la seule qui soit concevable pour elle) consiste en un cours infini de confirmations. Telle est l'essence propre à la science de la nature, tel est son mode d'être a priori, que d'être à l'infini hypothèse et à l'infini confirmation » (trad. fr., 48-49).

3. *Krisis*, § 9d, Hua VI, 38 : « Certes, [cette hypothèse d'inductivité universelle] n'était pas entendue par Galilée comme une hypothèse » (trad. fr., 45).

4. *Krisis*, § 9, Hua VI, 21 : « Je ne fais que décrire, sans prendre moi-même position, ce qui motive le mode de pensée galiléen et qui, pour lui, "va de soi" » (trad. fr., 28). De même au § 9c, concernant la mathématisation indirecte, qui possède ce même « caractère de chose qui va de soi [*Charakter der Selbstverständlichkeit*] » (trad. fr., 43). C'est une erreur que de traduire *Selbstverständlichkeit* par *évidence*, comme le fait le plus souvent G. Granel : l'hypothèse d'inductivité universelle n'a justement pas un caractère d'évidence, mais de présupposition théorique dont la validité demeure ininterrogée, parce qu'elle rend possible la *praxis* théorique.

DÉSONTOLOGISATION ET FONDATION
PRAGMATISTE DES CATÉGORIES

L'examen des catégories kantiennes¹ comme conditions de possibilité de la construction d'une vérité irrelative au sujet aboutit ainsi à leur *dé-subjectivation* et à leur *universalisation*. Disparaît désormais toute possibilité de confusion entre l'innéité et l'apriorité, puisque ces catégories ne sont plus constitutives d'une faculté humaine pré-constituée, mais doivent être nécessairement admises comme *vecteurs épistémiques de l'idéal de validité omni-subjective*.

Mais cette universalisation doit être doublement tempérée.

En premier lieu, si les catégories possèdent une fonction objectivante inconditionnée, c'est uniquement au regard de la nature idéalisée, et non de la nature perceptive : la nature exacte, écrite en langage mathématique, n'est vis-à-vis de celle-ci qu'un vêtement d'idées ou de symboles (*Ideenkleid, Kleid der Symbole*) édifié par la méthode idéalisante qui produit l'exactitude et la nomologie *a priori*². Aussi les catégories de la raison physicienne ont-elles une fonction ambivalente, à la fois de *découverte* (*Entdeckung*) et de *recouvrement* (*Verdeckung*)³ : par l'exactification, le physicien galiléen découvre un objet intentionnel de degré supérieur, tout en recouvrant l'objet intentionnel de degré inférieur, anexact et intuitif, sur lequel il se fonde. Aussi les catégories ne possèdent-elles d'universalité qu'au prix de leur *désontologisation* : la vérité du physicien n'est pas l'existence en soi d'une nature transcendante, possédant ses déterminités indépendamment de

1. Nous faisons volontairement abstraction des catégories de la modalité : en effet seul importe ici le concept de nécessité, qui désigne uniquement celle du cours des phénomènes et des lois de la nature ; or cela nous reconduirait au statut de la causalité comme forme *nécessaire* de la nature connaissable en soi.

2. *Krisis*, § 9h, Hua VI, 51-52 (trad. fr., 59-60).

3. *Krisis*, § 9h, Hua VI, 53 : « Galilée, qui découvre [...] la physique, et corrélativement la nature au sens de la physique, est un *génie* à la fois *dé-couvrant* et *recouvrant* [*ein entdeckender und verdeckender Genius*] » (trad. fr., 61).

tout acte de la raison physicienne, mais a seulement le sens d'une construction méthodique et symbolique ajustée à la nature perceptive. L'être vrai se réduit donc à une construction méthodique, et les catégories, aux éléments essentiels de cette dernière¹.

En second lieu, le fondement génétique des catégories scientifiques réside dans une *téléologie pragmatiste* reductible à un *pragmatisme vital*. Toute activité idéalisante croissant « à partir de la vie pré-scientifique et de son monde environnant »², son sens *téléologique* se confond avec son sens *originnaire*, c'est-à-dire le sens propre à la *praxis* pré-scientifique dont elle est issue. Ainsi l'induction physicienne – qui découvre les lois de la nature en les posant comme hypothèses qu'il s'agit ensuite de corroborer par l'expérimentation – n'est-elle que la forme idéalisée d'une structure noétique déjà présente dans la vie pré-scientifique : « une *anticipation* étendue à l'infini »³. Aussi la construction de systèmes symboliques et opératoires (la « mathématique innée »⁴) est-elle subordonnée à la connaissance des lois de la nature (la mathématique appliquée), et celle-ci, à l'anticipation de processus sensibles du monde de l'intuition. La construction d'une « symbolique éloignée de l'intuition » (*anschauungsferne Symbolik*)⁵ ne possède qu'un sens hétéronome : celui d'un instrument méthodique destiné à accroître la précision de l'anticipation perceptive et la domination technique de l'homme sur la nature ; la domination de systèmes formels par la pure pensée n'est que l'humble servante des buts de la *praxis* vitale, dont elle est issue et à laquelle

1. Cf. la célèbre formule du § 9h (Hua VI, 52) : « C'est le vêtement d'idées qui fait que nous prenons pour de l'être vrai ce qui est une *méthode* » (trad. fr., 60).

2. *Krisis*, § 9h, Hua VI, 50 (trad. fr., 58).

3. *Krisis*, § 9h, Hua VI, 51 (trad. fr., 59). Dans la mesure où toute objectivité mondaine est une transcendance dont la visée vise toujours infiniment plus que ce qu'elle intuitionne, la vie perceptive se caractérise par la survisée (*Mebrmeinung*), la possession préalable (*Vor-haben*) ou prévisée (*Vormeinung*) (*Krisis*, § 9h, Hua VI, 51, trad. fr., 59), c'est-à-dire l'orientation intentionnelle sur un sens objectal excédentaire, qui n'est pas immédiatement donnable ; entre cette anticipation pré-scientifique propre à la perception et l'induction physicienne qui anticipe des lois causales de la nature, il n'y a qu'une différence de degré. La seconde résulte d'une *infinitisation* de la première, puisque toute détermination de loi causale repose sur l'hypothèse d'une causalité universelle ; et, alors que la première est dépourvue de technicité (*kunstlos*), la seconde est effectuée avec méthode, grâce à un ensemble d'instruments techniques de calcul et d'expérimentation.

4. *Krisis*, § 9i, Hua VI, 55 (trad. fr., 64).

5. *Krisis*, § 9, Hua VI, 21 (trad. fr., 28).

elle reconduit¹. La déduction téléologique des catégories reconduit ainsi à des thèses proches de Nietzsche, de Bergson et de la *Lebensphilosophie* : la construction physicienne d'un monde vrai est une *poiésis* idéalisante qui n'a pas sa finalité en elle-même, mais seulement une destination instrumentale au service de la vie ; la désontologisation des catégories de la raison scientifique va de pair avec l'*bétéronomie de la theoria idéalisante*. Celle-ci est cependant la garantie la plus sûre de l'universalité subjective des catégories : si l'idéalisation physicienne n'est que le prolongement instrumental des anticipations propres à toute vie perceptive, les structures qui lui sont nécessaires doivent appartenir à toute vie perceptive en général.

1. Ainsi CAVAILLÈS, dans l'ultime écrit *Sur la logique et la théorie de la science*, caractérisait-il la doctrine husserlienne de la connaissance physicienne : « la physique mathématique ne représente qu'une promotion technique par rapport à la perception sensible » (p. 66, *O. C.*, 548).

CONCLUSION

PAR-DELÀ LA RÉVOLUTION COPERNICIENNE

« *Vielmehr ist der Mensch der vom Seiende Angeschaut.* »

Heidegger, *Holzwege*,
« Die Zeit des Weltbildes »

Quelles conclusions tirer de ces analyses ? En quel sens exact avons-nous mis en évidence un geste anti-copernicien dans la phénoménologie transcendante ? Ce geste méthodique conduit-il nécessairement à une thèse métaphysique anti-copernicienne, à savoir une contre-révolution ptolémaïque assimilable à un réalisme ?

RADICALISATION DU RENVERSEMENT COPERNICIEN

Aller au-delà du renversement copernicien ne saurait consister à l'inverser à son tour, pour revenir au réalisme propre à l'attitude naturelle et admettre à nouveau l'être en soi des objets. Au contraire, la révolution

copernicienne à laquelle procède Kant, qui consiste à poser que les objets connaissants se règlent sur la connaissance – c'est-à-dire que les structures de l'objet connaissable se règlent, ou bien sur les structures *a priori* de la subjectivité finie (interprétation heideggérienne), ou bien sur les exigences subjectives de validité objective de la connaissance (interprétation marbourgeoise) –, consiste pour Husserl en une «révolution du mode de pensée philosophique» en laquelle réside la «gloire éternelle» de Kant¹. En toute rigueur, c'est là l'équivalent kantien de la réduction phénoménologique, dans la mesure où l'on cesse ainsi de penser la subjectivité comme située en un monde d'objets, en mettant en suspens la validité transcendante de ces derniers, pour dégager les phénomènes purs comme formant une sphère de données absolues ; le renversement copernicien est donc ici interprété comme une conversion du regard depuis le domaine de l'objectivité mondaine pré-donnée vers la dimension de la phénoménalité pure – entendue elle-même comme une sphère de l'intériorité subjective, d'une subjectivité constituante non mondaine, origine de tout sens ontique et de toute validité ontologique, donc origine du monde et de tout étant en général. En ce sens, la révolution copernicienne se confond avec l'*ouverture de la dimension transcendante* par l'*epochè*, laquelle fonde et donne accès à une science proprement transcendante. En témoigne ce passage de la *Krisis* où Husserl fait du renversement copernicien l'origine même du mode de fondation transcendantal du savoir, par opposition à celui qui caractérise les sciences objectivistes, situées dans la naïveté ontologique de l'attitude naturelle :

l'histoire de la philosophie transcendante devrait d'abord être une histoire des tentatives toujours renouvelées pour conduire simplement à son commencement la philosophie transcendante en général [...]. Son origine est un «renversement copernicien» [*ibr Ursprung ist eine «Kopernikanische Drehung»*], c'est-à-dire une manière de se détourner par principe du mode de fondation de la science naïvement objectiviste [*prinzipielle Abwendung von der Begründungsart der naiv-objektivistischen Wissenschaft*]².

En témoigne également cet aveu fait dans la tardive lettre à Pannwitz du 14 avril 1937 où, travaillant à la *Krisis*, Husserl évoque son propre travail en ces termes :

1. *Erste Philosophie*, I, Hua VII, 240 (trad. fr., 300-301).
2. *Krisis*, § 57, Hua VI, 202 (trad. fr., 225).

Il s'agit maintenant d'achever le tout en son ultime maturité et de le rassembler en son entier. Je suis hélas fort âgé, et n'est-ce pas faire preuve d'*hybris*, dans sa soixante-dix-neuvième année, que de provoquer ainsi le destin en nourrissant de tels desseins ? Mais comment, sinon, pourrais-je trouver le repos ? [...] Le thème [des ultimes travaux en cours] est le suivant : en partant d'une critique des pseudo-évidences [*Selbstverständlichkeiten*] qui fondent les théories kantienne, mettre en lumière le problème du monde de la vie pré-scientifique et, à partir de là, dégager la motivation de la véritable « conversion copernicienne » [*Kopernikanische Wendung*], à savoir la réduction phénoménologique, qui n'a jamais été comprise¹.

Sous le titre de révolution copernicienne, il ne faut donc pas simplement entendre un geste purement méthodique d'investigation du mode de donation subjectif des étants ; mais, pour autant que cette révolution s'identifie à l'*époque* et que, loin de se réduire à une pure et simple méthode, celle-ci demeure indissociable de la thèse ontologique de l'idéalisme transcendantal², il s'agit d'une *position ontologique fondamentale* – à savoir un *idéalisme transcendantal absolu* :

tout étant *pour* la conscience est quelque chose qui se constitue *en* elle-même et, en outre, toute modalité d'être, y compris celui qui est caractérisé comme « transcendant » en quelque sens que ce soit, possède sa constitution particulière. La transcendance, sous quelque forme que ce soit, est un sens ontique [*Seinsinn*] qui se constitue *au sein de l'ego*. Tout sens concevable, tout être concevable, qu'il soit appelé immanent ou transcendant, tombe *dans* le domaine de la subjectivité transcendantale en tant que subjectivité constituant le sens et l'être³.

Par là, toute espèce d'étant, qu'il soit réel ou idéal, devient intelligible à titre de « formation » [*Gebilde*] de la subjectivité transcendantale constituée en cette effectuation [*Leistung*] [intentionnelle]⁴.

1. *Briefwechsel*, VII, 227.

2. *CM*, § 41, Hua I, 119 : « Seul celui qui se méprend sur le sens le plus profond de la méthode intentionnelle ou sur celui de la réduction transcendantale, voire des deux, peut vouloir scinder la phénoménologie et l'idéalisme transcendantal » (trad. fr., 89).

3. *CM*, § 41, Hua I, 116-117 (trad. fr., 132, nous soulignons). Nous rectifions la traduction de Launay, qui donne « caractère d'être » pour *Seinsinn* : le *Seinsinn* n'est ni une propriété particulière de l'étant, ni une manière d'être particulière, ni le simple fait d'être, mais désigne la catégorie d'objets à laquelle appartient un étant quelconque (chose matérielle, ustensile, être animé, personne, idéalité...) ou, à la limite, l'essence singulière de l'objet – et ce par distinction d'avec la validité ontologique (*Seinsgeltung*), qui désigne le mode de validité propre à l'objet atteint : le fait d'être véritablement étant, certain, douteux, etc.

4. *CM*, § 41, Hua I, 116-117 (trad. fr., 133).

Le nom même de révolution copernicienne traduit par conséquent une opposition radicale à tout réalisme ontologique, c'est-à-dire à la thèse de l'être en soi ou indépendance des étants vis-à-vis de la conscience, substrats ontologiques absolus – ab-solus, car affranchis de toute relativité au sujet. Cette opposition conduit, à l'inverse, à poser la thèse de la *réductibilité de tout étant à un ob-jet* (*Gegen-stand*) pour la conscience absolue. Ob-jet : le terme implique l'idée de constance ou de permanence de l'étant dans le temps (*stans*), mais aussi et surtout le fait de n'être que face à..., vis-à-vis de... ou pour la conscience (*gegen*¹) – c'est-à-dire l'op-position, voire la relativité. Que l'étant ne soit qu'objet, cela signifie qu'il est réductible à du sens intentionnel posé dans une donation de sens par la conscience, et validé en ses actes d'évidence².

En ce sens, la fondation husserlienne d'une science de la dimension transcendante ne saurait signifier une réfutation de la révolution copernicienne de Kant, mais en constitue au contraire la *radicalisation*. Tâchons de le comprendre.

Pour Kant, la méthode du renversement copernicien présentée dans la seconde préface à la *Critique* vise à élucider le sens et les structures de l'objectualité connaissable pour nous hommes – c'est-à-dire pour la subjectivité finie ou réceptive –, en montrant leur corrélation avec certaines structures formelles et *a priori* invariantes du sujet connaissant. Dès lors, son domaine d'application se limite aux objets tels qu'ils apparaissent à nous hommes, laissant hors jeu les choses telles qu'elles sont en elles-mêmes³ : à ces dernières demeurent inapplicables aussi bien les formes *a priori* de la sensibilité (espace et temps) que les catégories de l'entendement (pour

1. *Gegen* vient du vieil haut allemand *gagan* qui signifie contre, à l'encontre de... Le terme *gaganstentida* avait le sens d'*obstacula*. Cf. Johann Christoph ADELUNG, *Versuch eines vollständigen grammatisch-kritischen Wörterbuches der hochdeutschen Mundart* [Essai de dictionnaire grammatico-critique complet du haut allemand], Leipzig, Breitkopf, 1774-1786, s. v. «*gegen*», «*Gegenstand*», et Jacob et Wilhelm GRIMM, *Deutsches Wörterbuch*, Leipzig, Hirzel, 1854, repr. München, Deutscher Taschenbuch, 1984, s. v. «*gegen*», «*Gegenstand*».

2. Cf. *Ideen...* I, § 55, Hua III/1, 120 : «*Toutes les unités réales sont des "unités de sens" [Einheiten des Sinnes]. Des unités de sens présupposent une conscience donatrice de sens qui, de son côté, est absolue et ne doit pas elle-même son être à une donation de sens*» (trad. fr., 183).

3. *KrV*, A 42/B 59 : «*De ces objets, nous ne connaissons rien que la manière dont nous les percevons, manière qui nous est propre et peut fort bien ne pas appartenir nécessairement à tout être, bien qu'elle appartienne nécessairement à tout homme [nicht notwendig jedem Wesen, obzwar jedem Menschen]*» (trad. fr. DM, 107, AR, 133-134). Cf. A 27/B 43 (trad. fr. DM, 95, AR, 124), A 45/B 62 : «*qui vaut pour tout sens humain en général [für jeden menschlichen Sinn überhaupt]*» (trad. fr. DM, 109, AR, 135).

l'essentiel, la mathématisabilité, la substantialité et la causalité). *Le champ d'application de la révolution copernicienne se limite par conséquent à la finitude*, vu qu'elle ne concerne que la corrélation entre les structures *a priori* de l'objet apparaissant et les structures formelles de la subjectivité finie. Et cela permet de la caractériser par une double exclusion : du côté de l'objet, elle laisse hors jeu les choses telles qu'elles sont en elles-mêmes et, du côté du connaissant, Dieu comme étant suprême et connaissance infinie.

Avec Husserl advient un *double geste de neutralisation*. D'une part, une neutralisation de la *différence entre subjectivité finie et infinie* (réceptive et créatrice), qui revient à supprimer le concept même de finitude ou à en abolir le sens en frappant d'inanité son contraire ; d'autre part, de la *différence entre phénomène et chose en soi*, ob-jet apparaissant et chose en elle-même. Là où Heidegger reconstruisait la pensée kantienne à partir de l'opposition entre finitude et infinité, reconduite à la partition entre sujet réceptif et absolument producteur vis-à-vis des étants¹, Husserl *déconstruit l'idée même de subjectivité finie* : les choses, en fonction de leur appartenance à une catégorie spécifique, prescrivent à tout sujet concevable (Dieu, ange ou homme) un mode de donation déterminé, c'est-à-dire une manière particulière d'apparaître ou de se laisser connaître. Ainsi Dieu lui-même devrait-il percevoir une mélodie dans la durée, une chose spatiale par esquisses perspectives ou une personne par transgression intentionnelle des apparences extérieures : ce sont là des lois d'essence noético-noématiques absolument invariables prescrites par l'*eidōs* de l'objet considéré, et ce quelle que soit l'essence du sujet auquel apparaît un tel objet². Le point de départ de la pensée transcen-

1. *Kant und das Problem der Metaphysik*, §§ 4-5, GA 3, [20-35] (trad. fr., 82-95).

2. Cf. l'énoncé paradigmatique des *Ideen*... I, § 44, Hua III/1, 92 : « *De cette façon, le fait d'être imparfait en infinitum appartient à l'essence insuppressible de la corrélation entre chose et perception de chose.* [...] Par principe, il demeure toujours un horizon d'indétermination déterminable, aussi loin que nous progressions dans l'expérience [...] À cela nul Dieu ne peut changer quoi que ce soit, pas plus qu'au fait que $2+2 = 4$ ou qu'à la subsistance de n'importe quelle vérité eidétique » (trad. fr., 142). Cf. *Erste Philosophie*, I, Hua VII, 363 : « Ces lois d'essence, Dieu ne peut les créer. » C'est précisément ce que soulignait LEVINAS dans « Réflexions sur la "technique" phénoménologique », article repris dans la 2^e édition d'*En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* (Paris, Vrin, 1982, p. 113) : « "Même pour Dieu", la formule est remarquable », avant de l'interpréter comme signe d'une « indépendance du fini à l'égard de l'infini » qui est « la marque d'une philosophie post-kantienne » (p. 114). Nous attribuons à cette même formule un sens résolument non kantien, voire anti-kantien.

dantale ne peut donc plus être la différence entre deux types de « subjectivité » (finie *vs* infinie), vu que toute distinction entre des essences spécifiques de subjectivité a été d'emblée neutralisée. On ne saurait par conséquent caractériser la phénoménologie (husserlienne) comme une *analytique de la finitude*, dans le droit fil de la pensée kantienne. *Subjectivité pure* : le terme ne désigne plus une catégorie spécifique de sujets dont l'essence serait à dégager par opposition à d'autres, mais seulement le domaine ontologique, la *neue Seinsdimension*¹ ouverte par la réduction phénoménologique, pourvue de lois eidétiques encore indéterminées mais à élucider par la description, la réflexion et l'idéation.

RETOURNEMENT DE L'IDÉE MÉTHODOLOGIQUE
DE RENVERSEMENT COPERNICIEN

À partir de là s'opère un retournement fondamental de l'Idée méthodologique de révolution copernicienne, dont il nous revient de mesurer la portée ontologique. Au niveau de la méthode, il faut en effet substituer la *description* et la *réflexion* pures à la *construction*. Husserl s'oppose ici tant à l'interprétation néo-kantienne de Kant qu'aux exigences méthodiques prônées par les néo-kantiens – au premier chef, Rickert et Natorp – en matière d'élucidation des processus subjectifs de connaissance. Pour les néo-kantiens, le concept de sujet et les opérations de la subjectivité connaissante ne pouvaient être directement atteints et décrits par la réflexion, mais devaient être reconstruits au fil conducteur de l'Idée de validité objective de la connaissance, à savoir : que faut-il supposer comme opérations et structures noétiques nécessaires, pour que la connaissance subjective puisse avoir une validité intersubjective et omni-temporelle² ? Ainsi inter-

1. *Ideen...* I, §§ 26 et 33, Hua III/1, 55 et 67 (trad. fr., 84 et 106).

2. Cf. H. RICKERT, *Zwei Wege der Erkenntnistheorie. Transzendentalpsychologie und Transzendentallogik*, *Kant-Studien* XIV (1909), p. 169-175, not. 170 : « Pour être vraie, la pensée doit être *plus*

prété par les néo-kantiens, le sujet kantien est pour l'essentiel construit ou reconstruit, sans qu'il possède d'effectivité et sans que les structures noétiques en puissent être jamais données dans une évidence directe : le fil conducteur de l'élucidation transcendantale ou de la révolution copernicienne demeure l'idéal d'*Objektivität*, c'est-à-dire de validité objective (nécessaire pour quiconque et en tout temps) de la connaissance scientifique ; toute présupposition de structures données du sujet constituerait une retombée dans le psychologisme¹.

A contrario, l'impératif méthodique de la phénoménologie reconduit à l'exigence de phénoménalité, y compris s'agissant du sujet transcendantal² : ce dernier ne doit pas être reconstruit depuis les exigences inhérentes à l'idéal scientifique d'objectivité, mais doit être élucidé descriptivement, grâce à la réflexion transcendantale qui en appréhende directement les structures noétiques et le style d'actes. La reconstruction néo-kantienne du sujet idéal d'une connaissance douée de validité objective possède pour Husserl un seul et unique domaine de légitimité : celui de la mise en évidence des catégories de l'entendement ou de la raison *scientifique* ; c'est dans ce seul champ qu'il est

qu'un processus psychique, donc doit contenir *quelque chose qui n'est plus lui-même de l'ordre de la simple pensée* » (trad. fr. d'À. Dewalque, *Les deux voies de la théorie de la connaissance*, Paris, Vrin, 2006, p. 111-116, ici 112), et « Der Begriff der Philosophie », *Logos*, I (1910-1911), p. 3-36 (trad. fr. de J. Farges in *Le système des valeurs et autres articles*, Paris, Vrin, 2007, p. 51-90). P. NATORP, *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode. Erstes Buch. Objekt und Methode der Psychologie*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1912, chap. VIII, p. 189-213 (trad. fr. d'E. Dufour et J. Servois, *Psychologie générale selon la méthode critique*, Paris, Vrin, 2007, p. 219-243), et « Objektive und subjektive Begründung der Erkenntnis », *Phil. Monatshefte*, 1887, p. 139 sq. (trad. fr. d'I. Thomas-Fogiel in *Néokantismes et théorie de la connaissance*, Paris, Vrin, 2000, p. 117 sq.).

1. H. COHEN, *Kants Theorie der Erfahrung*, Einleitung, sect. 12, [93] et [108] : « Le problème de Kant est donc avant tout l'examen et la caractérisation de la valeur de connaissance et du fondement de certitude de la science newtonienne », « [...] la méthode transcendantale, dont le principe et la norme résident dans cette simple Idée : de tels éléments [relevant de l'*a priori* métaphysique] de la conscience sont des éléments de la conscience connaissante, nécessaires et suffisants pour fonder et consolider le fait de la science » (trad. fr., 113 et 123). NATORP, *Allgemeine Psychologie*, VIII, § 13, p. 213 : « Nous pouvons reconnaître l'idéalisme de Kant comme étant un idéalisme "critique", "transcendantal" – et non un idéalisme psychologique. Un tel idéalisme ne serait donc cependant plus un idéalisme "subjectif", il aurait plutôt la prétention de s'appeler idéalisme "objectif" » (trad. fr., 242).

2. Cf. la formule lapidaire d'*Erste Philosophie*, I, Hua VII, 373 : « Dans une philosophie transcendantale, tout est transcendantal », ce qui signifie que toute détermination (y compris du sujet transcendantal) doit être acquise dans une orientation réflexive sur la conscience pure et ses actes.

légitime d'opérer une *déduction téléologique* des catégories de l'entendement au fil conducteur de l'Idée programmatique (ou de l'idéal régulateur) de validité objective¹. Le Kant des néo-kantiens, dépouillé de tout présupposé psychologue (celui de formes *a priori* de la sensibilité et d'idées innées), retrouve par conséquent une validité, mais uniquement dans le cadre limité que constitue la construction de ce sujet idéal et impersonnel qu'est l'entendement scientifique, avec les formes de rationalité qui lui appartiennent ; pour le reste, la construction doit laisser place à la *réflexion*, qui est le mode d'accès par essence prescrit à tout ce qui relève de la sphère d'immanence réelle.

Mais le renversement méthodologique de la révolution copernicienne peut cependant s'entendre en un second sens plus fondamental, dont il faudra interroger la portée ontologique. S'agissant non plus du sujet de la *connaissance* scientifique et de l'objet qu'elle connaît, mais de celui de l'*expérience*² en ses structures les plus générales et de l'objet apparaissant qui lui est corrélatif – donc de la problématique du Kant heideggérien, et non plus néo-kantien –, Husserl émet une critique fondamentale relative à une double présupposition kantienne.

D'une part, malgré la critique kantienne des Paralogismes de la psychologie rationnelle, censée mettre hors jeu toute substantialité du Je transcendantal en interdisant toute application des catégories à son concept, Husserl tend à dénoncer chez Kant le présupposé d'un *paradigme mondain caché du sujet transcendantal* : l'unité et la permanence de ce sujet seraient pensées sur le modèle de l'unité de toute chose mondaine – à savoir comme du *substantiel*, pôle ou substrat de facultés et de structures permanentes³. De là résulte, si

1. Cf. le chapitre VIII.

2. Nous prenons ici le concept d'expérience au sens général de la donation d'un objet, et non dans le sens technique kantien de la relation valide à l'objet et de la détermination valide en tout temps et pour tout sujet fini.

3. Le concept du substantiel désigne le pur x indéterminé comme pôle vide de rattachement de tous les prédicats ; en assimilant le sujet de l'aperception à un sujet transcendantal, Kant l'identifie au *substantiale*. Cf. *Fortschritte der Metaphysik*, Ak. XX, 270 (trad. fr. de L. Guillemit, *Les progrès de la métaphysique...*, p. 23), *KrV*, Syst. der kosmologischen Ideen, A 414/B 441 (trad. fr. DM, 382, AR, 422). On notera, sur ce point, la convergence avec l'interprétation heideggérienne, Heidegger écrivant au § 13b des *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie* que s'agissant de la subjectivité, « Kant s'en tient, pour le principe, à la détermination cartésienne. [...] le Je, l'*ego* est pour lui, comme pour Descartes, une *res cogitans* – une *res*, un *quelque chose* qui pense » (trad. fr., 154).

l'on veut penser adéquatement l'unité de l'aperception transcendantale, la nécessité de déconstruire cette substantialisation ou mondanisation paradigmatique de l'instance transcendantale, en la soustrayant à toute conceptualité ancrée dans la sphère mondaine : l'unité et la permanence de l'*ego* pur échappent à toute représentation d'un substrat constant de dispositions ou de facultés. C'est la thèse fameuse de l'*indescriptibilité de l'ego pur*, qui est *ego* pur et rien de plus¹ : étant le point-source de toute temporalisation, il n'est en effet rien de constant *dans* le temps (d'intra-temporel) et ne saurait donc être un substrat permanent de propriétés ; son concept étant ainsi soustrait au paradigme de tout étant mondain, il doit être pensé comme *Urstand* (proto-stant), par opposition à tout *Gegen-stand* (ob-jet, ob-stant) intramondain – étant qui est au fondement de son auto-position absolue, en même temps qu'origine absolue du sens ontique et de la validité ontologique de tout étant mondain. Quant à l'unité de l'aperception, elle doit être non plus démontrée discursivement et régressivement, comme condition de possibilité de toute connaissance valide de la nature, mais atteinte intuitivement par la réflexion transcendantale², à titre de potentialité d'actualisation de tout vécu intérieur à un même flux temporel ; loin de la substantialité ontique propre à la chose mondaine autant que de la pure fonctionnalité propre au sujet logique, la notion d'*ego* désigne la *coextensivité du pouvoir-rendre-évident à la totalité des vécus appartenant à un même flux immanent*³ – c'est-à-dire l'effectivité d'un comportement découvrant étendu à la totalité de ce flux immanent. C'est pourquoi, si cette conception husserlienne du « je pense » s'oppose radicalement à l'interprétation marbourgeoise de Kant, elle n'est en revanche guère éloignée de l'interprétation heideggerienne, pour laquelle la permanence du Je est pensée à partir du mode d'être qui lui appartient en propre – le *comportement* entendu comme faculté auto-créatrice⁴.

1. *Ideen...* I, § 80, Hua III/1, 179 : *reines Ich und nichts weiter* (trad. fr., 271).

2. *Krisis*, § 30, Hua VI, 117 (trad. fr., 131-132).

3. *Ideen...* I, § 57, Hua III/1, 123 (trad. fr., 190).

4. Aussi avons-nous analysé, au chap. I, l'exégèse heideggerienne de l'aperception transcendantale en termes de pouvoir et de comportement, afin de la mettre à l'unisson des principes husserliens – notamment de l'exigence de penser l'identité de l'instance transcendantale et ses opérations logiques autrement que sur le modèle de la chose et de ses propriétés. Le Kant de Heidegger est un Kant soumis à une purification phénoménologique, et par là soustrait aux critiques husserliennes de psychologisme et de constructivisme.

Simplement, cette capacité de réactivation ou de reconduction de tout vécu à l'évidence actuelle n'est-elle pas elle-même le fruit d'une idéalisation subreptice ? L'accessibilité de tout vécu d'un même flux au pouvoir égoïque de rendre évident ne relève-t-elle pas d'un idéal-type constructif, d'un pré-supposé idéalisant ou d'une fiction méthodologique, plutôt que d'une possibilité effective ? Dès lors, le caractère intuitif du sujet ainsi atteint n'est-il pas une illusion de transparence qui se heurte à l'opacité des vécus non mémorables ? Et surtout, pourquoi continuer à appeler *sujet* ou *ego* ce qui semble se réduire à un pur et simple *champ de conscience*¹ – c'est-à-dire un champ de vécus purs ou immanents accessibles au regard, sans que l'on puisse saisir un sujet qui serait à la fois l'agent de ce regard et le substrat des multiples vécus ? Afin de désubstantialiser radicalement la dimension transcendante, ne doit-on pas – comme le fait Sartre dans *La transcendance de l'ego* – dégager le champ de conscience comme un domaine de données immanentes pré-personnelles, voire infra-égoïques, donc « concevoir des consciences absolument impersonnelles »² et antérieures à la présence d'un *ego* transcendant ? L'unité du flux n'est plus alors celle d'un ensemble de vécus accessibles ou coextensifs à ma capacité de rendre évident, mais celle d'un domaine de présence actuelle et potentielle, d'un simple champ de *Bewusstheiten* (données conscientes).

Une plurivocité essentielle affecte en effet le concept de *conscience*, qui peut désigner trois choses : ou bien *la* conscience (au singulier) comme ensemble des vécus transparents à la prise de conscience par un *ego* (donc une notion strictement coextensive à celle de l'*ego*), que l'on peut opposer à l'inconscient du même *ego* ; ou bien chaque perception interne de vécu absolument immanent, de pair avec l'être-donné du vécu qui lui est corrélatif (*Bewusstheit* que Husserl décrit à partir de 1907 comme incluse dans la sphère d'immanence réelle) ; enfin, toute conscience intentionnelle d'objet, avec le mode de donation spécifique de l'objet qui lui appartient (*Bewusstheit* d'un objet transcendant, non inclus dans l'acte perceptif ou, par exten-

1. C'est à dessein que nous reprenons l'expression d'A. GURWITSCH, qui apparaissait dans le titre de son ouvrage *Théorie du champ de la conscience*.

2. SARTRE, *La transcendance de l'ego. Esquisse d'une description phénoménologique* (1934), Paris, Vrin, 1965, puis 1981², p. 19 *sq.*

sion, dans le flux total des vécus¹). Or, par opposition au premier, non seulement les deux derniers concepts de conscience n'impliquent aucune substantialité, mais encore ils n'enveloppent aucun rapport nécessaire à un pôle égoïque fonctionnel et constant dont l'activité réflexive et intentionnelle serait coextensive à tous les vécus et objets donnés ; à cette substantialité et cette identité fonctionnelle se substitue la notion d'un champ de *Bewußtheiten* anonymes, non redoublé réflexivement par un *ego* situé en arrière de tout être-conscient et qui en constituerait la structure.

D'autre part, à partir de là peut se déployer la critique husserlienne du psychologisme et de l'anthropologisme implicitement contenus dans un certain sens de la révolution copernicienne. En effet, affirmer que ce n'est pas le sujet connaissant qui se règle sur l'objet à connaître (*adaequatio intellectus ad rem*), mais l'inverse (*adaequatio rei ad intellectum*), cela revient pour Husserl à poser que les structures *a priori* de l'objet accessible (le phénomène) sont fondées sur les structures invariantes de tout sujet fini. Certes, il s'agit là précisément de l'interprétation psychologue inlassablement combattue par Hermann Cohen, puis à sa suite par l'ensemble des néo-kantiens – mais cependant au prix d'une limitation de la problématique spéculative de Kant à la seule fondation de la possibilité de la connaissance scientifique. Pour autant que l'on prend en vue non plus les seules structures *a priori* de l'objet *scientifiquement connaissable*, mais celles de l'objet *apparaissant* – c'est-à-dire, en langage kantien, l'objet de perception plutôt que d'expérience –, de telles structures trouvent bien leur *ratio essendi* dans les invariants anthropologiques de tout sujet fini (espace, temps, catégories), dont Kant reconnaît lui-même l'impossibilité de rendre raison :

quant à cette propriété de notre entendement, de n'arriver à l'unité de l'aperception qu'au moyen de catégories, et précisément de catégories de cette espèce et de ce nombre [*nur vermittelt der Kategorien und nur durch gerade diese Art und Zahl derselben*], on n'en peut guère plus donner de raison que du fait que nous ayons précisément ces fonctions du jugement et non d'autres [*gerade diese und keine anderen Funktionen zu urteilen*], ou du fait que le temps et l'espace soient les uniques formes de notre intuition possible².

1. *Log. Untersuchungen*, V. Unt., Hua XIX/1, 356 (trad. fr., *RL*, II/2, 145).

2. KANT, *KrV*, Transz. Deduktion, § 21, B 145-146 (trad. fr. DM, 168, AR, 206).

De même déclare-t-il dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs* que, les lois morales ayant une validité pour tout être raisonnable en général et non seulement pour l'homme, il est nécessaire en philosophie pratique de s'abstenir ici toutefois, *quoique la philosophie spéculative le permette et qu'elle le trouve même parfois nécessaire*, de faire dépendre les principes de la nature particulière de la raison humaine¹.

Aussi demeure-t-il chez Kant, dans le seul cadre de la philosophie spéculative, une *anthropologisation de l'instance transcendantale*, sous forme de référence à une nature humaine constituée de facultés déterminées elles-mêmes pourvues de structures formelles déterminées, et données comme un *Faktum* dont il est impossible de rendre raison.

Faisons à ce propos deux remarques.

Premièrement, pour être un héritage de la tradition, cette notion d'un «sujet transcendantal» entendu comme agent de la connaissance doué de facultés et de structures *a priori* ne correspond guère au concept strict de sujet transcendantal, tel qu'il apparaît dans la *Critique*. C'est dans l'introduction aux Paralogismes de la raison pure qu'intervient le terme : comme fondement des prétendues connaissances de la raison pure relativement à la nature de notre être pensant, écrit Kant, nous ne trouvons que la représentation *Je*, représentation vide de contenu qui ne constitue pas un concept, mais la «simple conscience accompagnant tous les concepts», avant d'ajouter que par ce *Je*, cet *Il* ou ce *Cela* (la chose) qui pense, on ne se représente rien de plus qu'un sujet transcendantal des pensées [*ein transzendentes Subjekt der Gedanken*] = x, lequel n'est connu que par les pensées, qui sont ses prédicats²,

1. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Ak. IV, 411-412 (trad. fr. V. Delbos, Paris, Delagrave, 1907, p. 120; trad. A. Renaut, Paris, Flammarion, «GF», 1994, p. 85, nous soulignons). Dans la sphère pratique au contraire, la mise en évidence de principes *a priori* de la moralité demeure radicalement indépendante de tout présupposé anthropologiste, c'est-à-dire de toute référence à la nature humaine. Cf. *Kritik der praktischen Vernunft*, Vorrede, [15] : «sans aucune référence à la nature humaine [*vollständig ohne Beziehung auf die menschliche Natur*]» (trad. fr. de P. Picavet, Paris, PUF, 1943, 8^e éd., 1983, p. 6), et Grundsätzen der praktischen Vernunft, § 7, Anm., [57] : «[Ce principe de la moralité] ne se limite donc pas simplement aux hommes [*schränkt sich also nicht bloß auf Menschen ein*], mais s'étend à tous les êtres finis qui ont à la fois raison et volonté» (trad. fr., p. 32).

2. *KrV*, Transz. Dialektik, Paralogismen, A 346/B 404 (trad. fr. DM, 356, AR, 363). De même A 355 : «le sujet de l'inhérence n'est désigné, par le Je attaché à la pensée, que de manière transcendantale, sans qu'on en remarque la moindre propriété, ou en général qu'on en connaisse

et ne saurait être pensé isolément, comme possédant, à côté de ses accidents (les pensées successives), un fonds eidétique de prédicats constants qui en constituerait la nature invariable. La première section de l'Antinomie de la raison pure fournit à cet égard un éclaircissement essentiel. Voulant justifier le fait que, parmi les catégories de la relation, celle de substance ne donne lieu à aucune Idée transcendantale cosmologique, Kant explique que toute Idée cosmologique est assimilable à l'Idée de l'inconditionné dans la série des phénomènes ; or, par opposition à cette relation sérielle ou ordonnée, le concept du *substantiale* ne fournit aucune représentation de série phénoménale, puisqu'il se réduit au

concept de l'objet en général, lequel subsiste pour autant que l'on ne pense en lui que le sujet transcendantal, indépendamment de tous ses prédicats¹.

C'est dire que la notion de *sujet transcendantal* équivaut strictement à celle d'*objet transcendantal*, d'un objet en général pensé comme un pur et simple x indéterminé dont on a évacué tous les prédicats ; l'une des applications particulières de cette notion universelle d'objet transcendantal réside dans la désignation du *Je*, lequel se réduit alors à une représentation totalement vide de contenu. À ce titre, le sujet transcendantal kantien ne saurait désigner aucune représentation d'une nature humaine renvoyant à un fonds eidétique ou un ensemble d'invariants anthropologiques : ce n'est que la représentation vide d'un Je singulier, support de toutes ses pensées – *ego* pur, et rien de plus !

Deuxièmement, nous avons tenté de déconstruire ce présupposé anthropologiste dans la doctrine kantienne, en interrogeant la possibilité de réduire toute présupposition des facultés et structures *a priori* comme entités pré-données, et de reconduire la pluralité de ces facultés à une diversité d'*usages* d'un même pouvoir fondamental. Loin qu'il s'agisse là d'une tentative singulière et déconnectée de l'histoire des interprétations du kantisme, il nous a, au contraire, semblé qu'au-delà de leurs différences de fond, les interprétations néo-kantienne et heideggérienne de Kant concordent sur

ou qu'on en sache quelque chose. Il signifie un quelque chose en général (sujet transcendantal) » (trad. fr. DM, 740, AR, 368).

1. *KrV*, Syst. der kosmologischen Ideen, A 414/B 441 (trad. fr. DM, 382, AR, 422).

un projet commun : celui de réduire toute présupposition de facticité anthropologique, en reconduisant la diversité des facultés et formes *a priori* à une unique source fondamentale – la divergence résidant seulement dans l'identification de cette faculté primitive : l'entendement chez Cohen, l'imagination transcendante chez Heidegger. Cependant, bien que l'exigence de réduction la plus poussée possible des entités (facultés en psychologie, forces en physique, éléments en chimie...) constitue un idéal régulateur de la raison, elle peut se heurter *de facto* à une limite absolue en deçà de laquelle il est impossible de régresser. Ainsi Kant reconnaît-il dans les *Metaphysische Anfangsgründe* l'impossibilité de parvenir à une plus grande intelligibilité des forces fondamentales d'attraction et de répulsion, pour la raison précise qu'étant fondamentales, elles ne sauraient être dérivées d'autre chose¹ ; de même, si les facultés (sensibilité et entendement) forment une partition fondamentale, et si les formes de la sensibilité sont des formes originaires et les catégories, des concepts-souches (*Stammbegriffe*) de l'entendement, il est impossible de régresser en deçà de telles facultés et structures *a priori* pour les dériver d'autre chose ; on doit alors nécessairement admettre leur *facticité originarie*. C'est pourquoi Husserl paraît fondé à énoncer l'alternative brutale : ou l'on prend les facultés de connaissance (*Erkenntnisvermögen*) pour de simples *façons de parler*, et l'on rend inintelligibles les exposés kantien ; ou bien on les considère comme de véritables facultés humaines, constitutives d'une nature humaine invariante, et l'on glisse irrémédiablement vers l'anthropologisme².

Aussi est-il nécessaire de désanthropologiser l'*ego* pur, l'instance transcendante posée au fondement de la constitution : c'est à cette instance, et non seulement à tout étant intra-mondain, qu'il faut appliquer dans toute sa radicalité l'*épochè*, et ce en mettant hors circuit toute pré-constitution du sujet ou toute nature humaine – *schalten wir alle Vermögen aus*³ ! Il ne s'agit pas de mettre entre parenthèses l'*ego* pur, dans la mesure où ce dernier échappe à la réduction puisqu'il accompagne toutes les représentations, constitue une co-présence nécessaire à tout vécu et doit être pensé comme

1. *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, Ak. IV, 513 (trad. fr., 77-78).

2. *Erste Philosophie*, I, Hua VII, 401-402.

3. *Erste Philosophie*, I, Hua VII, 387.

une « transcendance dans l'immanence », à savoir un pôle constant et indéfiniment coextensif à la totalité des vécus donnables en un même flux¹. Mais il s'agit d'en préserver le concept de toute contamination par le paradigme de la chose mondaine, en évitant de le poser comme substrat doué d'un fonds eidétique constant, à l'instar de tout objet individuel². Si l'on maintient alors dans toute sa radicalité l'exigence d'absence de présupposition, il faut en particulier évacuer toute présupposition de facultés constitutives d'une nature du sujet transcendantal. Or c'est précisément cette dernière exigence qui implique l'*inversion méthodique du geste de renversement copernicien* : le décryptage des actes noétiques, des structures de la réceptivité et de l'activité subjective doit s'effectuer au fil conducteur des types d'objets accessibles au sujet. Chaque catégorie d'objets (tempo-objet, objet spatial, chose matérielle, être animé, personne, société, idéalité...) prescrit au sujet la légalité de ses modes d'apparition, ainsi que le style des actes subjectifs nécessaires à l'effectivité de son apparaître. Relativement au sujet transcendantal *concret*, on a là l'équivalent du renversement méthodique qu'avaient accompli les néo-kantiens (notamment Rickert), mais pour le seul sujet de la connaissance scientifique : à savoir que tout type d'objet prescrit au sujet transcendantal une structure régulatrice, de sorte que le *concept complet de sujet transcendantal* enveloppe en droit la *totalité des structures régulatrices concevables*, corrélatives aux types d'objets donnables dans une expérience³.

Est-on par là revenu à une position néo-kantienne, qui réduirait le concept de sujet à une construction dépourvue d'effectivité, impliquant l'ensemble des structures noétiques nécessaires à la validité objective de la connaissance ? Non pas, car le sujet transcendantal demeure un sujet concret, atteint effectivement par la réflexion transcendantale sur les actes ; simplement, vu que la conscience est par essence intentionnelle, les struc-

1. *Ideen...* I, § 57, Hua III/1, 123-124 (trad. fr., 189-190).

2. Cf. *Ideen...* I, § 2, Hua III/1, 12-13 : « Un objet individuel n'est pas seulement quelque chose d'individuel, un *ceci là*, quelque chose qui n'advient qu'une fois [*einmaliger*] ; en tant qu'ayant "en soi-même" telle ou telle constitution, il a son *espèce propre* [*Eigenart*], son fonds de prédicats *essentiels* qui doivent nécessairement lui échoir » (trad. fr., 17).

3. *CM*, § 22, Hua I, 90 (trad. fr., 99-100). *Ideen...* I, § 138, Hua III/1, 321 (trad. fr., 467). *Ideen...* III, § 7, Hua V, 36 (trad. fr., 44).

tures de ce sujet concret ne préexistent pas comme une nature en soi de la sphère immanente (pensée sur le modèle de tout objet transcendant), mais ne se laissent élucider réflexivement *qu'à l'occasion* de l'orientation intentionnelle sur un objet d'une catégorie déterminée. La *ratio essendi* des structures eidétiques du sujet ne se trouve donc pas dans la spontanéité subjective, mais dans les essences d'objet qui lui prescrivent une légalité noétique correspondante – polarité que la Troisième Recherche exprimait déjà en arrachant le ne-pas-pouvoir-se-représenter-autrement à toute légalité purement subjective pour la réancrer dans la légalité propre au mode d'apparaître des types d'objet :

Quand, par conséquent, le petit mot de *pouvoir* [*können*] apparaît en relation avec le terme prégnant de *penser* [*denken*], ce que l'on vise par là n'est pas une *incapacité subjective* de ne-pas-pouvoir-se-représenter-autrement [*subjektive Unfähigkeit des Sich-nicht-anders-vorstellen-könnens*], mais une *nécessité objective idéale* de ne-pas-pouvoir-être-autrement¹.

CONSÉQUENCES

ABSOLUTISATION DE L'A PRIORI DE CORRÉLATION

Cette nouvelle polarisation de la corrélation entre sujet et objet sur les essences régionales permet la refondation systématique de la doctrine des facultés – ces dernières étant entendues non plus en un sens psychologique, mais transcendantal : à savoir non plus comme des invariants de la subjectivité finie sur lesquels se régleraient les structures *a priori* des objets apparaissants, mais comme des structures eidétiques du sujet prescrites selon une légalité d'essence par les différentes catégories d'objet. Pour l'essentiel, l'opposition cardinale (kantienne) entre sensibilité et entendement n'est plus conçue à partir de la partition fondamentale entre réceptivité et activité, mais *au fil conducteur de la stratification des objets*, c'est-à-dire de

1. *LU*, III. Unt., § 7, Hua XIX/1, 242-243 (trad. fr., *RL*, II/2, 21-22).

la hiérarchie noématique entre objets fondateurs (originaires) et fondés, mono-stratifiés et pluri-stratifiés ; cette dernière fournit en effet une échelle de types d'objet (objets sensibles singuliers, essences morphologiques ou anexactes, essences matérielles, essences purement catégoriales), qui prescrit par voie de corrélation une stratification correspondante de degrés de l'intuition (intuition sensible, morphologique, eidétique, purement catégoriale). La partition fondamentale entre esthétique et logique transcendantales cesse ainsi de se référer à la distinction subjective entre la sensibilité et l'entendement, entendus comme des facultés appartenant à la nature du sujet : loin que les structures *a priori* de l'objet soient rapportées par la réflexion transcendantale à leur origine dans la constitution du sujet – la topique transcendantale des sources de connaissance ayant alors une fonction centrale –, la réflexion sur les actes livre des structures dont la *ratio essendi* se trouve dans les catégories d'objets et l'ordre de stratification (*Schichtung*), ou de fondation (*Fundierung*). Ainsi, de même que, pour Levinas, autrui m'est donné immédiatement, sans la médiation de la signification générique « homme », les actes subjectifs me sont-ils donnés sans la médiation du concept générique de sujet, pourvu de quelque fonds eidétique. Le sujet n'est que le miroir transcendantal de ses corrélats transcendants, et l'affinement de l'analyse des degrés de la stratification objectale (dont nous n'avons ici indiqué que quatre niveaux, sans souci d'exhaustivité, ni prétention qu'une telle exhaustivité soit de l'ordre du possible) permet une élucidation affinée des structures noétiques du sujet transcendantal¹. *Faculté* : si ce terme désigne bien un pouvoir – à savoir la possibilité d'une relation intentionnelle à un certain type d'objet –, il enveloppe moins la représentation d'une capacité subjective que l'impossibilité pour le sujet de faire autrement, c'est-à-dire de transformer le style eidétique des actes noétiques correspondant à une catégorie d'objets ; au lieu d'être ancrée dans la nature en soi de tout sujet, une faculté se réduit à une structure noétique prescrite par les types d'objet et par leur relation structurale de stratification.

1. Un exemple en est donné, dans le domaine des idéalités mathématiques, par l'analyse que fait DESANTI des types de concept mathématique dans le texte intitulé « "Production" des concepts en mathématiques » (*La philosophie silencieuse*, p. 174-176).

En second lieu, la distinction entre sensibilité et entendement était structurée pour Kant par l'opposition entre *réceptivité* et *activité*, et la première s'identifiait à la capacité d'intuition, voire à la passivité des impressions. Avec Husserl, la réceptivité cesse de s'identifier avec la passivité, ainsi qu'avec l'intuition : il s'avère au contraire nécessaire d'étendre la notion d'intuition à celle des généralités, donc de lui donner pour corrélats des objets d'ordre intellectuel et de lui reconnaître une part relative d'activité – par exemple dans la variation eidétique. À l'inverse, il s'avère possible, au sein même de la sensibilité ou de la réceptivité, de différencier des *niveaux relatifs* de passivité et d'activité, et ainsi, de reconnaître le caractère fonctionnel et relatif de cette opposition : une part d'activité habite déjà la perception sensible, de même qu'une part de pré-constitution passive habite la constitution des invariants eidétiques. Enfin, vu que tout objet déjà constitué par une activité demeurant ressaisissable dans une orientation passive, la notion de *passivité secondaire* tend à rendre la passivité coextensive à tous les types d'objet possibles et à lui conférer une portée ontologique bien plus large que celle des seules impressions et intuitions pures.

En troisième lieu, si la doctrine de la raison était pour Kant une doctrine de la *raison finie*, limitée – du moins en ce qui concerne la raison théorétique – à la raison humaine et référée à la nature humaine, Husserl élabore par contraste une *théorie non psychologue, mais purement transcendante de la raison*. Cette dernière n'est plus une faculté des Idées, une aspiration à l'inconditionné ou à la totalisation systématique – donc un ensemble de dispositions noétiques invariantes en tout sujet fini –, mais la structure même de l'attestation d'une visée intentionnelle vide. À la raison comme faculté subjective se substitue donc une *pluralité de formes de rationalité locales*, strictement corrélatives aux types d'objets susceptibles d'être attestés dans l'expérience : ce sont les champs d'objets qui, à tout sujet pensable (Dieu ne faisant pas exception), prescrivent leur mode d'accessibilité, puis les voies épistémiques de progression vers leur connaissance effective. Et, s'agissant des *Idées régulatrices de la rationalité* que sont l'évidence, l'opposition entre connaissance médiate et immédiate, donnée adéquate et inadéquate, s'impose le constat suivant : loin d'être simplement fondées dans

des besoins ou des exigences épistémiques instaurées par la subjectivité finie, elles trouvent désormais leur ancrage dans les régions ontologiques elles-mêmes : ces Idées limites, qui prescrivent à la connaissance autant d'horizons téléologiques, ne sont pas liées à des limitations du sujet fini, mais sont imposées par la structure même de la donation d'objet en chaque région considérée ; loin que le sujet puisse à loisir s'auto-prescrire le projet d'une connaissance évidente, immédiate ou adéquate d'un type quelconque d'objets, c'est l'espèce noématique elle-même qui rend possible ou interdit au contraire tel ou tel idéal de connaissance ; les possibilités épistémiques épousent la forme de légalité inhérente à chaque région ontique.

Enfin et surtout, on assiste à une redéfinition fondamentale de l'*a priori*, en laquelle Heidegger avait bien vu l'une des conséquences essentielles de la phénoménologie husserlienne¹ : il y a *désobjectivation* de l'*a priori*, au sens où la distinction entre *a priori* et *a posteriori* n'a plus rien à voir avec la question de l'origine interne ou externe de la connaissance – provenance de l'extérieur ou ancrage dans les structures mêmes de tout sujet. Au contraire, l'*a priori* s'identifie désormais à ce qui se laisse donner dans une intuition d'essence ; et cette dernière s'impose à Dieu même, donc s'avère irrelative au type de « subjectivité » en question, c'est-à-dire à l'opposition entre finitude et infinité divine. Paradoxalement, Husserl rejoint ainsi les intuitions de théologiens espagnols des XVI^e et XVII^e siècles, Gabriel Vazquez et Sebastian Izquierdo : pour le premier, le monde n'est pas *speculum Dei*, mais c'est à l'inverse Dieu qui est *speculum mundi*, au sens où l'intellect divin contient en lui l'être intelligible ou idéal des choses sur lequel doit nécessairement se régler son acte créateur² ; le deuxième, dans le cadre d'une réflexion sur les mondes possibles que peut ou non penser et créer Dieu, est conduit à considérer l'état de choses quidditatif, sur lequel

1. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, § 7, GA 20, [101] : « La phénoménologie a montré, là-contre, que l'*a priori* n'était pas limité à la subjectivité [daß das Apriori nicht auf die Subjektivität beschränkt ist], et n'avait même en général, de manière primaire et de prime abord, rien à voir avec elle [daß es überhaupt primär zunächst mit der Subjektivität nichts zutun hat] » (trad. fr., 117).

2. G. VAZQUEZ, *Commentaria ac disputationes in Summam theologiae s. Thomae*, dispute 60, in J.-C. Bardout et O. Boulnois (éd.), *De la science divine*, Paris, PUF, 2002, p. 389-411. Nous remercions J.-C. Bardout de nous avoir suggéré ce parallèle.

reposent les vérités d'essence, comme relevant d'un règne ontologique indépendant qui « ne peut être constitué intrinsèquement par une quelconque appréhension, qu'elle soit divine ou créée » et « se comporte comme un objet pour toute connaissance, qu'elle vienne de Dieu ou des créatures »¹. Il rejoint aussi, contre le Dieu cartésien créateur des vérités éternelles, le Dieu leibnizien, qui n'instaure pas par son acte créateur la possibilité et la compossibilité des choses, mais doit connaître ces dernières comme des vérités d'essence. Que les lois d'essence soient constituées par le sujet, cela ne signifie nullement qu'elles soient *instaurées* par ce dernier, mais simplement qu'elles n'ont de validité que dans la mesure où elles peuvent être rendues évidentes à un sujet ; l'analyse constitutive consiste précisément à actualiser ce procès du rendre-évident, afin d'en élucider les modalités spécifiques.

Aussi le concept générique d'*a priori* se scinde-t-il, en phénoménologie, en trois espèces : l'*a priori* noématique, qui relie des essences d'objets, de propriétés ou de relations entre objets – p. ex. la connexion eidétique entre son et durée, étendue et couleur – ; l'*a priori* noétique, qui relie entre elles les différentes phases et composantes d'un vécu unitaire – p. ex. les dimensions d'une perception de mélodie, ou celles d'une perception spatiale – ; enfin, l'*a priori* de corrélation, qui consiste en la relation entre l'un et l'autre, c'est-à-dire entre une certaine essence d'objet intentionnel et un certain cours des actes subjectifs et des contenus vécus – p. ex. le fait que l'essence temporelle de la mélodie prescrit son mode d'apparition fondé sur l'entrelacs de la présentation, de la rétention et de la protention, ou que l'essence de la *res extensa* prescrit l'inadéquation structurelle de sa donation. Affirmer que l'*a priori* noématique est dé-subjectivé, c'est poser que le règne des essences d'objets obéit à des lois que le sujet peut seulement reconnaître, mais non instaurer ; affirmer la même chose de l'*a priori* noétique, c'est poser que les actes subjectifs n'obéissent pas à des lois fondées en quelque nature humaine invariante, mais que ces dernières sont issues d'un domaine soustrait à l'efficacité subjective. Enfin et surtout, affirmer la dé-subjectivation de l'*a priori* de corrélation, c'est poser que la corrélation

1. S. IZQUIERDO, *Pharus Scientiarum*, dispute 10, not. 63. prop. 3, trad. fr. de J. Schmutz, *ibid.*, p. 422-435, not. 426.

entre types d'objets et modes de donnée subjectifs obéit à des lois indépendantes de la nature du sujet, et, par conséquent, de l'opposition entre finitude et infinité ; l'apriorité des modes d'apparition des objets s'impose ainsi à l'entendement infini lui-même, de sorte qu'il devient sans pertinence de distinguer entre entendement fini et infini, et que le concept même de finitude devient sans objet. Par là advient une *absolutisation de l'a priori de corrélation*, lequel devient le véritable absolu phénoménologique : loin de consister en un sujet transcendantal uniment auto-fondateur et instaurateur de tout sens comme de toute légalité, ce dernier réside dans l'ensemble des structures anonymes et eidétiques de l'apparaître ou de la donation, qui déclinent la diversité des types d'objets d'expérience possible et s'imposent à tout sujet, quel qu'il soit.

LA TENSION ENTRE SUJET TRANSCENDANTAL, GESTE ANTI-COPERNICIEN
ET *A PRIORI* DE CORRÉLATION

Une fois parvenus à cette absolutisation de l'*a priori* de corrélation et à la mise en évidence de la polarité qui l'habite nécessairement, ne fût-ce qu'au niveau méthodologique – partir d'une nature invariante de la finitude pour régler sur elle le domaine des objets possibles ou, à l'inverse, partir de l'ensemble des essences d'objets pour en déduire le style des actes subjectifs en lesquels se concrétise l'essence de tout sujet –, nous nous heurtons à une difficulté centrale de l'idéalisme transcendantal phénoménologique. Cette difficulté tient à la tension qui subsiste entre deux thèses. D'une part, une thèse *ontologique* : le sujet transcendantal est l'origine absolue du sens ontique et de la validité ontologique de tout étant – d'où résulte la réductibilité de tout étant à un objet, de celui-ci à un objet pour une conscience et, enfin, de ce dernier à du sens intentionnel visé et susceptible d'être validé par la seule conscience pure. D'autre part, une thèse à la fois *méthodologique et ontologique* : les structures de toute passivité,

réceptivité et activité subjectives ne doivent pas être présupposées à titre d'invariants de la subjectivité finie, mais dévoilées par la réflexion transcendante au fil conducteur des essences d'objets. Par conséquent, d'un côté le sujet transcendantal est *ratio essendi* de tout étant, mais de l'autre, les types d'objets sont à la fois la *ratio cognoscendi* et la *ratio essendi* des structures régulatrices du sujet transcendantal : ce dernier est en effet producteur du sens d'être de tout étant par une sorte de spontanéité instauratrice du sens noématique – il n'est pas de *Sinn* intentionnel sans *Sinngebung* subjective –, mais *a contrario*, les structures de validation intuitive qui attestent le *Seinsgeltung* sont prescrites par les types d'objets eux-mêmes.

De là résulte l'apparence de cercle vicieux : si le sens noématique est le produit d'une donation de sens subjective, cela a-t-il une signification d'affirmer que le sens intentionnel doit fournir à l'élucidation des structures noétiques son fil conducteur transcendantal – alors qu'un tel sens n'a pas d'être en soi hors de toute visée subjective ? Et inversement, si c'est l'étant qui fournit ce fil conducteur transcendantal, la phénoménologie n'est-elle pas alors dépendante des ontologies régionales naïves – puisqu'elle présuppose l'ensemble des essences d'objets possibles ? Mais l'épochè n'est-elle pourtant pas censée dissiper cette présupposition d'un sens objectal en soi ? Bref, nous paraissions acculés à une aporie : ou bien l'étant est réductible à du sens intentionnel validé, et il n'est plus possible de parler d'un domaine d'essences objectales en soi qui fournirait à la constitution ses fils conducteurs ; ou bien il lui est irréductible, mais c'est alors la thèse même de l'idéalisme transcendantal qui tombe, au profit de l'admission d'un *en soi* non soluble dans l'élément de l'objectualité. Comment sortir d'un tel cercle ?

Une première solution serait d'opposer les versants *ontologique* et *méthodologique*, la *ratio essendi* et la *ratio cognoscendi*. Le sujet transcendantal jouirait d'un primat ontologique à titre d'origine absolue du sens et de l'être du monde, ainsi que de tout étant intra-mondain ; mais en revanche, le primat des essences d'objets n'aurait qu'un sens méthodologique, et signifierait simplement que toute visée étant visée d'un sens unitaire, l'analyse intentionnelle doit nécessairement poser d'avance un sens d'objet à constituer – la constitution ayant toujours lieu au sein d'une région déterminée, à titre de constitution de la *res temporalis*, de la *res extensa*, de la *res materialis*, des

animalia, etc.¹. Si elle présente l'avantage de la commodité et d'un partage conceptuel simple, il ne faut pas pour autant oublier qu'une telle distinction entre méthode et portée ontologique n'a guère de sens au sein de la phénoménologie transcendantale, Husserl refusant expressément de dissocier la méthode de l'*épochè* et son sens idéaliste² : tout objet étant strictement corrélatif à ses modes de donnée ou aux modalités typiques de son accessibilité, il n'est en effet point permis de dissocier, de la méthode de réduction métaphysiquement neutre, une interprétation philosophique qui ne serait donnée que dans un second temps ; pour autant qu'elle est assumée dans sa radicalité, à savoir comme une démarche non provisoire (comme l'est le doute cartésien, destiné à permettre l'acquisition d'une certitude apodictique), mais définitive³, l'être en soi des objets est définitivement mis en suspens, et l'étant, définitivement réduit à du sens intentionnel. Par conséquent, on ne saurait sortir du cercle en distinguant l'ordre de l'être et celui de la méthode : si les essences régionales doivent être présupposées à titre de fils conducteurs transcendants, une telle préséance ne saurait se réduire à un simple procédé méthodique.

La deuxième solution est de *refuser d'assimiler l'étant à un objet*, de manière à conférer au premier un primat ontologique. C'est précisément ainsi qu'au § 20 des *Méditations cartésiennes*, Levinas interprétait la structure de survisée ou de visée excédentaire (*Mebrmeinung*) que présente toute intentionnalité – excédentaire en ce que tout ce qui est présomptivement visé (*Vermeintes*) est à tout instant « plus (visé présomptivement avec un *plus*) que ce qui est explicitement »⁴. Il le fait, tout d'abord, en traduisant le texte husserlien au-delà de la lettre : « cette “signification” [*Vermeintes*] dépasse à tout instant ce qui, à l'instant même, est donné comme “explicitement visé”. Il le dépasse, c'est-à-dire qu'il est gros d'un “plus” qui s'étend au delà [*mit einem Mebr*

1. C'est, de fait, une interprétation plausible de certains passages des *Méditations cartésiennes*, notamment le § 19 à propos de l'intentionnalité d'horizon (Hua I, 83) : « L'objet est pour ainsi dire un pôle d'identité, sans cesse conscient avec un sens pré-visé [*vorgemeint*] qui est à réaliser ; il est, en chaque moment de la conscience, l'index d'une intentionnalité noétique qui lui appartient en vertu de son sens » (trad. fr., 91, nous soulignons).

2. *CM*, § 41, Hua I, 119 (trad. fr., 134-135).

3. Cf. l'article lumineux d'A. LOWIT, « L'*épochè* de Husserl et le doute de Descartes », *Revue de métaphysique et de morale*, 1957, n° 4, p. 399 *sq.*

4. *CM*, § 20, Hua I, 84 (trad. fr., 92).

Vermeintes] »¹. Ensuite, en donnant de ce passage l'interprétation suivante : si toute intentionnalité est excédentaire et vise davantage que ce qui à chaque instant est donné, c'est que l'étant lui-même *appelle* et *fonde* les actes et modes de donation subjectifs qui, pourtant, sont censés en assurer la constitution – excès de l'implicite sur l'explicite qui conduit à la « ruine de la représentation », c'est-à-dire de la stricte corrélation entre actes subjectifs et sens objectif, ainsi que de l'assimilation de l'étant à l'objet². Il y aurait de la sorte une *réhabilitation de l'en soi*, sous la forme d'un nécessaire excès de l'étant sur le sens intentionnel accessible. Dans la pensée de Levinas, cet *en soi* correspond au prochain (ou au visage), en tant qu'il n'apparaît pas et n'est pas réductible à du sens intentionnel instauré par une donation de sens subjective, mais entre par effraction dans la sphère propre, dérange l'*ego* pour provoquer en lui l'hyperbole de la responsabilité : la signifiante d'autrui est un « démenti infligé à l'intentionnalité » ou un « bouleversement de l'intentionnalité »³, au sens où « le prochain *ne se montre pas, ne se manifeste pas* »⁴, où sa signifiante est une « autosignifiante par excellence »⁵, qui ne repose sur aucune *Sinnggebung* subjective et s'arrache à toute contextualité mondaine ; tel est le paradoxe de l'éthique que cette irruption d'un sens impératif que ne précèdent ni donation ni compréhension du sens, dans une brutale inversion de la révolution copernicienne où la relation éthique instaure une fissure dans le domaine

1. *Ibid.*, trad. E. Levinas-G. Peiffer, Paris, A. Colin, 1931, puis Vrin, 1947, p. 40. A. DAVID a attiré l'attention sur la particularité de cette traduction dans « Un plus qui s'étend au-delà : la *Mehrmeinung* d'Emmanuel Levinas », in B. Clément et D. Cohen-Levinas (éd.), *Emmanuel Levinas et les territoires de la pensée*, Paris, PUF, 2007, p. 157-173.

2. LEVINAS, « La ruine de la représentation », repris dans la 2^e édition d'*En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, p. 130-131 : « l'intentionnalité [...] pense à infiniment plus de "choses" qu'à l'objet où elle se fixe. Affirmer l'intentionnalité, c'est apercevoir la pensée comme liée à l'implicite [...] où, par essence, elle se tient. [...] Une nouvelle ontologie commence : l'être se pose non pas seulement comme corrélatif d'une pensée, mais comme fondant déjà la pensée même qui, cependant, le constitue. [...] le conditionnement de l'actualité consciente dans la potentialité compromet la souveraineté de la représentation ». Et, p. 134 : « L'intentionnalité signifie que toute conscience est conscience de quelque chose, mais surtout que *tout objet appelle et comme suscite la conscience par laquelle son être resplendit et, par là même, apparaît.* »

3. E. LEVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Den Haag, Nijhoff, 1974, puis Paris, Le Livre de poche, 2000, p. 35, et « La signification et le sens », in *Humanisme de l'autre homme*, Paris, Le Livre de poche, 1987, p. 54.

4. LEVINAS, « Langage et proximité », in *En découvrant l'existence...*, 319. De même *Autrement qu'être*, 137.

5. *Ibid.*, 320.

clos de l'anticipable et du compréhensible ; il s'agit là d'une *donation de sens inversée*, puisque le sens n'est pas *donné par* le sujet aux apparitions sensibles pour leur conférer la relation à l'objet, mais *imposé au* sujet par l'exponentielle du commandement éthique¹. Loin de se limiter au prochain et à l'impératif éthique, ce renversement de l'intentionnalité peut s'étendre à d'autres figures de l'en soi (Dieu, l'être), et surtout faire l'objet d'une description formelle en termes de structure d'appel comme telle, sans identification d'origine – telle est la voie frayée par J.-L. Marion². Une telle voie est certes possible, mais n'est pas husserlienne : la *Mebrmeinung*, visée d'un *plus* qui habite la visée intentionnelle, n'introduit pour Husserl aucune fissure dans la réduction phénoménologique par où du sens et de l'objet brut pourrait pénétrer du dehors dans la conscience pure ou y susciter un appel ; cette survisée ne signifie pas que l'*étant* soit en excès sur le sens intentionnel – ce qui consacrerait la revanche de l'en soi sur l'*epochè* –, mais que le *sens intentionnel visé* est toujours en excès par rapport au sens *attesté intuitivement*, c'est-à-dire que la donation de sens subjective s'étend toujours au-delà de la donation intuitive. Or un tel excès du visé sur le donné et de la visée sur la donation consacre, non plus celui de l'en soi sur le *pour moi* mais, à l'inverse, le primat transcendantal de la *Sinngebung* subjective sur l'attestation intuitive – la donation étant toujours en reste sur la spontanéité signifiante de la conscience.

Existe-t-il une troisième voie ?

Peut-être consiste-t-elle à opposer les statuts respectifs du *Seinsinn* (sens ontique) et de la *Seinsgeltung* (validité ontologique). Le sens ontique de l'objet renvoie en effet toujours à une *Sinngebung*, donation ou instauration de sens subjective, de sorte que son origine absolue se situe dans la subjectivité constituante ; en revanche, bien qu'elle demeure toujours corrélative à une procédure de validation subjective dans des actes d'évidence³, la validité

1. Nous avons étudié ces aspects paradoxaux de la signifiante d'autrui chez Levinas dans « Y a-t-il une phénoménologie de la signifiante éthique ? », in D. Cohen-Levinas et B. Clément (éd.), *op. cit.*, p. 73-98, not. 77 sq.

2. J.-L. MARION, *Réduction et donation*, chap. VI, § 6, Paris, PUF, 1989, p. 294 sq., et *Étant donné*, Livre V, § 25, Paris, PUF, 1997, 2^e éd., 2005, p. 366 sq.

3. *CM*, § 26, Hua I, 95 : « Toute légitimité vient de là, donc de notre subjectivité transcendantale elle-même ; toute adéquation concevable surgit comme étant notre vérification [*entspringt als unsere Bewährung*] ; est notre synthèse, possède en nous son fondement transcendantal ultime » (trad. fr., 105).

ontologique doit nécessairement suivre des voies de vérification impersonnelles ou anonymes, prescrites à tout sujet en général par le sens objectal en question – lequel, pourtant, est censé être instauré par le sujet lui-même... En d'autres termes, la donation de sens qui ouvre la possibilité de l'apparition est *subjective*, tandis que la validation intuitive de ce sens – qui lui confère le statut de quelque chose de véritablement étant –, bien que subjective en tant que succession d'actes noétiques, possède une *structure anonyme et universelle*, imposée au sujet et non instaurée par lui ; sans doute est-ce à propos d'une telle structure objective constituant de l'intérieur la subjectivité transcendante que l'on peut en toute rigueur employer la belle expression, forgée par Levinas, d'un *domaine* « *subjectif plus objectif que toute objectivité* »¹. Ainsi, le sujet est bien l'origine absolue de l'objet – vu que nul objet ne peut pénétrer du dehors dans la conscience sans avoir été visé comme sens au sein d'un horizon de sens² –, mais la validation d'un tel sens objectal qui lui confère le statut d'étant véritable – laquelle constitue le thème fondamental de la phénoménologie de la raison³ – s'avère en revanche non subjective.

Par conséquent, il existe bien un cercle vicieux entre le sujet et l'étant, qui correspond à l'écart entre le sens et l'étant : le sujet est l'origine instauratrice du sens noématique, mais inversement, une fois fixé, ce sens noématique prescrit au sujet les structures régulatrices de sa validation dans l'évidence. Face à un tel cercle, deux attitudes sont possibles : ou bien le considérer comme un cercle vicieux logique ou une faute de raisonnement contingente – consistant à présupposer ce qui doit être constitué – et chercher à y remédier ; ou bien reconnaître en ce cercle une situation essentielle de la pensée, s'y maintenir et chercher à la penser – geste heideggérien par excellence⁴. Mais, pour ce faire, il faut distinguer le cas des objets de la nature perceptive et des objets culturels.

1. LEVINAS, « La ruine de la représentation », in *En découvrant l'existence...*, 131.

2. *FIL*, § 94, Hua XVII, 239 : « Mais l'expérience n'est pas une brèche dans quelque espace de la conscience en laquelle viendrait à paraître un monde dont l'être précéderait toute expérience ; ou bien, elle n'est pas une manière d'accueillir simplement au-dedans de la conscience quelque chose qui lui serait étranger » (trad. fr., 312).

3. *Ideen...* I, IV, II, § 136 *sq.*, Hua III/1, 314 *sq.* (trad. fr., 458 *sq.*). *FIL*, § 101 *sq.*, Hua XVII, 273 *sq.* (trad. fr., 355 *sq.*).

4. Cf. « Der Ursprung des Kunstwerks », in *Holzwege*, GA 5, [2-3] (trad. fr., *Chemins...*, p. 14-15).

La constitution des premiers est passive et consacre l'efficace des synthèses passives de recouvrement, ainsi que la corrélation entre la *hylè* passivement éprouvée et les formes *a priori* de l'objet (durée, étendue, etc.) : c'est le cours hylétique lui-même qui, dans son absolue factualité étrangère à l'*ego*, appelle à la fois la donation de sens qui instaure un certain sens objectal et, par voie de conséquence, le style de sa validation intuitive – ainsi, par exemple, l'impression d'une surface ronde uniformément rouge suscite-elle l'aperception d'un disque ou d'une sphère uniformément rouge, et celle-ci prescrit de faire tourner l'objet ou de tourner autour pour en vérifier la courbure superficielle et l'uniformité chromatique. Le sujet est capté par l'objet, qui l'invite à effectuer certains gestes dont le style est d'avance prescrit, *sub specie aeternitatis*¹. Bref, si le sujet demeure bien l'agent de la donation de sens intentionnelle et le point source de l'évidence intuitive, c'est selon un cours réglé qui, pour reprendre les termes de Malebranche, a lieu *en lui sans lui* : la passivité primaire prescrit à l'activité intentionnelle son style et ses structures, même si cette activité repose nécessairement sur l'essence intentionnelle de la conscience. La région « conscience » est par conséquent, au niveau perceptif, assimilable à un *champ d'apparition a-subjectif* : celui des structures anonymes qu'impose à toute réceptivité la passivité impressionnelle. Plus originaire que le sujet constituant s'avère l'idée de la conscience, entendue comme un domaine normé de donation de sens et d'apparition d'objets, dont la structure, la légalité et les normes ne sont pas instaurées par lui².

Inversement, les objets culturels sont bien issus de la spontanéité pro-

1. Cf. DESANTI, « Sur le devenir de la science », in R. Poirier (dir.), *Entretiens en marge de la science nouvelle*, Paris, Mouton et Cie, 1963, p. 261 : « L'objet qui apparaît là-bas déploie une manière propre de se proposer, réalise sa façon d'occuper le monde ; et cette occupation propose à la conscience présente son "ici". L'effet de perspective signifie donc : ancrage dans un monde qui enveloppe et dont l'être est d'envelopper "de loin". "J'ai à voir d'ici", cela veut dire : "Je suis enveloppé de loin." »

2. Il nous semble renouer par là avec l'interprétation de Husserl brièvement énoncée par S. BACHELARD au dernier chapitre de *La logique de Husserl*, lorsqu'elle insiste sur le fait que loin d'être instaurés par le sujet, les styles d'expérience s'imposent à lui dans leur originalité (Paris, PUF, 1957, p. 302), ou encore sur « l'importance du caractère structurel qui appartient à toutes les sphères d'être et d'objets » (p. 306), pour conclure : « On devrait parler d'une dualité entre la subjectivité et les formes selon lesquelles elle se manifeste nécessairement. Et ces formes peuvent être considérées comme objectivité face à la subjectivité constituante » (p. 312). Ou, dirions-nous plutôt, comme une objectivité eidétique et structurale au sein de la subjectivité constituante, qui la norme de l'intérieur ; ou encore, pour reprendre l'expression déjà relevée de

ductrice de sens du sujet, et insérés dans un horizon d'historicité : il s'agit dans leur cas d'une constitution active, qui consacre le primat de l'activité productrice du sujet, c'est-à-dire le primat ontologique de la *Sinngebung* subjective. Toutefois, même en un tel cas, la forme générale de l'horizon d'historicité – indépendamment de tout contenu culturel particulier – s'impose à tout sujet situé dans une histoire intersubjective : pour tout sujet, quel qu'il soit, s'impose le fait que l'objet ne soit accessible que depuis le présent vivant de l'aperception subjective, qu'il soit ressaisi comme possédant un sens préalablement constitué dans le passé par d'autres sujets, sens qui est à re-constituer ou à réactiver par le sujet présent¹ ; ainsi un corpus de textes mathématiques est-il une invite à reparcourir les enchaînements démonstratifs, à réeffectuer les mêmes actes conférant aux signes écrits un sens inhérent à leur mode d'emploi fixé par les règles axiomatiques, et à viser l'articulation entre les différents concepts, axiomes, théorèmes qui confère à la théorie son unité d'ensemble. Au-delà de la spontanéité subjective, les modalités structurelles propres à tout apparaître d'objet historique sont fixées *sub specie aeternitatis* et s'imposent au sujet – du moins quant à leur forme. Là encore, la région *conscience* se révèle comme étant le domaine normé de tout apparaître historique de formations culturelles – domaine a-subjectif pour autant que le sujet n'est pas à l'origine de ses normes.

RÉPONSE À L'OBJECTION DE CAVAILLÈS.
EIDOS EGO ET CHAMP DE CONSCIENCE ANONYME

Il devient peut-être par là possible d'élucider une objection capitale opposée à Husserl par Cavaillès à propos de la notion de logique transcendantale. En phénoménologie, écrit Cavaillès, la raison d'être de tout étant

Levinas, comme un domaine « subjectif plus objectif que toute objectivité » (« La ruine de la représentation », in *En découvrant l'existence...*, 131).

1. Cf. « Der Ursprung der Geometrie », Hua VI, 379-383 (trad. fr., 201-208).

réside dans sa relation à une subjectivité absolue et productrice de sens. Or cette structure de renvoi ontologique au sujet absolu produit une scission au sein même l'idée de logique transcendantale : il existerait, en effet, une *logique propre aux étants constitués* – qui enveloppe la doctrine des catégories formelles de l'étant mondain et idéal constituable par la conscience, ainsi que les principes logiques de non-contradiction des sens possibles, et des théories qui s'y rapportent –, une *logique de la constitution transcendantale* de tout étant – à savoir une logique transcendantale élucidant les structures et les normes de toute constitution d'objet, quel qu'en soit le type, donc élucidant la relation entre le sens constitué et les actes constituants – et, enfin, une *logique de l'instance transcendantale* elle-même – à savoir la logique transcendantale de l'auto-constitution de l'être constituant, c'est-à-dire de la conscience pure. Or, si la thèse de l'idéalisme phénoménologique est que tout étant renvoie à la conscience pure comme à l'origine absolue de son sens et de son être, le troisième niveau de la logique doit en être le niveau ultime et fondateur, porteur des fondements de toute rationalité en général. Et c'est à ce troisième et dernier niveau que Cavailles formule de manière lapidaire l'alternative drastique qui suit :

Si la logique transcendantale fonde vraiment la logique, il n'y a pas de logique absolue (c'est-à-dire régissant l'activité subjective absolue). S'il y a une logique absolue, elle ne peut tirer son autorité que d'elle-même, elle n'est pas transcendantale¹.

Qu'est-ce à dire exactement ? Que le troisième et ultime degré doit assurer la fondation du deuxième – à savoir celle des structures transcendantales de toute constitution d'objet –, et qu'il doit y régner une « coïncidence entre moment constituant et moment constitué » : en effet, si le deuxième niveau élucide les modes de constitution transcendantale de la connaissance valide des objets – donc des catégories de l'objet connaissable (substantialité, quantification, causalité), des principes formels de validité d'une théorie des objets (correction syntaxique, non contradiction, tiers exclu) –, de telles modalités doivent alors provenir de l'activité productrice de la subjectivité absolue. Or, ou bien – du fait qu'elle est origine absolue –

1. *Sur la logique et la théorie de la science*, 65 (O. C., 547).

cette activité est considérée comme le niveau ultime en deçà duquel il est impossible de régresser, et dont il est impossible de rendre raison par une nouvelle logique qui éluciderait ses structures et normes ; ou bien elle est elle-même régie par des structures et des normes qui font l'objet d'une nouvelle logique, auquel cas elle perd cependant son caractère absolu.

Ce sont justement les termes dans lesquels est posée cette alternative qui sont mis en question par nos analyses. En effet, si les structures régulatrices de toute constitution de l'étant sont imposées au sujet par l'essence régionale de l'objet à constituer, il s'avère impossible d'affirmer que les « normes [propres] à la constitution de l'être constitué »¹ trouvent leur origine dans le sujet absolu : car ce qui trouve son fondement dans le sujet pur, ce ne sont pas les normes et les structures de la constitution des objets, c'est le sens ontique et la validité ontologique de ces objets ; s'agissant des structures et des normes, on doit reconnaître qu'elles s'imposent à tout sujet depuis le fil conducteur que sont les catégories d'objets. Dès lors, l'ensemble des structures constitutives inhérentes aux différentes catégories d'objets mondains et idéaux en vient à constituer l'architectonique essentielle de tout sujet constituant en général, quel qu'il soit. C'est dire que le troisième niveau – celui d'une logique de l'instance constituante et de son auto-constitution – n'est précisément pas un degré ultime séparable du degré précédent, mais qu'il s'identifie au deuxième : *la logique propre à l'instance constituante n'est autre que l'ensemble des structures régulatrices anonymes et universelles prescrites au sujet transcendantal par la totalité des objets constituables*. Et la logique de l'auto-constitution de l'*ego* elle-même, si elle ne se confond certes avec aucune constitution d'étant intra-mondain, ne saurait émaner d'une activité non normée du sujet pur : au contraire, toute auto-constitution d'un *ego*, quel qu'il soit, possède des structures temporelles qui s'imposent à tout sujet et font l'objet de la phénoménologie génétique – fixation des *habitus* par la répétition des activités formatrices, sédimentation des sens d'objets déjà constitués par une activité originellement formatrice, unité d'une historicisation personnelle, etc. – ; si le cours de l'auto-constitution est singulier et propre à chaque *ego*, en revanche la forme universelle de l'auto-

1. *Ibid.*, 64 (O. C., 546).

constitution est universelle et anonyme et en vient à s'assimiler à la « normativité formelle d'une genèse universelle »¹.

Ce dernier problème se confond avec celui du passage de mon *ego* singulier – le seul à m'être véritablement donné tant que j'en reste au stade de la constitution égologique ou solipsiste – à l'*eidōs ego*, c'est-à-dire à l'essence invariante et universelle enveloppant l'ensemble des traits eidétiques propres à un *ego* en général. La saisie de l'*eidōs ego* sur fond de variation eidétique se heurte en effet à une difficulté *a priori* insurmontable : toute variation eidétique implique la production d'un nombre indéfini de variantes de l'objet pris pour point de départ, donc l'abandon de la singularité de ce dernier (p. ex. l'imagination d'un nombre indéfini de nuances distinctes de rouge censées exemplifier le rouge en général, et toutes distinctes de la nuance initialement donnée) ; or, dans le cas de l'*ego*, tant que j'en reste au stade de la constitution égologique ou solipsiste, nul autre *ego* ne m'est encore donné, qui soit susceptible de remplir la chaîne des variantes d'*ego* en général analogues à mon *ego*. C'est pourquoi, si toute constitution doit obéir au *principe de l'ordre constitutif* – qui impose de ne pas présupposer dans la constitution quelque objet qui ne serait pas encore constitué –, la variation eidétique de l'*ego* est tenue de respecter la contrainte de ne présupposer aucun autre *ego* que moi-même, et, par conséquent, de se limiter à une simple auto-variation de mon *ego* en guise de variation ; à une variation qui laisse tomber l'identité de l'objet, on substitue ainsi une simple altération censée convertir l'*ego* donné *de facto* en *ego* possible :

pour passer de mon *ego* à l'*ego* en général, il n'est nul besoin de présupposer l'effectivité ni la possibilité d'une extension [*Umfang*] contenant d'autres *ego*. L'extension de l'*eidōs ego* est déterminée par l'auto-variation de mon *ego*. Je ne fais que m'imaginer comme si j'étais autrement, je n'imagine pas d'autres *ego*².

1. *CM*, § 37, Hua I, 109 (trad. fr., 123). Derechef, S. BACHELARD nous semble tendre vers la même interprétation lorsqu'elle pose *in fine* la question suivante, en forme de réponse aux objections centrales de Cavaillès : « Comment une subjectivité constituante peut-elle être à son tour normée ? » (*op. cit.*, 308).

2. *CM*, § 34, Hua I, 106 (trad. fr., 120 – traduction ici gravement fautive, *Umfang* étant traduit par *espace* en lieu et place du terme logique d'*extension*, ce qui n'a strictement aucun sens). Cf. Hua XIV, n° 7, 138 : « Par cette transposition en imagination de mon *ego* naît une indéfinité d'*ego* concrets possibles (de monades) qui forment ici un système de possibilités incompatibles » (trad. fr. de N. Depraz in *Sur l'intersubjectivité*, t. II, 106). Cf. nos articles « Monadologie et

Une telle solution est à première vue inacceptable : car telle est précisément la différence essentielle entre la variation (*Variation*) eidétique et l'altération (*Änderung*), que la première abandonne l'identité individuelle de départ pour se représenter en imagination d'autres individus, alors que la seconde maintient l'identité individuelle en n'en modifiant que les propriétés et les états accidentels¹ ; or l'auto-variation en imagination de mon *ego* produit seulement des altérations possibles de mon *ego*, et non des variantes possibles d'un *ego* en général ; elle ne semble donc pouvoir conduire, en toute rigueur, qu'à mes propres invariants eidétiques, aux formes essentielles de ma personnalité, et non à ceux de tout *ego* en général². En outre, l'altération de mon effectivité en possibilités ne fait pas accéder à l'extension du concept d'*ego* possible, qui est une multiplicité impliquant la compossibilité d'une pluralité d'*ego* en un même monde : loin d'envelopper la coexistence possible d'une pluralité d'*ego* en une même expérience et dans un même monde, l'altération imaginaire de mon *ego* ne présente que des possibilités incompatibles de mon propre *ego*, imaginables uniquement dans des mondes parallèles³. Il semble par conséquent radicalement impossible de passer, par l'intuition eidétique, de mon *ego* de fait à l'*eidōs ego* : l'accès à l'*eidōs ego* présuppose la donnée préalable d'autres *ego*, donc la constitution de l'*alter ego*, ce qui contrevient à l'ordre de la constitution – qui doit néces-

phénoménologie», *Philosophie* n° 92 (2006), p. 65 sq., et «Solipsisme et stratification méthodiques», in J.-F. Lavigne, *Les Méditations cartésiennes de Husserl*, Paris, Vrin, 2008, p. 135-174, not. 145 sq.

1. *EU*, § 87f, 419-420 (trad. fr., 422-423).

2. Cf. D. FRANCK, *Chair et corps*, Paris, Minuit, 1981, p. 67 : « Cette solution, prise en elle-même, est-elle possible ? Rien n'est moins sûr, et Husserl ne l'a pas ignoré. M'imaginer autre, c'est éventuellement atteindre à mes formes essentielles, mais pas à l'*eidōs ego*. » De même J. N. MOHANTY, *Logic, Truth and the Modalities*, chap. 10, Dordrecht, Kluwer, 1999, p. 176 : « bien que le cours de mon expérience puisse être différent de celui qu'elle suit, [...] en tout état de cause il n'est concevable que comme *mon* expérience. Je ne puis imaginer de variation de mon expérience que pour autant qu'elle demeure compatible avec cet être-mien. Cet *ego*, ultime pôle de référence de toute conception de possibilités, est nécessairement l'*ego* actuel. Il n'y a pas d'*ego* possible. »

3. Cf. Hua XIV, Beilage XVIII, 148 : « Mais nous ne possédons pas déjà par là la possibilité de plusieurs *ego*, plus précisément, d'une pluralité d'*ego*. car une pluralité, cela signifie une coexistence individuelle d'objets distincts ou, plus généralement, une compatibilité collective d'objets non identiques » (trad. fr. in *Sur l'intersubjectivité*, II, 116). L'argument nous semble cependant spécieux : l'idée d'une multiplicité d'*ego* n'implique pas nécessairement la co-présence de ces *ego* dans un même monde.

sairement commencer par mon *ego* et les analyses purement égologiques avant de passer à l'intersubjectivité – et condamne les analyses égologiques à ne valoir que pour mon *ego* de fait, sans pouvoir prétendre à une quelconque validité eidétique. Toutes les analyses menées sur l'*ego* pur seraient ainsi entachées d'une facticité insurmontable.

Comment sortir de cette impasse inhérente à l'archifacticité de l'*ego* découvert par la réduction ?

Dans un texte lumineux consacré à la Cinquième Méditation, Desanti énumère les voies de sortie possibles hors de cette impasse solipsiste¹. La voie proprement husserlienne consiste à suivre rigoureusement l'ordre de la constitution, et à ne sortir du solipsisme que par la constitution analogique de l'*alter ego* ; mais cela suppose que l'*ego* que je suis, source de toute validation d'un étant en général, y compris d'autrui, demeure opaque en son essence et « ne sait pas qui il est » dans le cadre de l'analyse égologique² ; on sacrifie alors l'ambition eidétique de la phénoménologie, en laissant précisément dans l'ombre l'*eidōs* de l'instance transcendantale qui, pourtant, est censée se situer au fondement de tout étant. Sinon, trois voies s'imposent, que Desanti cite et analyse brièvement, mais pour les déclarer aussitôt impraticables. La première consiste à « *maintenir l'idée de champ transcendantal*, mais à supprimer l'*ego* » ; la seconde, à « *poser que l'ego transcendantal, du fait même qu'il est universellement normatif, est d'essence supra-monadique* », c'est-à-dire « *conforme à l'eidōs ego* » ; la troisième, à montrer que « la structure du champ transcendantal renvoie à l'*ego* transcendantal d'autrui »³. Passons rapidement sur cette dernière voie, qui est celle de Hegel, de Levinas et de toute sociologie culturaliste : reconnaître que l'auto-constitution de l'*ego* concret passe par la relation de reconnaissance médiatisée par autrui (Hegel), par le dérangement radical de la centration égoïque et du souci d'être par l'impératif éthique de répondre des souffrances et des fautes du prochain (Levinas), ou par l'intériorisation de normes sociales préexistantes que le sujet peut seulement assumer ou

1. *Introduction à la phénoménologie*, Paris, Gallimard, 1976, p. 106-109, puis 1994, p. 122-125 (nous citons désormais cette dernière édition).

2. *Ibid.*, 125.

3. *Ibid.*, 123-124.

refuser sans les constituer (M. Mead) –, de telles solutions impliquent une renonciation radicale à la méthode ainsi qu'à l'ordre de la constitution transcendante ; car on admet alors qu'il existe un espace intersubjectif pré-constitué, existant en soi et imposant à l'*ego* ses normes sociales.

Restent donc les deux premières voies.

La première, qui est la voie sartrienne, consiste à éliminer l'*ego* pur pour n'admettre, à titre d'instance transcendante, qu'un champ transcendantal pré-personnel, infra-égoïque, assimilable à une « conscience absolument impersonnelle »¹. C'est revenir à la position ontologique énoncée dans la première édition de la Cinquième *Recherche logique*. Husserl y distingue trois acceptions du terme *conscience* : la conscience comme « ensemble du fonds phénoménologique réel du Je spirituel (conscience = le *Je phénoménologique* en tant que “faisceau” ou entrelacs des vécus psychiques) », comme « perception interne de vécus psychiques propres », et comme « désignation d'ensemble de toute sorte d’“actes psychiques” ou de “vécus intentionnels” »². En d'autres termes, le concept de conscience désigne ou bien la totalité des vécus appartenant à un moi concret et formant sa teneur psychique effective, ou bien la conscience *réflexive* que l'on a de l'un de ses vécus propres – le *Selbstbewußtsein*, conscience de soi, ou plus exactement le *Bewußt-sein*, l'être-conscient de certains vécus donnés dans le champ immanent –, ou bien la visée intentionnelle d'un objet qui n'est pas de l'ordre du vécu – la *Bewußtheit* comme avoir-conscience de certains objets. De ces trois sens, seul le premier implique la relation à un Je – mais laquelle ? La totalité synthétique des vécus appartenant à un même Je est-elle opérée par l'activité synthétique de ce Je, dont elle présupposerait alors l'unité comme pôle efficient de toute synthèse réalisée ? ou, à l'inverse, l'unité du Je est-elle effectuée grâce à la synthèse progressive des vécus multiples donnés en un même champ de conscience réflexive, de sorte que cette unité égoïque ne serait ni présupposée, ni même absolument et d'avance donnée, mais toujours suspendue à la possibilité d'effectuation des synthèses³ ? De la pre-

1. SARTRE, *La transcendance de l'ego*, 19.

2. *LU*, V. Unt., § 1, 1^{re} édition, Hua XIX/1, 356 (trad. fr., *RL*, II/2, 344 et 145).

3. SARTRE, *La transcendance de l'ego*, 16 : « Le Je que nous rencontrons dans notre conscience est-il rendu possible par l'unité synthétique de nos représentations, ou bien est-ce lui qui unifie en fait les représentations entre elles ? »

mière à la deuxième édition des *Recherches*, Husserl a tranché en admettant qu'il ne fallait pas reculer, par peur devant les excès de la métaphysique du Je, devant la nécessité d'admettre un « Je primitif [*primitives Ich*] en tant que centre de référence nécessaire »¹ de tous les vécus réflexivement conscients. Mais dans la première, il ne reconnaît pas la nécessité d'admettre l'unité pré-donnée et absolue d'un tel Je opérateur de toute synthèse unificatrice des représentations, et ne trouve, à titre de Je, que le Je empirique et spirituel qui apparaît à travers la totalité des vécus donnés dans l'actualité. En ce sens, le statut ontologique du Je est analogue à celui de n'importe quel objet transcendant : de même que la chose spatiale totale et transcendante n'apparaît que grâce à la donation perspective d'une seule face, de même le Je spirituel apparaît comme un pôle transcendant à travers la somme des vécus actuellement donnés par la réflexion² ; c'est une unité présumée, un objet intentionnel apparaissant à travers le noyau intentionnel des vécus actuels. Aussi le premier concept de conscience (le Je) trouve-t-il son origine dans le second et le troisième. D'une part, la véritable donnée phénoménologique adéquate n'est pas celle d'un Je absolu, mais celle de tous les vécus donnés par la réflexion phénoménologique comme « formant un enchaînement unitaire et continu » (*kontinuierlich einheitlich zusammenhängend*³), à savoir « l'unité close en soi, et se développant dans le temps, du "flux de vécus" »⁴ : la possibilité d'unification synthétique aboutissant à l'apparition d'un unique Je transcendant à travers les vécus suppose la donation absolue et adéquate de ces vécus dans la réflexion – c'est-à-dire la donnée immanente d'un *champ de conscience réflexive infra-égoïque*. D'autre part, la synthèse concrète des vécus qui produit la perception d'un Je empirique dépend de l'enchaînement concret de tels vécus ; or la plupart des vécus

1. *LU*, V. Unt., § 8, 1^{re} édition et note de la 2^e, Hua XIX/1, 374 (trad. fr., *RL*, II/2, 161).

2. *LU*, V. Unt., § 4, 1^{re} éd., Hua XIX/1, 363 : « le Je demeure un objet individuel du même type que la chose [*ein individueller dinglicher Gegenstand*] qui, comme tous les objets de ce genre, n'a au niveau phénoménal guère d'autre unité que celle que lui confèrent ses propriétés phénoménales réunies, et qui se fonde sur la consistance ou le contenu propre à celles-ci [*in deren eigenem inhaltlichen Bestande gründet*] » (trad. fr., *RL*, II/2, 152), et § 8, 1^{re} éd., Hua XIX/1, 374 (trad. fr., *RL*, II/2, 161). Ce sont là les passages de la première édition de la Cinquième Recherche sur lesquels se fonde toute l'argumentation sartrienne de *La transcendance de l'ego*.

3. *LU*, V. Unt., § 6, Hua XIX/1, 369 (trad. fr., *RL*, II/2, 157).

4. *LU*, V. Unt., § 6, Hua XIX/1, 369 (trad. fr., *RL*, II/2, 158).

conscients sont des vécus intentionnels, rapportés à des objets transcendants ; par conséquent, l'unification du Je empirique s'effectue à partir des modalités diverses de conscience d'objet (*Bewußtheit*) qui composent le flux de vécus : elle est donc suspendue à un *champ de conscience intentionnelle infra-égoïque*.

De ces analyses, dégageons avec Sartre la notion de *champ de conscience* ou de *champ transcendantal* anonyme, assimilable à la région *conscience* : loin de désigner, au singulier, la conscience comme identique à l'*ego* pur, elle enveloppe l'ensemble des *Bewußtheiten* – c'est-à-dire, à la fois, l'ensemble des structures anonymes de la donation d'objets, et celui des vécus noétiques immédiatement donnés par la réflexion. Dès lors, la véritable donnée phénoménologique est ce champ de conscience : la position de Sartre et du premier Husserl reconduit à celle de Leibniz critiquant l'égologie cartésienne ; c'est le *cogitatur* qui est la donnée première, antérieure en droit au *cogito*¹. Mais ce champ peut être à son tour entendu comme une donnée factuelle ou comme un invariant eidétique. Comme donnée factuelle, il s'agit de l'enchaînement concret des vécus intentionnels donnés par la réflexion que j'opère sur mon champ de conscience propre ; mais comme invariant eidétique, il s'agit de l'ensemble des lois conformément auxquelles les vécus immanents s'unifient pour constituer des unités immanentes plus vastes². Or ces lois se règlent sur les structures synthétiques selon lesquelles la conscience peut viser les différents types d'objets accessibles en une expérience possible ; par conséquent, l'*eidōs* du champ de conscience se fonde sur les structures constitutives ou les modalités de l'*a priori* de corrélation que l'on peut mettre en évidence par la réflexion, au fil conducteur

1. *Animadversiones in partem generalem Principiorum Cartesianorum*, trad. fr. de P. Schrecker, « Remarque sur la partie principale des *Principes* de Descartes », Paris, Vrin, 1978, remarque sur l'art. 7, p. 20.

2. *LU*, V. Unt., § 4, 1^{re} éd., Hua XIX/1, 364 : « finalement se constitue une totalité unitaire de contenus [*eine einheitliche Inhaltsgesamtheit*] qui n'est autre que le Je lui-même, phénoménologiquement réduit. Comme les contenus en général, ces contenus ont leurs manières, déterminées par des lois, de s'associer entre eux, de fusionner en des unités englobantes [*ihre gesetzlich bestimmte Weisen miteinander zusammenzugeben, zu umfassenderen Einheiten zu verschmelzen*], et, du fait qu'ils s'unifient ainsi et ne font qu'un, le Je phénoménologique ou l'unité de la conscience s'est déjà constituée, sans qu'il soit par surcroît besoin d'un principe égologique qui supporte tous les contenus et les unifie tous derechef » (trad. fr., 153).

des diverses catégories d'objets intentionnels. Au-delà du renversement copernicien : cette expression ne consiste donc pas à opérer une révolution ptolémaïque afin de restaurer le réalisme pré-copernicien propre à l'attitude naturelle, mais à admettre qu'*un eidos structurel du champ de conscience – c'est-à-dire de la dimension transcendante infra-égoïque – précède tout sujet et tout objet*. Plus vieille que le sujet, et lui imposant ses normes, se trouve être l'essence structurale d'un champ de conscience anonyme.

On est ainsi tout naturellement conduit à concilier la première voie décrite par Desanti avec la seconde – c'est-à-dire à admettre que l'*ego* pur est « d'essence supra-monadique », dans la mesure où l'*ego* singulier que je suis est toujours déjà « conforme à l'*eidos ego* »¹. Desanti déclare cette hypothèse « phénoménologiquement absurde » : en effet, admettre la conformité de mon *ego* singulier à l'*eidos ego*, ce serait admettre qu'il est habité par un paradigme d'*ego* susceptible d'être présent à l'identique en tout *ego* singulier, auquel il imposerait ses normes et ses structures ; ce serait donc admettre, avant même la constitution de l'*alter ego*, un modèle d'*ego* qui ne peut pourtant être donné que par une variation des *ego* possibles, donc sur la base d'une multiplicité d'*ego* – d'où il résulte un évident cercle vicieux. Et pourtant ! Pourtant, loin que la singularité de la conscience implique celle de ses données ou de ses corrélats intentionnels, il ne semble pas impossible que la conscience singulière soit révélatrice de nécessités d'essence qui s'imposent à toute conscience possible en général. Ainsi Husserl reconnaît-il, dans *Logique formelle et logique transcendante*, un sens primitif de l'objectivité préalable à toute constitution d'*alter ego* par l'*ego* solipsiste : celui de la *validité omni-subjective*, pour quiconque (*für jedermann*), à savoir pour tout sujet ou conscience concevable avant même qu'ait été établie la possibilité réelle d'autres *ego* ; c'est là un mode de validité universel, qui enveloppe un « sens premier de *quiconque*, et par conséquent de l'*autre* », lequel précède la constitution d'autrui². Par exemple, que tout son implique une durée immanente, que toute couleur implique une étendue ou que deux et deux fassent quatre, ce sont là des vérités eidétiques – respectivement matérielles et formelle – que je puis reconnaître comme universellement valides,

1. *Introduction à la phénoménologie*, 124.

2. *FTL*, § 96a, Hua XVII, 247 (trad. fr., 322).

c'est-à-dire valides pour toute conscience en général, quelle qu'elle soit, bien que la source de cette reconnaissance réside dans mon acte d'évidence singulier. De la même manière, au niveau de la constitution transcendante, je puis reconnaître que toute perception de tempo-objet implique un entrelacs de présentations, rétentions et protentions, que celle d'une chose spatiale suppose la synthèse progressive et dynamique de perspectives unilatérales, ou encore que celle d'une chose matérielle enveloppe la synthèse associative de réactions des propriétés intrinsèques de l'objet à la variation des circonstances externes, etc. Tous ces types constitutifs se donnent certes dans une évidence singulière et purement égoïque, mais ils s'y présentent comme possédant une validité universelle et anonyme, s'imposant à toute expérience pensable d'objets de ce type, ainsi qu'à tout sujet concevable d'une telle expérience.

Bref, le fait que ma conscience singulière soit le lieu de manifestation de structures et de lois n'entache pas nécessairement de facticité ces dernières ; l'universalité eidétique n'est pas le résultat d'une généralisation parcourant l'extension des sujets possibles de l'expérience, mais le corrélat d'une conscience d'impossibilité que les choses soient autrement. Aussi mon *ego* de fait peut-il, avant toute constitution d'autres *ego*, être le lieu de manifestation de structures constitutives eidétiques qui, dans leur ensemble, forment la teneur structurale de l'*eidōs ego*¹. En paraphrasant pour la détourner une formule kantienne, nous pourrions dire que *les conditions de possibilité de l'expérience (ou de la conscience) d'objet sont en même temps les conditions de possibilité de tout sujet de l'expérience*. Plus vieille que le sujet, et lui imposant structures et normes, est le champ habité par la multiplicité des types de conscience d'objet possibles, dont mon flux de conscience propre offre une exemplification immanente sur laquelle je puis déchiffrer les lois eidétiques inhérentes à toute conscience en général. Le véritable absolu phénoménologique, au lieu de s'assimiler à un sujet producteur du sens et de la validité de tout étant, réside sans doute dans cette multiplicité anonyme des

1. Cf. notre article « Monadologie et phénoménologie », *Philosophie*, n° 92 (2006), p. 67-70. Cette question évoque la lecture que M. Gueroult faisait du *cogito* cartésien par opposition à celle de F. Alquié – le *cogito* étant interprété, non comme la découverte de l'existence absolue de mon *ego cogitans* factuel, mais comme le dégagement de l'idée universelle d'*ego cogitans* résidant en tout *ego* (cf. *Descartes selon l'ordre des raisons*, t. I, Paris, Montaigne, 1968, 2^e éd., 1975, p. 54-55).

déclinaisons régionales de l'*a priori* de corrélation : morte la subjectivité pure, morte la divinité, ne demeure que l'absoluité de l'*a priori* de corrélation au sein d'un champ transcendantal anonyme.

Demeure une ultime question, qui cette fois a trait à l'historicité : si les objets culturels voient leur sens affecté de variabilité historique, si la rationalité elle-même montre une évolution, des changements de paradigme et des ruptures de style, comment penser alors une telle historicité, au sein de ce champ de conscience pré-personnel ou infra-égoïque où règnent des types constitutifs définis *sub specie aeternitatis* ? Comment faire place à l'historicité dans l'espace eidétique apparemment clos de l'*a priori* de corrélation ?

BIBLIOGRAPHIE

ŒUVRES DE HUSSERL CITÉES

Nous citons, sous l'abréviation *Hua*, l'édition complète des œuvres de Husserl entreprise dans la collection *Husserliana*, éditée d'abord par Martinus Nijhoff (Den Haag), puis Kluwer Academic Publishers (Dordrecht/Boston), et à présent par Springer Verlag.

Hua I, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, édité par S. Strasser, Den Haag, M. Nijhoff, 1950 puis 1963, trad. fr. coordonnée par M. B. de Launay, *Méditations cartésiennes*, Paris, PUF, 1994.

Hua II, *Die Idee der Phänomenologie*, édité par W. Biemel, Den Haag, M. Nijhoff, 1950, trad. fr. par A. Lowit, *L'idée de la phénoménologie*, Paris, PUF, 1970.

Hua III/1, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Erstes Buch, édité par W. Biemel, Den Haag, M. Nijhoff, 1976, trad. fr. par P. Ricœur, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*, Paris, Gallimard, 1950.

Hua IV, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Zweites Buch, édité par M. Biemel, Den Haag, M. Nijhoff, 1952, trad. fr. par E. Escoubas, Paris, PUF, 1982.

- Hua V, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Drittes Buch, édité par M. Biemel, Den Haag, M. Nijhoff, 1952, trad. fr. par D. Tiffeneau, Paris, PUF, 1992. Ce volume contient le *Nachwort zu meinen Ideen zu einer reinen Phänomenologie*, trad. fr. par A. L. Kelkel, « Postface à mes *Idées directrices pour une phénoménologie pure* ».
- Hua VI, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, édité par W. Biemel, Den Haag, M. Nijhoff, 1962, trad. fr. par G. Granel, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Paris, Gallimard, 1976. Ce volume contient le texte posthume *Die Frage nach dem Ursprung der Geometrie als intentionalhistorisches Problem*, trad. fr. par J. Derrida, *L'origine de la géométrie*, Paris, PUF, 1962.
- Hua VII, *Erste Philosophie*, I, *Kritische Ideengeschichte*, édité par R. Bøhm, Den Haag, M. Nijhoff, 1956, trad. fr. par A. L. Kelkel, *Philosophie première*, I, *Histoire critiques des idées*, Paris, PUF, 1970 (qui ne comprend pas les textes complémentaires que nous citons, demeurés non traduits).
- Hua VIII, *Erste Philosophie*, II, *Theorie der phänomenologischen Reduktion*, édité par R. Bøhm, Den Haag, M. Nijhoff, 1959, trad. fr. par A. L. Kelkel, *Philosophie première*, II, *Théorie de la réduction phénoménologique*, Paris, PUF, 1972.
- Hua IX, *Phänomenologische Psychologie*, édité par W. Biemel, Den Haag, M. Nijhoff, 1962, trad. fr. de P. Cabestan, N. Depraz et A. Mazzù revue par F. Dastur, *Psychologie phénoménologique*, Paris, Vrin, 2001.
- Hua XI, *Analysen zur passiven Synthesis*, édité par M. Fleischer, Den Haag, M. Nijhoff, 1966, trad. fr. par B. Bégout et J. Kessler, *De la synthèse passive*, Grenoble, J. Millon, 1998.
- Hua XIII-XIV-XV, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, I-II-III, édité par I. Kern, Den Haag, M. Nijhoff, 1973, trad. fr. partielle par N. Depraz, *Sur l'intersubjectivité*, I et II, Paris, PUF, 2001.
- Hua XVI, *Ding und Raum*, édité par U. Clæsges, Den Haag, M. Nijhoff, 1973, trad. fr. par J.-F. Lavigne, *Chose et espace*, Paris, PUF, 1989.
- Hua XVII, *Formale und transzendente Logik*, édité par P. Janssen, Den Haag, M. Nijhoff, 1974, trad. fr. par S. Bachelard, *Logique formelle et logique transcendantale*, Paris, PUF, 1957.
- Hua XVIII, *Logische Untersuchungen*, I, *Prolegomena zur reinen Logik*, édité par

- E. Holenstein, Den Haag, M. Nijhoff, 1975, trad. fr. par H. Élie, A.-L. Kelkel et R. Schérer, *Recherches logiques*, t. I, *Prologomènes à la logique pure*, Paris, PUF, 1969.
- Hua XIX/1, *Logische Untersuchungen*, II, Erste bis fünfte Untersuchung, édité par U. Panzer, Den Haag, M. Nijhoff, 1984, trad. fr. par les mêmes traducteurs, *Recherches logiques*, t. II, première partie (Recherches I et II) et deuxième partie (Recherches II à V), Paris, PUF, 1969 et 1972.
- Hua XIX/2, *Logische Untersuchungen*, III, Sechste Untersuchung, édité par U. Panzer, Den Haag, M. Nijhoff, 1984, trad. fr. par les mêmes traducteurs, *Recherches logiques*, t. III, Paris, PUF, 1974.
- Hua XXI, *Studien zur Arithmetik und Geometrie*, édité par I. Strohmeier, M. Nijhoff Publishers, 1983, trad. fr. par R. Brisart à paraître chez Vrin.
- Hua XXV, *Aufsätze und Vorträge (1911-1921)*, édité par T. Nennon et H. R. Sepp, Dordrecht-Boston-London, Kluwer Academic Publishers, 1989, trad. fr. par L. Joumier des articles pour la revue japonaise *Kaizo*, *Sur le renouveau. Cinq articles*, Paris, Vrin, 2005.
- Hua XXVII, *Vorträge und Aufsätze (1922-1937)*, Dordrecht-Boston-London, Kluwer Academic Publishers, 1989, trad. fr. partielle par D. Franck et J.-L. Fidel dans un volume intitulé *Notes sur Heidegger*, Paris, Minuit, 1993.
- Hua XXVIII, *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre (1908-1914)*, édité par U. Melle, Dordrecht-Boston-London, Kluwer Academic Publishers, 1988, trad. fr. par P. Ducat, P. Lang et C. Lobo, *Leçons sur l'éthique et la théorie de la valeur*, Paris, PUF, 2009.
- Hua XXXIII, *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein (1917/18)*, édité par R. Bernet et D. Lohmar, Dordrecht-Boston-London, Kluwer Academic Publishers, 2001, trad. fr. à paraître chez J. Millon.
- Briefwechsel VII: Wissenschaftlerkorrespondenz*, éditée par E. Schuhmann, Dordrecht-Boston-London, Kluwer Academic Publishers, 1994.

L'édition des œuvres de Husserl s'est enrichie d'une collection intitulée *Materialien*, dont nous citons les ouvrages suivants :

Materialien IV, *Natur und Geist* (Vorlesungen Sommersemester 1919), édité par M. Weiler, Dordrecht-Boston-London, Kluwer Academic Publishers, 2002.

Materialien VIII, *Späte Texte über Zeitkonstitution* (1929-1934). *Die C-Manuskripte*, édité par D. Lohmar, Dordrecht, Springer, 2006.

Les textes publiés ailleurs que dans les *Husserliana* sont :

Erfahrung und Urteil, rédigé par L. Landgrebe, Hamburg, Glaassen & Goverts, 1948 (rééd. Hamburg, Meiner, 1999⁷ avec une pagination à l'identique).

Les notes marginales de Husserl sur ses exemplaires personnels de *Sein und Zeit* et *Kant und das Problem der Metaphysik* de Heidegger, ainsi que les articles rédigés par Husserl pour présenter la phénoménologie dans l'*Encyclopaedia Britannica* et la conférence « Phénoménologie et anthropologie » de juin 1931 (in *Vorträge und Aufsätze* (1922-1937), Hua XXVII) ont été traduits en français par D. Franck et J.-L. Fidel dans un volume intitulé *Notes sur Heidegger*, Paris, Minuit, 1993.

ŒUVRES DE KANT CITÉES

Les œuvres de Kant sont citées, selon l'usage, d'après l'édition de l'Académie des sciences de Berlin, *Kants gesammelte Schriften, herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften*, 1900 et suiv., Georg Reimer, puis Walter de Gruyter.

Ak. II, *Vorkritische Schriften*, II, trad. fr. partielle de S. Zac, *Quelques opuscules pré-critiques*, Paris, Vrin, 1970, not. *Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren erwiesen* (1762), trad. fr. « De la fausse subtilité des quatre figures du syllogisme », p. 71-88 ; *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, trad. fr. d'A. Pelletier, *Dissertation de 1770. Sur la forme et les principes du monde sensible et du monde intelligible*, Paris, Vrin, 2007 (qui remplace très avantageusement l'ancienne traduction de P. Mouy chez le même éditeur).

- Ak. III-IV, *Kritik der reinen Vernunft* (en abrégé *KrV*, avec la pagination des éditions originales), 1. und 2. Auflage, trad. fr. d'A. Delamarre et F. Marty, Paris, Gallimard, 1980 ; trad. fr. d'A. Renaut, Paris, Aubier-Montaigne, 1997, 3^e éd., Flammarion, 2006 (nous indiquons systématiquement la pagination des éditions originales, puis donnons en abrégé la référence à ces deux traductions françaises, *DM* indiquant la trad. d'A. Delamarre et F. Marty dans l'édition «Folio», *AR* la trad. d'A. Renaut).
- Ak. IV, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, trad. fr. par L. Guillermit, *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science*, Paris, Vrin, 1986, puis 1996².
Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft, trad. fr. par J. Gibelin, *Premiers principes métaphysiques de la science de la nature*, Paris, Vrin, 1982.
- Ak. IV, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, trad. fr. de V. Delbos, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Paris, Delagrave, 1907 ; trad. fr. d'A. Renaut, *Fondation de la métaphysique des mœurs*, Paris, Flammarion, «GF», 1994.
- Ak. IV, *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, trad. fr. de J. Gibelin, *Premiers principes métaphysiques de la science de la nature*, Paris, Vrin, 1982.
- Ak. V, *Kritik der praktischen Vernunft* (en abrégé *KpV*), trad. fr. de F. Picaudet, *Critique de la raison pratique*, Paris, PUF, 1943, trad. fr. de J.-P. Füssler, Paris, Flammarion, 2003.
- Ak. V, *Kritik der Urteilskraft* (en abrégé *KU*), trad. fr. d'A. Renaut, *Critique de la faculté de juger*, Paris, Aubier, 1995.
- Ak. VIII, *Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll* (1790), p. 185-251, trad. fr. de J. Benoist, *Réponse à Eberhard. Sur une découverte selon laquelle toute nouvelle critique de la raison pure serait rendue superflue par une plus ancienne*, Paris, Vrin, 1999.
- Ak. VIII, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, trad. fr. de S. Piobetta, «Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique», in *Opuscules sur l'histoire*, Paris, Flammarion, 1990.
- Ak. IX, *Logik*, trad. fr. de L. Guillermit, *Logique*, Paris, Vrin, 1982.
- Ak. X-XIII, *Briefwechsel*, trad. fr. de M.-C. Challiol, M. Cohen-Halimi,

- V. Sérroussi, N. Aumonier, M. de Launay et M. Marcuzzi, *Correspondance*, Paris, Gallimard, 1991.
- Ak. XVIII-XIX, *Handschriftlicher Nachlass*, Band V-VI: Reflexionen zur Metaphysik.
- Ak. XX, *Handschriftlicher Nachlass*, Band VII: *Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik*, trad. fr. par L. Guillermit, *Les progrès de la métaphysique en Allemagne depuis le temps de Leibniz et Wolf*, Paris, Vrin, 1973.
- Ak. XX, *Zur Rezension von Eberhards Magazin*, «Über Kästners Abhandlungen», trad. fr. de M. Fichant, «Sur les articles de Kästner» in *Philosophie*, n° 56, 1997.
- Ak. XXVIII, *Vorlesungen V: Vorlesungen über Metaphysik und Rationaltheologie I*, trad. fr. de M. Castillo, *Leçons de métaphysique*, Paris, Librairie générale française, 1993.

ŒUVRES DE HEIDEGGER CITÉES

Nous citons généralement les œuvres de Heidegger d'après la *Gesamtausgabe* parue chez V. Klostermann, Frankfurt/Main, et adoptons la notation abrégée GA suivie du numéro de tome et du numéro de page.

- GA 3, *Kant und das Problem der Metaphysik*, 1951², 1998⁶, édité par F.-W. von Hermann, trad. fr. d'A. de Wælhens et W. Biemel, *Kant et le problème de la métaphysique*, Paris, Gallimard, 1953.
- GA 5, *Holzwege*, 1950, édité par F.-W. von Hermann, not. «Der Ursprung des Kunstwerkes» et «Die Zeit des Weltbildes», trad. fr. de W. Brokmeier, *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard, 1962.
- GA 20, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, 1994³, édité par P. Jaeger, trad. fr. d'A. Boutot, *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*, Paris, Gallimard, 2006.
- GA 25, *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, 1995³, édité par I. Görland, trad. fr. d'E. Martineau, *Interprétation phénoménologique de la Critique de la raison pure de Kant*, Paris, Gallimard, 1982.

Les textes non cités d'après l'édition Klostermann sont les suivants :

- Sein und Zeit* (GA 2), Tübingen, Niemeyer, 1986¹⁶, trad. fr. par E. Martineau, *Être et temps*, Paris, Authentica, 1985.
- Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendenten Grundsätzen* (GA 41), Tübingen, Niemeyer, 1962, trad. fr. par J. Reboul et J. Taminiaux, *Qu'est-ce qu'une chose ?*, Paris, Gallimard, 1971.
- «Vorträge von Prof. M. Heidegger über Kants *Kritik der reinen Vernunft* und die Aufgabe einer Grundlegung der Metaphysik», in *Davoser Revue*, 4 (1929), n° 7, p. 194-196, *Arbeitsgemeinschaft Cassirer - Heidegger* (Davos, Frühjahr 1929), Compte rendu de E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, II, *Das mythische Denken*, in *Deutsche Literaturzeitung*, 5 (1928), col. 1000-1012, trad. fr. par P. Aubenque et J.-M. Fataud in E. Cassirer-M. Heidegger, *Débats sur le kantisme et la philosophie*, Paris, Beauchesne, 1972.

BIBLIOGRAPHIE SÉLECTIVE

- ADELUNG Johann Christoph, *Versuch eines vollständigen grammatisch-kritischen Wörterbuches der hochdeutschen Mundart [Essai de dictionnaire grammatico-critique complet du haut allemand]*, Leipzig, Breitkopf, 1774-1786.
- BACHELARD Suzanne, *La logique de Husserl*, Paris, PUF, 1957.
- BARDOUT Jean-Christophe et BOULNOIS Olivier (éd.), *Sur la science divine* (présentation et traduction de textes d'Avicenne *et alii*), Paris, PUF, 2002.
- BEAUFRET Jean, *Dialogue avec Heidegger*, II, « Philosophie moderne », Paris, Minuit, 1973.
- BECKER Oskar, *Beiträge zur phänomenologischen Begründung der Geometrie und ihrer physikalischen Anwendungen*, in *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, VI, Halle, Niemeyer, 1923.
- BENOIST Jocelyn, *Autour de Husserl*, Paris, Vrin, 1994.
- , *Phénoménologie, sémantique, ontologie*, Paris, PUF, 1997.
- , *L'a priori conceptuel. Bolzano, Husserl, Schlick*, Paris, Vrin, 1999.

- , (dir.), *Husserl*, Paris, Éd. du Cerf, 2008.
- BERNET Rudolf, « L'inconscient entre représentation et pulsion (Freud, Husserl et Schopenhauer) », in *Philosophie*, n° 50, Paris, Minuit, 1996.
- , « Le freudisme de Husserl : une phénoménologie de la pulsion et des émotions », in J. Benoist (dir.), *Husserl*, Paris, Éd. du Cerf, 2008, p. 125-147.
- , « Sur le sens de l'idéalisme husserlien : les modes d'être des objets et la conscience intuitive », in J. Benoist et J.-F. Courtine (éd.), *Les Recherches logiques : une œuvre de percée*, Paris, PUF, 2003.
- , *Conscience et existence*, Paris, PUF, 1994.
- BIEMEL Walter, « La signification de la *doxa* et de l'*épistémè* dans le cadre de la thématique de la *Krisis* », in C. MAJOLINO et F. DE GANDT, *Lectures de la Krisis de Husserl*, Paris, Vrin, 2008, p. 237-250.
- BOEHM Rudolf, « Husserl et l'idéalisme classique », *Revue philosophique de Louvain*, n° 57, 1959, p. 349-396.
- , « Les ambiguïtés des concepts husserliens d'“immanence” et de “transcendance” », *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, n° 149, 1959, p. 481-527.
- , « Les sciences exactes et l'idéal husserlien d'un savoir rigoureux », *Archives de Philosophie*, t. XXVII, 1964, p. 424-438.
- , « Husserls drei Thesen über die Lebenswelt », in E. STRÖKER (éd.), *Lebenswelt und Wissenschaft in der Philosophie Edmund Husserls*, Frankfurt-am-Main, V. Klostermann, 1979, p. 23-31.
- CAIRNS Dorion, *Guide for Translating Husserl*, Den Haag, M. Nijhoff, 1973.
- CANGUILHEM Georges, *Le normal et le pathologique*, Paris, PUF, 1966, rééd. 1984.
- CARRAUD Vincent, *L'invention du moi*, Paris, PUF, 2010.
- CASSIRER Ernst, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der Neueren Zeit*, II, Berlin, 1911, trad. fr. de R. Fréreau, *Le problème de la connaissance dans la philosophie et la science des Temps modernes*, II, Paris, Éd. du Cerf, 2005.
- , *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, IV, Stuttgart, 1957, trad. fr. de J. Carro, J. Gaubert, P. Osmo et I. Thomas-Fogiel, *Le problème de la connaissance dans la philosophie et la science des Temps Modernes (Œuvres XVIII)*, Paris, Éd. du Cerf, 1995.

- CAVAILLÈS Jean, *Sur la logique et la théorie de la science*, Paris, Vrin, 1976³.
–, *Œuvres complètes de philosophie des sciences*, Paris, Hermann, 1994.
- CAVEING Maurice, *Le problème des objets dans la pensée mathématique*, Paris, Vrin, 2004.
- CHAREIX Fabien, *Le mythe Galilée*, Paris, PUF, 2002.
- CHAUVIER Stéphane, *Dire « Je ». Essais sur la subjectivité*, Paris, Vrin, 2004.
- CHAUVIRÉ Christiane, *L'essayeur de Galilée*, Paris, Les Belles Lettres, 1980.
- CLAESGES Ulrich, *Husserls Theorie der Raumkonstitution*, *Phaenomenologica* n° 19, Den Haag, M. Nijhoff, 1964.
- CLAVELIN Maurice, « Galilée et le refus de l'équivalence des hypothèses », *Revue d'histoire des sciences*, XVII, 1964, p. 305 sq..
- CLÉMENT Bruno et COHEN-LEVINAS Danielle (éd.), *Levinas et les territoires de la pensée*, Paris, PUF, 2007.
- COHEN Hermann, *Kants Theorie des Erfahrung*, Berlin, Fred. Dümmler's Verlag, 1871 (rééd. G. Olms, Hildesheim, 1987), trad. fr. d'É. Dufour et J. Servois, *La théorie kantienne de l'expérience*, Paris, Éd. du Cerf, 2001.
- , *Das Prinzip der Infinitesimal-Methode*, Berlin, F. Dümmler, 1883, trad. fr. de M. de Launay, *Le principe de la méthode infinitésimale et son histoire*, Paris, Vrin, 1999.
- COURTINE Jean-François, *Heidegger et la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1990.
- DASTUR Françoise, *Dire le temps: esquisse d'une chronologie phénoménologique*, Paris, Encre marine, 1994.
- , « Le temps et l'autre chez Husserl et Heidegger », *Alter*, n° 1, 1993.
- DERRIDA Jacques, Introduction à Husserl, *L'origine de la géométrie*, Paris, PUF, 1962.
- DESANTI Jean-Toussaint, « Sur le devenir de la science », in R. Poirier (dir.), *Entretiens en marge de la science nouvelle*, Paris, Mouton et C^{ie}, 1963, p. 249-265.
- , *Les Idéalités mathématiques*, Paris, Éd. du Seuil, 1968.
- , *La philosophie silencieuse*, Paris, Éd. du Seuil, 1975.
- , *Introduction à la phénoménologie*, Paris, Gallimard, 1976, rééd. 1994.
- DESCARTES René, *Regulae ad directionem ingenii*, éd. Adam-Tannery, t. X.
- , *Meditationes de prima philosophia*, éd. Adam-Tannery, t. VII et *Méditations métaphysiques*, t. IX.
- , *Principes de la philosophie*, éd. Adam-Tannery, t. IX.

- DUPOND Pascal, *Raison et temporalité: le dialogue de Heidegger avec Kant*, Bruxelles, Ousia, 1996.
- DUFOUR Éric, «Remarques sur la note du paragraphe 26 de l'Analytique transcendantale. Les interprétations de Cohen et de Heidegger», *Kant-Studien*, 94/1, 2003, p. 69-79.
- , *Paul Natorp. De la Psychologie générale à la Systématique philosophique*, Paris, Vrin, 2010.
- DUSSORT Henri, «Husserl juge de Kant», *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, n° 149, 1959, p. 527-544.
- DYCK Corey W., «The subjective deduction and the search for a fundamental force», *Kant-Studien*, 99/2, 2008, p. 152-179.
- FICHANT Michel, «“L'espace est représenté comme une grandeur infinie donnée” : la radicalité de l'Esthétique», in *Philosophie*, n° 56 (1997), p. 20-48, repris dans, *Kant*, Paris, Éd. du Cerf, 2008, p. 7-46.
- , «La “table du rien” dans la *Critique de la raison pure* de Kant», in J. LAURENT (éd.), *Dire le néant*, Caen, Presses universitaires de Caen, 2007, p. 297-318.
- FINK Eugen, *Studien zur Phänomenologie 1930-1939*, Phänomenologica n° 21, Den Haag, Nijhoff, 1966, trad. fr. de D. Franck, *De la phénoménologie*, not. «La philosophie phénoménologique d'Edmund Husserl face à la critique contemporaine», Paris, Minuit, 1974.
- FOESSEL Michaël, *Kant et l'énigme du monde*, Paris, CNRS Éditions, 2008.
- FRANCK Didier, *Chair et corps*, Paris, Minuit, 1981.
- GALILEI Galileo, *Il Saggiatore*, Firenze, Edizione nazionale, 1890-1909, t. VI, éd. par G. Barberà, trad. fr. de C. Chauviré, *L'Essayeur de Galilée*, Paris, Les Belles Lettres, 1980.
- , *Discorsi e dimostrazioni matematiche intorno a due nuove scienze*, Firenze, Edizione Nazionale, t. VIII, éd. par A. Favaro, trad. fr. de M. Clavelin, *Discours concernant deux sciences nouvelles*, Paris, A. Colin, 1970, rééd. PUF, 1995.
- GÉRARD Vincent, «“Le bruit des idées” : connaissance intuitive et connaissance symbolique chez Leibniz et Husserl», in K. S. Ong-Van-Cung (éd.), *La voie des idées ? Le statut de la représentation, XVII^e-XX^e siècles*, Paris, CNRS Éditions, 2006.
- , «Husserl et la mathématisation galiléenne de la nature», in C. MAJO-

- LINO et F. DE GANDT, *Lectures de la Krisis de Husserl*, Paris, Vrin, 2008, p. 63-102.
- Goubet Jean-François, « Force et facultés de l'âme dans la métaphysique allemande de Wolff », *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, n° 128-3, 2003, p. 337-350.
- GRANDJEAN Antoine, *Critique et réflexion. Essai sur le discours kantien*, Paris, Vrin, 2009.
- GRIMM Jacob et Wilhelm, *Deutsches Wörterbuch*, Leipzig, Hirzel, 1854, repr. München, Deutscher Taschenbuch, 1984.
- GUEROULT Martial, *Descartes selon l'ordre des raisons*, Paris, Aubier, 1953, rééd. Montaigne, 1968.
- GURWITSCH Aron, « Husserlian Perspectives on Galilean Physics », in L. EMBREE (éd.), *Phenomenology and the Theory of Science*, Evanston, Northwestern University Press, 1974, p. 33-59, trad. fr. de C. Majolino, « Perspectives husserliennes sur la physique galiléenne » in F. DE GANDT et C. MAJOLINO, *Lectures de la Krisis de Husserl*, Paris, Vrin, 2008, p. 197-222.
- HOLENSTEIN Elmar, *Phänomenologie der Assoziation*, *Phaenomenologica* n° 44, Den Haag, 1972.
- HUME David, *A Treatise of Human Nature*, edited with an analytical index by L. A. Selby-Bigge, revised by P. H. Nidditch, Oxford, Clarendon Press, 1978, trad. fr. de P. Baranger et P. Saltel, Paris, Flammarion, 1995.
- INGARDEN Roman, « Husserls Betrachtungen zur Konstitution des physikalischen Dinges », *Archives de philosophie*, t. XXVII, 1964, p. 356-406.
- JANSSEN Paul, « Die Problematik der Rede von der Lebenswelt als Fundament der Wissenschaft », in E. STRÖKER (éd.), *Lebenswelt und Wissenschaft in der Philosophie Edmund Husserls*, Frankfurt-am-Main, V. Klostermann, 1979, p. 56-67.
- KERN ISO, *Husserl und Kant*, *Phaenomenologica* n° 16, Den Haag, M. Nijhoff, 1964.
- , « Die Lebenswelt als Grundlagenproblem der objektiven Wissenschaften und als universales Wahrheits- und Seinsproblem », in E. STRÖKER (éd.), *Lebenswelt und Wissenschaft in der Philosophie Edmund Husserls*, Frankfurt-am-Main, V. Klostermann, 1979, p. 68-78, trad. fr. de

- M. Gex-Fabry, « Le monde de la vie comme problème du fondement des sciences objectives et problème universel de la vérité et de l'être » in F. DE GANDT et C. MAJOLINO, *Lectures de la Krisis de Husserl*, Paris, Vrin, 2008, p. 223-235.
- KERSZBERG Pierre, *L'ombre de la nature*, Paris, Éd. du Cerf, 2009.
- KOYRÉ Alexandre, *Études galiléennes*, Paris, Hermann, 1966.
- , *Études newtoniennes*, Paris, Gallimard, 1968.
- KRONER, *Über logische und ästhetische Allgemeingültigkeit* [Sur la validité universelle logique et esthétique], 1908.
- LAPORTE Jean, *Le rationalisme de Descartes*, Paris, PUF, 1945, rééd. 1988.
- LASK Emil, *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1911-1913, trad. fr. de J.-F. Courtine, M. de Launay, P. Quesne et nous-même, *La logique de la philosophie et la doctrine des catégories*, Paris, Vrin, 2002.
- LAVIGNE Jean-François (éd.), *Les Méditations cartésiennes de Husserl*, Paris, Vrin, 2008.
- , *Husserl et la naissance de la phénoménologie*, Paris, PUF, 2005.
- LEBRUN Gérard, *Kant et la fin de la métaphysique*, Paris, Armand Colin, 1970, rééd. Le Livre de poche.
- LEIBNIZ G. W., *De rerum originatione radicali*, trad. fr. de P. Schrecker, « De la production originelle des choses prise à sa racine », in *Opuscules philosophiques choisis*, Paris, J. Vrin, 1978.
- , *Meditationes de cognitione, veritate et ideis*, trad. fr. de P. Schrecker, « Méditations sur la connaissance, la vérité et les idées », Paris, Vrin, 1978, p. 9-10 ; trad. fr. de L. Prenant in *Œuvres*, Paris, Aubier-Montaigne, 1972.
- , *Animadversiones in partem generalem Principiorum Cartesianorum*, trad. fr. de P. Schrecker, « Remarque sur la partie principale des *Principes* de Descartes », Paris, Vrin, 1978, p. 17-82.
- LEVINAS Emmanuel, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin, 1949, 2^e éd. augmentée des *Nouveaux essais*, Vrin, 1967.
- , *Humanisme de l'autre homme* (1972), Paris, Le Livre de poche, 1987.
- *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Den Haag, Nijhoff, 1974, rééd. Paris, Le Livre de poche, 2000.

- LOCKE John, *An Essay concerning Human Understanding*, trad. fr. de J.-M. Vienne, *Essai sur l'entendement humain*, I et II, Paris, Vrin, 2001.
- LOWIT Alexandre, « L'épochè de Husserl et le doute de Descartes », *Revue de métaphysique et de morale*, n° 4, 1957, p. 399-414.
- MAIGNÉ Carole, *Johann Friedrich Herbart*, Paris, Belin, 2007.
- MAKOWIAK Alexandra, *Kant, l'imagination et la question de l'homme*, Grenoble, J. Millon, 2009.
- MARBACH Eduard, *Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls*, *Phaenomenologica* n° 59, Den Haag, M. Nijhoff, 1974.
- MARION Jean-Luc, *Sur l'ontologie grise de Descartes*, Paris, Vrin, 1981².
- , *Réduction et donation. Recherches phénoménologiques sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, Paris, PUF, 1989.
- , *Étant donné*, Paris, PUF, 1997, 2^e éd., 2005.
- MONTAVONT Anne, *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, PUF, 1999.
- NATORP Paul, *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode. Ertes Buch. Objekt und Methode der Psychologie*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1912 (trad. fr. d'E. Dufour et J. Servois, *Psychologie générale selon la méthode critique*, Paris, Vrin, 2007).
- , « Objektive und subjektive Begründung der Erkenntnis », *Phil. Monatshefte*, 1887, p. 139 sq. (trad. fr. d'I. Thomas-Fogiel in *Néokantismes et théorie de la connaissance*, Paris, Vrin, 2000, p. 117 sq.).
- NIETZSCHE Friedrich, *Jenseits von Gut und Böse*, W. de Gruyter, 1968, trad. fr. de C. Heim, *Par-delà bien et mal*, in *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1971.
- , *Nachgelassene Fragmente Herbst 1884-Herbst 1885*, 38, Berlin, W. de Gruyter, 1974, trad. fr., *O. C.*, XI, Paris, Gallimard, 1982.
- , *Nachgelassene Fragmente Herbst 1887-März 1888*, Berlin, W. de Gruyter, 1970, trad. fr. in *O. C.*, Paris, Gallimard, 1976.
- PACHOUD Bernard, PETITOT Jean, ROY Jean-Michel et VARELA Francisco, *Naturaliser la phénoménologie (Essais sur la phénoménologie contemporaine et les sciences cognitives)*, Paris, CNRS Éditions, 2002.
- PERREAU Laurent, « La question de l'individu chez Husserl », in O. TINLAND (éd.), *L'individu*, Paris, Vrin, 2008.

- PLATON, *Œuvres complètes*, trad. fr. de L. Robin, Paris, Gallimard, 1950.
- POINCARÉ Henri, *La Science et l'Hypothèse*, Paris, 1902, rééd. Flammarion, 1968.
- PRADELLE Dominique, *L'archéologie du monde (Constitution de l'espace, idéalisme et intuitionnisme chez Husserl)*, *Phaenomenologica* 157, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 2000.
- , « La constitution des idéalités est-elle une création ? », in *Les Études philosophiques*, n° 2, 2008, PUF, p. 227-251.
- , « Monadologie et phénoménologie », *Philosophie*, n° 92, 2006, p. 56-85.
- , « Solipsisme et stratification méthodique », commentaire de la Cinquième Méditation cartésienne, 1^{re} partie (§§ 42-48), in J.-F. Lavigne (éd.), *Les Méditations cartésiennes de Husserl*, Paris, Vrin, 2008, p. 135-174.
- RICHIR Marc, *Au-delà du renversement copernicien*, *Phaenomenologica* n° 73, Den Haag, M. Nijhoff, 1976.
- RICKERT Heinrich, « Über logische und ethische Geltung », trad. fr. par C. Prompsy, « Validité logique et validité éthique », in *Néo-kantismes et théorie de la connaissance*, Paris, Vrin, 2000.
- , *Zwei Wege der Erkenntnistheorie. Transzendentalpsychologie und Transzendentallogik*, *Kant-Studien* XIV (1909), trad. fr. d'A. Dewalque, *Les deux voies de la théorie de la connaissance*, Paris, Vrin, 2006.
- , « Der Begriff der Philosophie », *Logos*, I (1910-1911), p. 3-36 (trad. fr. de J. Farges, « Le concept de la philosophie », in *Le système des valeurs et autres articles*, Paris, Vrin, 2007, p. 51-90.
- RICCEUR Paul, *À l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1987.
- ROMANO Claude, *Au cœur de la raison : la phénoménologie*, Paris, Gallimard, 2010.
- SCHNELL Alexander, *Husserl et les fondements de la phénoménologie constructive*, Grenoble, J. Millon, 2007.
- SOKOLOWSKI Robert, « Exact Science and the World in which we live », in E. STRÖKER (éd.), *Lebenswelt und Wissenschaft in der Philosophie Edmund Husserls*, Frankfurt-am-Main, V. Klostermann, 1979, p. 92-106.
- STRÖKER Elisabeth, « Geschichte und Lebenswelt als Sinnesfundament der Wissenschaften in Husserls Spätwerk », in E. STRÖKER (éd.), *Lebenswelt und Wissenschaft in der Philosophie Edmund Husserls*, Frankfurt-am-Main, V. Klostermann, 1979, p. 107-123.

BIBLIOGRAPHIE

401

- TRÂN-DÙC-THÀO, *Phénoménologie et matérialisme dialectique*, Paris, Minh-Tân, 1951, Gordon & Breach, 1992².
WEIL Éric, *Problèmes kantians*, Paris, Vrin, 1982².

INDEX

- Bachelard, 29, 373, 377, 388, 393
Beaufret, 145, 150, 393
Becker, 274, 322-323, 393
Benoist, 9, 22, 59, 62, 117, 193,
391, 393-394
Bernet, 9, 22, 62, 389, 394
Biemel, 45, 387-388, 392, 394
Boehm, 394
- Cairns, 334, 394
Canguilhem, 310, 394
Carraud, 34, 36, 394
Cassirer, 79, 90, 135-136, 138, 152-
154, 157, 164, 272, 393-394
Cavaillès, 9, 22, 25, 97-98, 173, 261,
345, 374, 377, 395
Caveing, 332, 395
Claesges, 211, 250, 254, 261, 274,
395
- Clavelin, 331, 395-396
Cohen, 14, 25, 79, 98, 113-114,
116-118, 121, 131-134, 152-
154, 157-158, 161, 164, 177,
272-273, 289, 308, 353, 357,
360, 370-371, 391, 395-396,
407
Courtine, 7, 9-10, 12, 14, 22, 132,
177, 227, 394-395, 398
- Dastur, 53, 70, 388, 395
Derrida, 167, 256, 388, 395
Desanti, 193, 363, 373, 379, 383,
395
Descartes, 13, 31, 34-38, 45, 234,
236, 247, 354, 369, 382, 384,
395, 397-399
Dufour, 79, 98, 132, 141, 161, 273,
308, 353, 395-396, 399

- Fichant, 7, 9, 14-15, 22, 112, 118,
135, 146, 160, 163, 271-272,
324, 392, 396
Fink, 396
Franck, 22, 59, 68, 237, 241, 378,
389-390, 396
Galilée, 135, 312, 315, 324, 326,
328, 330-331, 340-343, 395-396
Gérard, 234, 324, 396, 398
Grandjean, 101, 103, 132, 397
Gueroult, 37-38, 384, 397
Gurwitsch, 315, 324, 330, 337, 339,
356, 397
Heidegger, 9-10, 14, 24, 31-32, 37,
41, 45, 47, 49-50, 52-53, 57, 70,
90, 97, 103, 131-134, 137-138,
141-143, 145-146, 152, 157-
158, 160-161, 163-164, 170,
237, 266, 273, 288-289, 320,
332, 347, 351, 354-355, 360,
365, 370, 389-390, 392-393,
395-396, 398-399, 407
Holenstein, 59, 278, 389, 397
Hume, 13, 43, 76, 171, 187, 284,
296, 340, 397
Husserl, 7, 9, 11-12, 14, 19, 21-22,
24, 27-29, 34-35, 40, 45, 50-54,
57, 59-63, 68-70, 72-73, 77-81,
84, 86-89, 91-93, 95, 97-100,
110, 112, 114-115, 131, 133-
134, 152, 165, 167, 174-177,
180-183, 186-187, 189, 193-
194, 198-200, 203, 206, 211,
228-229, 232-236, 239, 243,
245, 247, 249, 251-253, 255,
257, 260-261, 264-266, 269-
270, 272, 274-275, 278-279,
282-284, 287-288, 290-291,
293, 296-298, 305, 308, 312-
315, 317-321, 323-325, 327,
331-332, 334-337, 341, 348,
351-354, 356-357, 360, 364-
365, 369-371, 373-374, 378,
380, 382-383, 387, 389-390,
393-400, 407
Ingarden, 336, 397
Janssen, 388, 397
Kant, 7, 9, 11-17, 23, 25, 27, 29,
39-42, 45-47, 49-52, 54, 57, 76-
78, 80-81, 84, 91, 95, 97-98,
100, 102-104, 106, 111-112,
114-117, 121, 123-124, 126,
132-134, 137-151, 153-155,
158, 160-165, 167, 170, 175,
177, 184, 194, 198, 201, 216-
217, 219, 222-223, 225, 233,
242, 259-263, 265-266, 269-
271, 273, 275, 278, 284-285,
287-290, 293-294, 297-298,
304-305, 307-308, 315, 325,
327, 340-341, 348, 350-355,
357-359, 364, 390, 392, 396-
400

INDEX

405

- Kern, 11, 77-78, 80-81, 84, 91, 114-115, 260, 266, 270, 275, 278, 287-288, 290, 293, 297, 305, 388, 397
Kerszberg, 315, 398
Koyré, 315, 398
Kroner, 227, 398
- Laporte, 236, 398
Lask, 177, 193, 227, 398
Lavigne, 9, 22, 68, 250, 274, 324, 378, 388, 398, 400
Lebrun, 222, 398
Leibniz, 53, 90, 103, 117, 132, 234, 236, 247, 382, 392, 396, 398
Levinas, 351, 363, 369-372, 374, 379, 395, 398
Locke, 31-32, 103, 132, 169, 187, 399
Lowit, 369, 387, 399
- Marbach, 54, 56-58, 61-63, 65, 69-70, 399
Marion, 9, 22, 236, 371, 399
- Montavont, 59-60, 62, 399
Natorp, 307, 352-353, 396, 399
Nietzsche, 7, 81, 249, 261, 308, 314, 345, 399
- Perreau, 54, 399
Platon, 308, 400
Poincaré, 318, 400
- Richir, 9, 76, 400
Rickert, 215, 227-229, 307, 352, 361, 400
Ricoeur, 11, 334-335, 387, 400
Romano, 10, 313, 324, 333, 335, 400
- Schnell, 308, 400
Ströker, 394, 397, 400
- Trân-Dùc-Thao, 174
Weil, 225, 401

TABLE DES MATIÈRES

Avant-propos	9
Liste des abréviations utilisées	23
Chapitre I: Psychologisme transcendantal et identité de l' <i>ego</i> pur	27
Chapitre II: Critique de l'anthropologisme kantien : la validité absolue de l' <i>a priori</i>	75
Chapitre III: Critique du psychologisme kantien : Kant présuppose-t-il la pluralité des facultés ?	97
Chapitre IV: Les facultés sont-elles réductibles à des usages ? Husserl entre Cohen et Heidegger	131
Chapitre V: Déssubjectivation des facultés transcendantales (I) : sensibilité et entendement	167
Chapitre VI: Déssubjectivation des facultés transcendantales (II) : la raison comme structure téléologique	197
Chapitre VII: Déssubjectivation des structures <i>a priori</i> de l'objet d'expérience	259
Chapitre VIII: Dédution téléologique des catégories de l'entendement scientifique	303
Conclusion: Par-delà la révolution copernicienne	347
Bibliographie	387
Index	403

Cet ouvrage a été composé par IGS-CP (16)