ECOLE DOCTORALE DES HUMANITES

Faculté de Philosophie

THESE

Présentée par Arkadi Nedel
Soutenue le 27 septembre 2019

En vue d'obtention du grade de docteur en Philosophie

Conscience et Idéalité

La théorie phénoménologique de Husserl
(De ses travaux mathématiques jusqu'aux Ideen I*)*

Thèse dirigée par Mme Anne Merker, Professeure, Doyenne de la Faculté de Philosophie et Directrice du CREPHAC, Université de Strasbourg

Rapporteurs :
Mme Natalie Depraz, Professeure, Université de Rouen
M. Philippe Cabestan, Professeur de philosophie en classes préparatoires au Lycée Janson-de-Sailly

Examinateurs :
Mme Françoise Dastur, Professeure émérite de l'Université de Nice Sophia-Antipolis
M. Jacob Rogozinski, Professeur, Université de Strasbourg

Remerciements

Mes premiers remerciements vont aux Professeurs Anne Merker et Jacob Rogozinski : ils m'ont apporté une aide inestimable pour m'accompagner jusqu'à la soutenance de mon travail, en particulier dans les heures les plus éprouvantes de ma vie de doctorant. Je tiens également à remercier la Professeure Françoise Dastur pour le soutien moral qu'elle m'a témoigné et pour sa relecture aussi magistrale que scrupuleuse du texte. Que le Dr. Thomas Vongehr des Archives Husserl de Louvain, qui a répondu patiemment et sans faillir à mes innombrables questions, reçoive ici l'expression de ma reconnaissance.

A.N.

Table des matières

Introduction 6

PREMIERE PARTIE : LES RACINES MATHEMATIQUES DE LA PHENOMENOLOGIE

I. Les fondements retrouvés : Le jeune Husserl et la grande crise des mathématiques du XIXème siècle

I.1. La vérité ineffable 12
I.2. L'« Anti-Kant » 27
I.3. Ontologie ou non-ontologie 33
I.4. Casus Cantor 42
I.5. Le nombre comme liberté 56
I.6. L'axiomatique : méthode de la conscience 65
I.7. L'« arithmetica realis » de Frege 78

II. Le chemin d'un égaré : Psychologie de la *Philosophie de l'arithmétique*

II.1. L'enchantement brentanien 86
II.2. L'étude psychologique 102
II.3. Les nombres et les mots 116
II.4. Les difficultés d'ordre symbolique 121
II.5. Les limites de la conscience 129

III. La naissance du sujet de l'esprit mathématique. Quelques conclusions préliminaires

III.1. A partir du zéro 142
III.2. Vers une phénoménologie complète 150
III.3. L'abstraction 154
III.4. Penser l'infini 156

DEUXIEME PARTIE : LA VOIE DE LA SCIENCE TRANSCENDANTALE

IV. A la recherche de la logique idéale

IV.1. Les haubans du psychologisme : Introduction 165
IV.2. Husserl face à Frege 179
IV.3. Le signe entamé : L'expression et l'indice 188
IV.4. Le contenu arraché : Du coté du signe phénoménologique 197

V. Göttingen ou le temps interne

V.1. Début des réflexions 204
V.2. L'oreille de Beethoven 211
V.3. Le maintenant de la conscience 218
V.4. L'évidence du continu 227
V.5. Le carillon absolu 232
V.6. La fin du temps mondain 237
V.7. Le temps immesurable 243
V.8. La perception du souvenir 251
V.9. Bewußtsein ist *Bewußtsein* 259

VI. La solitude du phénoménologue : l'école immanentiste et la phénoménologie transcendantale

VI.1. Débats avec les immanentistes 262
VI.2. L'évidence : Voir intuitivement 282
VI.3. *Tout mettre en doute* : La théorie de la skepsis 304
VI.4. Singularités fluctuantes 310

TROISIEME PARTIE : UNE NOUVELLE THEORIE DE LA CONSCIENCE

VII. Vers une « surconscience » : la stratégie de la skepsis

VII.1. La mémoire 330
VII.2. Μέθεξις *et* Κοινωνία 357

VIII. Aristote et le problème phénoménologique de l'essence

VIII.1. Aristote, dieu et le je 365
VIII.2. La résorption de l'ontologie : §§ 14 et 49 370

IX. La cité de la conscience : l'idéalité et le sens dans les *Ideen I*

IX.1. Les contiguïtés de l'*ego* pur 385
IX.2. La conscience nue 392
IX.3. La science de soi 399
IX.4. Le contrepoint phénoménologique 406
IX.5. L'intentionnalité comme fonction 411
IX.8. Le temps et le noème 416
IX.9. La conscience des phénomènes purs 422
IX.10. Kant revu et corrigé 428

Conclusion 435
Repères biographiques 441
Bibliographie 447

INTRODUCTION

Le parcours d'Edmund Husserl, l'inventeur de la phénoménologie, peut être séquencé en deux grandes périodes : la première s'étendrait de 1887 à 1913 (de son habilitation jusqu'à la publication de son *magnum opus*, *Ideen I*) ; la seconde de 1913 à 1936, année de la *Krisis*, son testament philosophique, où il analyse entre autres son propre parcours intellectuel. Ces deux étapes émaillent une vie extrêmement intense et parfois tourmentée, celle d'un grand esprit toute entière consacrée à la recherche de la vérité – ou de la Vérité –, en l'existence de laquelle il n'a jamais cessé de croire. On pourrait fort aisément entreprendre la rédaction d'une biographie détaillée de Husserl (ce qui n'a d'ailleurs pas encore été fait[1]) montrant son cheminement pas à pas.

Peu avant sa disparition le 27 avril 1938, Husserl dresse pour lui-même le constat d'une vie heureuse, digne d'un philosophe, et ajoute qu'il n'a à se plaindre de rien. Il s'apprête à finir son histoire comme il le doit[2]. Un seul bémol : ses projets inachevés. Maurice Natanson nomme à juste titre Husserl le « philosophe des tâches infinies[3] », mais sous réserve que ces infinités aient été inclues dans son travail dès le début.

L'objectif de cette étude n'est ni historique ni génétique. Nous nous bornons à une esquisse du contexte husserlien en nous attachant davantage à la logique des causes qui ont mené la pensée à la phénoménologie qu'à l'ordre chronologique. Le « contexte » signifie ici le réseau d'influences, aussi bien synchroniques que diachroniques, que nous essaierons de reconstruire – sans prétendre à aucun moment expliquer en détails l'itinéraire philosophique de Husserl.

La situation intellectuelle, dans laquelle s'est trouvé Husserl au début de sa carrière académique, dans les années 1880, alors qu'il était encore l'élève de Leopold Kronecker et de Karl Weierstraß, et que l'on pourrait caractériser comme « post-hégélienne », a été marquée par l'effondrement des grands systèmes philosophiques classiques. Theodor Waitz,

---

[1] Sans compter un portrait du philosophe par Malvine Husserl (1860-1950), cf. Husserl, 1988, cette lacune est en partie comblée par des ouvrages historiques : Farber, 1943 ; Diemer, 1956 ; Spiegelberg, 1960 ; Landgrebe, 1963 ; Bakker, 1969 ; Avé-Lallemant, 1975 ; Schuhmann, 1977 ; De Boer, 1978 ; Sepp, 1988 ; Bruzina, 2004.

[2] Sur ce thème, voir Peiffer, 1975/4, pp. 149-157 ; Jaegerschmid, pp. 129-38.

[3] Natanson, 1973.

psychologue et anthropologue allemand, un des pionniers de l'étude des peuples indigènes, qui a comme Husserl reçu une formation en mathématiques, déclare déjà dans son livre *Grundlegung der Psychologie* (1846) que son but est de proposer une psychologie scientifique pour répondre aux vraies questions sur la nature, et non des fictions philosophiques.

L'effondrement des systèmes philosophiques classiques et ses conséquences coïncide avec la crise des fondements en mathématiques. Les maîtres du jeune Husserl, Weierstraß et Kronecker, de même que Georg Cantor, David Hilbert, Richard Dedekind, mathématiciens de premier ordre qui se sont trouvés devant la nécessité de résoudre cette crise ont, chacun à leur manière, fait une révolution dans cette science. Le plus grand problème est venu de ce qui semblait jadis le plus simple : le nombre. Est-il un concept mathématique ou logique ? Le nombre peut-il être réduit à l'opération mentale qui le produit ou bien est-il un objet irréductible existant indépendamment de la pensée du mathématicien qui, comme l'a dit Pierre-Auguste Bertauld, « s'empare de la vue intuitive de la Raison » en postulant l'évidence indubitable de l'objet mathématique [1] ? Weierstraß, dont les travaux ont contribué énormément au caractère rigoureux de l'analyse et du calcul des variations, cherche à établir de nouvelles définitions sur lesquelles s'appuieront les démonstrations ; les vieilles définitions lui semblent trop ambiguës. Mais pour Weierstraß, c'est avant tout le concept du nombre qui nécessite un éclaircissement. Le jeune Husserl reprendra cette idée et l'étudiera dans son premier livre philosophique. Le concept du nombre devient problématique, énigmatique même car, étant donné dans l'intuition, sa véritable nature reste obscure. A ce propos, un autre philosophe de l'époque, Joseph Petzoldt, partisan de la théorie de l'expérience pure et fondateur de la *Société de la philosophie positiviste*, avait tout à fait raison d'affirmer que la crise des fondements est celle de l'intuition. En d'autres termes, ce qui est donné dans l'intuition doit être passé au crible d'une définition exacte, simple et claire. Au cours des années 1890, Ernst Schröder se propose de construire un langage universel logique qui servirait de base pour tout raisonnement mathématique et pour toutes les sciences exactes. Cette tentative de résoudre la crise de l'intuition au moyen de la réduction des mathématiques à la logique sera poursuivie par Bertrand Russell et Louis Couturat.

---

[1] Cf. Bertauld, 1891, p. 381.

Quant à Husserl, il considère que trouver la solution au problème des fondements n'est pas seulement la tâche des mathématiciens mais également celle des philosophes. Cette conviction de l'importance des fondements, clairs et dépouillés de toute ambiguïté, demeurera inaltérée et capitale dans la pensée husserlienne. Même dans les *Ideen I*, comme nous allons le montrer, beaucoup de concepts phénoménologiques-clés se réfèrent à leurs prototypes mathématiques – parfois de manière implicite. On ne comprendra jamais correctement Husserl sans considérer la phénoménologie comme héritière directe des mathématiques du XIXème siècle, sans reconstruire ces références dans les textes husserliens ni tenir compte des grandes questions mathématiques (également méthodologiques et philosophiques) qui furent le terreau intellectuel de son apparition. C'est pourquoi cette étude commence par une analyse détaillée de la crise et du problème des fondements.

Au moment où Husserl entre sur la scène philosophique avec sa *Philosophie de l'arithmétique* (1891) et, plus tard, avec ses *Recherches logiques*, qui fut la première tentative de créer une science phénoménologique comme alternative aux conceptions psychologiques, la psychologie est alors la reine des sciences humaines. Tout en suivant le modèle positiviste qui domine la vie intellectuelle de l'époque, elle cherche à se constituer comme une science naturelle mettant de coté tous les aspects subjectifs et spéculatifs non fondés sur l'expérience. L'homme, son psychisme, sa vie consciente deviennent objets de la science au même titre qu'un minéral, un insecte ou bien un placenta. Et malgré la conclusion *ignoramus, ignorabimus* [1], énoncée par Du Bois-Reymond dans son livre *Über die Grenzen des Naturerkennens* (1872)[2] et posant des limites infranchissables à la connaissance humaine, rares furent ceux qui ont partagé ce pessimisme. La majorité des contemporains a vu dans la science et dans la psychologie en particulier une nouvelle religion, la clé magique de toutes les énigmes du monde. Sur le plan des recherches humaines, le psychologue remplaça le philosophe ; sa science disposait de tous les outils pour comprendre les tréfonds de l'âme et de la conscience en les arrachant sans pitié à la vieille métaphysique et en les mettant à l'épreuve au moyen des techniques de l'expérience. Les lois que la psychologie découvre puis applique à son objet ont une validité universelle. Peu importe que ces lois ne parviennent pas à décrire toute la complexité psychique d'un individu, dont la vie interne, à la différence d'un minéral ou d'un insecte, regorge de phénomènes invisibles échappant au regard du psychologue. C'est justement à cette méthode psychologique que Husserl décide de s'attaquer après avoir quitté l'école de Brentano, son véritable maître en philosophie, qui lui a appris à

[1] Nous ne savons pas et nous ne saurons pas.
[2] Sur les limites de la connaissance humaine.

distinguer le phénomène physique, n'importe quelle chose existante, et le phénomène psychique, la visée d'une chose ou objet intentionnel. Ce dernier, existant ou non en réalité, constitue toute la complexité de la vie psychique. La capacité humaine à le saisir est désignée par la notion scolastique de l'*intentionnalité* ; celle-ci deviendra plus tard l'un des concepts les puissants de la phénoménologie husserlienne.

Le plan de notre étude est le suivant : dans **la première partie** de notre travail, nous étudions la période brentanienne d'Edmund Husserl qui a abouti à l'écriture de la Philosophie de l'arithmétique. Toute cette première partie est ainsi consacrée à la reconstitution historique du contexte mathématique. Ce contexte reflète la grande crise des fondements mathématiques qui dominait les recheches mathématiques et philosophiques sur une période que l'on peut dater de Bolzano et Cauchy jusqu'à Cantor. Malgré le grand nombre de travaux qui traitent d'aspects spécifiques de la pensée du Husserl des années 1880 (cf. la bibliographie), il n'existe pas à notre connaissance d'analyse détaillée replaçant Husserl dans le contexte intellectuel de cette crise ; son premier livre, écrit avant tout en tant que philosophe des mathématiques, est pourtant une tentative d'y apporter une réponse.

La **deuxième partie** de cette étude examine les années 1900-1907, pendant lesquelles Husserl ne cesse d'affiner les méthodes de l'analyse phénoménologique. Dans les Recherches logiques, il oscille encore entre le psychologisme et la tentative de créer, suivant le programme kantien, une fondation de la logique pure dont les concepts seraient libres de toute sorte de subjectivisme et des zones d'ombre qui s'y attachent. La véritable théorie de la conscience – ne fût-ce pas encore la phénoménologique des *Ideen I* – doit être une théorie de la conscience générale, une théorie qui repose sur des lois idéales, selon le modèle des lois mathématiques, par lesquelles on définit la signification des vécus psychiques apparaissant lors du processus de la constitution du sens. Ce qui intéresse avant tout Husserl, et surtout dans le second tome de cet ouvrage intitulé Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance, c'est la possibilité d'une objectivation de ces vécus psychiques en tant qu'actes mentaux. Nul doute, les actes mentaux sont la seule véritable objectivité de la conscience qui se dirige vers elle-même afin d'appréhender son mécanisme intérieur, étant elle-même réalité ultime du sujet. La phénoménologie ne s'intéresse pas aux réalités naturelles, existant dans un ailleurs, mais aux phénomènes dans lesquels les entités logiques, les essences idéales, le sens primaire des choses deviennent accessibles. Le retour « aux choses elles-mêmes » (*zu den Sachen selbst*) : c'est ainsi que Husserl nomme cette orientation vers les essences qui se donnent à voir uniquement dans le saisi phénoménologique des actes de consience, des expériences intentionnelles. Ces choses ellesmêmes ne se trouvent dans

aucune réalité externe, elles n'existent pas à la manière des objets du monde qui existent parmi nous, elles ne résident nulle part mais, pour le phénoménologue, elles sont plus objectives que tous les objets naturels. Car elles constituent la vie mentale, interne de la conscience. Ces choses, les essences données à voir, composent le fondement le plus profond de notre connaissance. Ces essences idéales, et elles seules, nous donnent le véritable sens de la vie. L'école immanentiste, que nous considérons dans cette partie, s'efforce de chercher la base de la conscience humaine dans une direction proche mais ses résultats diffèrent de ceux de Husserl. En termes simples, pour les partisans de cette école, la conscience remplit son objet au moment de le connaître, et ce remplissement est le seul contenu possible de notre conscience. Les débats souvent implicites avec les immanentistes, bien que très peu étudiés dans la littérature sur la phénoménologie, présentent un intérêt notable pour bien comprendre l'évolution de la pensée husserlienne de cette période.

La **troisième partie** de cette étude est consacrée à la reconstruction de la théorie phénoménologique de la conscience comme elle est présentée dans les Ideen I ; ce travail implique non pas une méthode scolastique ou lecture « montante » : littera → sensus → sententia2, mais plutôt une esquisse de la contiguïté des idées, parfois inapparentes, qui ont guidé Husserl vers les conceptions de la conscience pure absolue et du sujet transcendantal élaborées dans son œuvre majeure. Nous allons montrer aussi que, dans les Ideen I, Husserl demeure en grande partie fidèle à sa formation initiale de mathématicien, c'est-à-dire à la méthode des sciences mathématiques qu'il a toujours considérée comme le modèle de la rigueur scientifique. La lecture attentive des Ideen I révèle que certains concepts-clés de la phénoménologie tels que, par exemple, Stufenbildung, sont transposés directement de sa culture mathématique. Notre limite temporelle sera donc 1913, année où la nouvelle méthode atteint sa forme la plus aboutie.

A la différence des premiers essais visant à construire une « science descriptive » – notamment des *Recherches logiques* (1901/02), où Husserl était encore sous l'empire des illusions psychologiques –, la phénoménologie tardive (ou doctrine du sujet transcendantal) n'est pas tant une description qu'une pratique. La conscience absolue, lorsqu'elle saisit les essences, ne peut à proprement parler *décrire* les choses de façon objective car elle est elle-même objectivité ultime qui ne voit que ses propres actes. L'objectivité n'a de sens que si la pensée est dirigée vers l'extérieur, vers un monde situé dans un ailleurs et restant d'une manière ou d'une autre inconnu à la conscience ; plus simplement, le concept de l'objectivité est indispensable pour décrire toute existence. Le sujet transcendantal ne voit pas l'existence et les choses comme existantes mais comme vides. L'appel husserlien à revenir aux choses

mêmes s'explique par le projet de libérer la conscience de son nécessaire lien à une objectivité, toujours trompeuse si elle appartient à notre monde. C'est un appel à employer la conscience – à mener une vie de noéticien – de sorte à la comprendre comme la réalité ultime ; en d'autres termes, à parvenir à un niveau où la chose n'est pas telle qu'elle apparaît selon l'expérience mondaine, utile ici et maintenant, mais réduite à son état idéal. La chose en soi, c'est aussi un acte de la pensée saisi au moment du penser.

***

Quand nous parlons de la praxis de la conscience du sujet transcendantal, il s'agit des sens surgissant de la relation entre des essences vues phénoménologiquement. *Vues*, c'est-à-dire naturalisées par la conscience en tant que ses propres éléments constitutifs, ce qui rend cette dernière absolue. La « vison d'essence », l'une des expressions-clés du Husserl tardif, est le moyen de voir les objets existants dans leur non-existence, dépouillés de leur apparition. Le vrai sens des choses n'est pas celui désigné par leur nom et délimitant la sphère de leur applicabilité, mais celui qui reste même quand la chose (πρᾶγμα) perd son objectivité. Husserl montre qu'il suffit de soustraire à un objet son corps empirique par l'abstraction de premier ordre et tout discours sur son caractère objectif change radicalement. Le nouveau corps abstrait de l'objet ne correspond plus à l'objectivité sur laquelle repose la pensée ordinaire. De cette opération d'abstraction naît une autre sémantique qui n'appartient plus à la classe des choses comprenant une donation objective. L'on parle dans ce cas d'objets idéaux n'ayant qu'une vague ressemblance avec les phénomènes : les premiers n'existent qu'en mathématiques, tandis que les phénomènes sont l'idéalisation de l'idée même de l'existence.

Il est difficile d'imaginer quelle aurait la phénoménologie si Husserl n'avait pas reçu sa formation mathématique. Grâce à celle-ci a lieu sa première rencontre avec les nombres naturels, entités idéales *par excellence* [1] ; l'une des plus belles énigmes de l'époque depuis près de cent ans, les nombres suscitaient plus de questions que de solutions. « C'est par l'analyse de [ce concept] que toute philosophie des mathématiques doit commencer » [2], dit-il en 1887 dans sa thèse d'habilitation.

Il va de soi que les entités idéales ont toujours posé problème ; dès la haute scolastique, pour ne pas remonter plus loin dans le temps, ce thème fait l'objet d'une attention

[1] Voir Picker, 1961, pp. 266-355.

[2] Hua XII, p. 295.

assidue chez les philosophes, en particulier ceux traitant de la nature du continuum et des universaux : *sententia vacum* vs. *sententia rerum*. Pour nombre de ces auteurs, philosophie et mathématiques sont indissociables et complémentaires. Jean Buridan, Marsile d'Inghen (Nijmegen), William Ockham ou Thomas Bradwardine, les *magistri nominales*, pensent tous que le continuum est infini aussi bien par son étendue que sa profondeur ; il n'est pas d'éléments plus petits qui le constituent. Certains, tels Grégoire de Rimini ou Gauthier Burley, défendent quant à eux l'existence de ces éléments en les plaçant hors de l'*intellectus humanus*. Là surgit le schisme philosophique, dont on trouve les suites aussi bien dans la pensée de Georg Cantor que dans la phénoménologie husserlienne. Si Cantor prend nettement le parti réaliste, voyant comme Burley dans la proposition mentale une construction d'objets réels – Cantor croit que les nouvelles séries de nombres qu'il a découvertes existent *in esse reali* –, Husserl est en revanche un nominaliste convaincu. Il s'intéresse au savoir universel dont les lois sont seules légitimes ; cependant, ce savoir et ses lois ne peuvent résider que dans notre conscience. Pour les découvrir, il faut faire oublier tout ce qui n'appartient pas à cette conscience-même, tout ce qui ne procède d'elle ni ne caractérise son essence. Comme Ockham, Husserl traite les concepts universaux *qua* structures purement mentales naturalisées par le travail phénoménologique de la conscience sur soi-même. Le but du travail consiste à atteindre le stade de la conscience où toute question sur la réalité de ses actes perdrait son sens. Cette réalité doit devenir la seule.

PREMIERE PARTIE :

LES RACINES MATHEMATIQUES DE LA PHENOMENOLOGIE

CHAPITRE I. LES FONDEMENTS RETROUVES : *Le jeune Husserl et la grande crise des mathématiques du XIXème siècle*

I.1. LA VERITE INEFFABLE

La pensée de Husserl doit beaucoup à sa formation initiale. L'essentiel n'est pas tant que les mathématiques inculquent la rigueur mais servent au penseur de tremplin vers ses recherches. Jusqu'au bout de son raisonnement, l'esprit husserlien reste scientifique ; dans la *Krisis* il ne se lasse pas de répéter que la phénoménologie transcendantale (synonyme de la philosophie)[1], rejetant les défaillances du passé, est une science universelle qui définit ses propres fondements avant que de traquer la vérité. En effet, la « crise » chez Husserl est au premier chef une crise des fondements dont les causes complexes datent de l'époque moderne, où le sujet du savoir prit sa forme finale. Cette crise, à laquelle Husserl offre sa solution de phénoménologue transcendantal en proposant un nouveau sujet (que nous pourrions appeler un « transsujet ») qui ne pense plus en termes de dichotomie subjectif-objectif, apparaît de manière plus évidente dans la mathématique de la seconde moitié du XIXème siècle. La *Krisis* est le résumé d'une cinquantaine d'années de méditation sur ce problème. Walter Biemel note justement que l'univers phénoménologique créé par le philosophe aide le sujet européen à comprendre que cette crise est en fait la sienne[2] ; c'est lorsqu'il en prend connaissance que le sujet devient lui-même. Vie et savoir sont entrelacés.

Les phénomènes ne sont pas identiques aux entités mathématiques ; le mode de raisonnement d'un algébriste n'est pas semblable à celui d'un noéticien. C'est pourquoi il ne faut guère croire que Husserl ne fait que développer les matières apprises pendant ses études.

---

[1] Avant Husserl, l'expression « phénoménologie transcendantale » avait été employée par Jakob Sengler (1799-1878), philosophe et théologien catholique allemand. Par exemple, dans un article consacré à la théorie de la connaissance, Sengler écrit que « la phénoménologie transcendantale ne veut dire qu'une chose : penser l'étant évident en soi (*Seiende selbstgewiss*) comme conforme à son essence » ; cf. Sengler, 1862, p. 177. Dans un article antérieur sur le même sujet, Sengler distingue « la phénoménologie transcendantale et empirique » et il est fort probable que c'est dans ce texte que le terme « la phénoménologie transcendantale » soit apparue pour la première fois. Cf. Sengler, 1861, p. 199 et passim. Dans son livre sur la théorie de la connaissance, on trouve aussi l'expression l'« essence phénoménologique » ; cf. Sengler, 1858, p. 55. Jamais Husserl, nous semble-t-il, ne fait référence à cet auteur.

[2] Hua VI, p. XX.

Au contraire, son parcours est bien plus riche et complexe : ses toutes premières réflexions sur les mathématiques permettent déjà d'exclure une croyance aveugle de sa part dans cette science. Il ne faut pas non plus s'imaginer que Husserl se limite à transformer les concepts mathématiques en phénomènes, triviale démarche du « technicien » (comme il le dit dans les *Recherches logiques*), à surimposer une abstraction à une autre ; nous verrons par la suite que les procédés d'abstraction dans les deux sciences se distinguent. En revanche, le thème des derniers fondements domine la pensée husserlienne pratiquement dans tous ses écrits, variant avec le temps et acquérant des formes de plus en plus rigoureuses.

Tout comme les mathématiques, la philosophie en est arrivée à être problématique pour elle-même. Si, dans la *Philosophie comme science rigoureuse* (1910/11)[1], Husserl diagnostique l'absence de méthodes et de théories logiquement fondées en philosophie, un quart de siècle plus tard il se pose encore la même question : comment une philosophie scientifique est-elle possible [2] ? La grande méfiance envers la philosophie, si manifeste dans la seconde moitié du XIXème siècle, a déteint sur la pensée de la période suivante : son mode d'entendement et son moyen de produire des vérités seraient faibles, c'est-à-dire qu'ils ne reposent ni sur les donnés empiriques ni sur l'exactitude de la méthode. D'après Eugen Dühring et Oskar Bogan, pour ne citer qu'eux, la philosophie hors de la science est un « anachronisme ». Oswald Külpe (1862-1915), assistant de Wilhelm Wundt à Leipzig qui connaissait les travaux de Husserl par Carl Stumpf, note aussi qu'au XIXème siècle, grâce au développement rapide des sciences naturelles, l'écart entre celles-ci et la philosophie est sans doute pour la première fois devenu si important[3]. Dans le contexte de l'époque si la philosophie veut se réhabiliter en tant que discipline critique, comme le note Herbart Schnädelbach, [4] ou d'autant plus dominer les sciences positives, elle ne peut guère demeurer dans son univers spéculatif mais, au contraire, doit établir un bon contact avec ces sciences, devenir elle-même dans une certaine mesure positive. La science (utile) est celle qui prévoit les problèmes de la nature et dirige l'esprit humain vers leurs solutions[5]. Bref, la véritable philosophie ne renonce pas à la méthode scientifique.

---

[1] *Philosophie als strenge Wissenschaft*.

[2] Hua VI, p. 29.
[Wie soll eine „Philosophie", eine wissenschaftliche Erkenntnis von der Welt möglich werden…] Voir aussi Diemer, 1959, pp. 243-262.

[3] Külpe, 1920, p. 10. (sur Husserl, cf. pp. 130-133) ; de même Cattaruzza, Sinico, 2004.

[4] Cf. Schnädelbach, 1984, p. 131.

[5] Cf. Dühring, 1875, p. 474 ; Bogan, 1890, pp. 11-12.

Pour Husserl, il est possible de répondre à ce problème par la construction d'une méthode capable de nous donner un schéma conceptuel du monde permettant d'établir tous les liens causaux malgré leur nombre infini. On peut entendre ici les voix de deux auteurs déjà cités : Marsile d'Inghen, ne voyant le monde que dans son concept[1], et Cantor, déduisant les nouvelles infinités des nombres de la conception de l'*ensemble* quasi-transcendantal ; ce-dernier renvoie à son tour à la thèse d'Henri de Harclay qui affirme que plaise à Dieu et le monde sera infini et éternel. Les deux infinités ne se valent pas puisque Dieu les crée de façon différente ; il peut également soustraire une partie de chacune dont la structure sera infinie également car dans chacune de ses parties est contenu le tout. Pour cette raison, la comparabilité des infinis est légitime ; cette idée scolastique, rejetée par Bernard Bolzano lui-même, ne sera ressuscitée que dans la théorie des ensembles.

Quant au monde, une fois mis hors-circuit, il est restitué à la conscience par la *Krisis* ; mais c'est une toute autre conscience, radicalement distincte de ses manifestations ordinaires. La phénoménologie n'annihile donc rien. Elle éprouve la robustesse de ses propositions en gardant celles qui ne s'évanouissent pas dans le brouillard empirique.

Dans un texte de 1894 intitulé *Sur les objets intentionnels*, Husserl remarque :

> nous venons de trouver dans la mathématique un appui pour notre conception, et c'est pourtant précisément dans cette science que l'on voudra puiser des contre-arguments [2].

Cet appui – qui sert à purifier « les impropriétés de la pensée » caractérisant les jugements portés sur le monde empirique –, est considéré en cette fin du XIXème siècle comme la seule issue possible à la crise systémique. La méthode mathématique est sécurisante : toutes les opérations de base sont formelles et donc privées de toute ambiguïté. Par nature donc, elles sont le produit du travail de sens idéaux qui ne dépendent aucunement de l'intuition ; c'est un raisonnement coupé des contextes particuliers et qui s'effectue au niveau le plus élevé, abstrait ou, si l'on veut, général. Son contenu est non un résultat concret (2 + 2 = 4) mais l'opération-même ; étant transcendantale, elle ne peut être soumise aux contingences. Le caractère formel des mathématiques défini par Husserl comme le fondement de la science est le principe gnoséologique sur lequel repose tout le reste. Il est irréductible à toute expression plus simple (au début des *Principia philosophiae* Descartes va lui jusqu'à mettre en doute la

---

[1] Cf. Marsile d'Inghen, 2000.

[2] Hua XXII, p. 324.

démonstration mathématique). Ce principe s'oppose à la « mathématique réelle » défendu par ses adversaires ; ces derniers restent limités à la sphère de l'intuition où dominent vérités innées et arguties qui n'accompagnent jamais que des problèmes spécifiques. Idée que, pour être exact, Husserl a moins inventée lui-même qu'empruntée à Descartes : la règle VI des *Regulae* (1628/29)[1] nous enjoint de nous diriger vers les choses les plus simples, voire absolues, car ce sont elles qui renferment les vérités ultimes ou *intimam rerum veritatem* (Règle X). Bien que l'essence de la nature soit simple, cela n'implique pas qu'elle soit accessible. En revanche, le principe cartésien stipule que le simple est le général/absolu :

> J'appelle l'absolu tout ce qui contient en soi la nature pure et simple, par exemple tout ce que l'on considère comme indépendant, originel, simple, général, unique, égal, similaire, droit et tout de ce genre. J'appelle aussi l'absolu le plus simple et le plus aisé[2].

A la conception aristotélicienne du général – καθόλου, qui résulte de l'induction et n'est jamais connaissance directe des choses –, Descartes ajoute que la généralité exprime avant tout l'idée du simple, de sorte que le plus simple est identifié à l'absolu.

Ainsi commence la méthode. Du *simplicissimum* et de l'évident, on progresse vers les concepts complexes ; Husserl n'hésite pas à réitérer cette approche dès ses écrits techniques. Par exemple, dans *Le problème fondamental de l'arithmétique et de l'analyse* (1889/90), il affirme qu'afin d'engager les procédures algébriques difficiles, il faut

> connaître les règles générales des opérations de calcul (directes et inverses) avant que les signes algébriques ne soient introduits… [3]

La mathématique et la logique se rencontrent dans cette simplicité servant de base pour toutes les recherches qui suivent même si son contenu, c'est-à-dire le nombre des axiomes, n'est pas fixe. En Allemagne, Husserl cite le mathématicien Carl Friedrich Gauss qui, dans ses recherches, montre la clarté de la méthode inspirée des principes cartésiens[4] ;

---

[1] Pour l'édition française, cf. Descartes, 1977.

[2] Absolutum voco, quidquid in se continet naturam puram et simplicem, de qua est quaestio, ut omne id quod consideratur quasi independens, causa, simplex, universale, unum, aequale, simile, rectum, vel alia hujusmodi ; atque idem primum voco simplicissimum et facillimum… cf. *Œuvres philosophiques de Descartes*, 1835, p. 73.

[3] Hua XXI, p. 235.

[4] On voit ainsi l'influence cartésienne sur l'optique géométrique de Gauss, notamment la loi de Descartes sur la réflexion : « Tout rayon lumineux incident frappant une surface réfléchissante avec un angle α par rapport à la normale est réfléchi dans le plan défini par le rayon incident et la normale, au delà de celle ci, et avec un angle β = α par rapport à la normale ».

l'optique gaussienne renvoie à la théorie de la lumière que Descartes développe conjointement à sa géométrie.

La méthode de la clarté et de la simplicité maximale est considérée par Husserl comme propre aux mathématiques ; c'est en cela qu'elle se distingue de toutes les autres méthodes. Les mathématiques deviennent sa méthode : claire, certaine et univoque. Nous verrons que le rêve du philosophe sera de transposer cette démarche à la philosophie – qu'il trouve par trop métaphysique (ou scolastique), trop opaque – pour en faire une « science rigoureuse ». Rien ne nous empêche de rapprocher ces deux activités intellectuelles et, en appliquant

> le caractère épistémologique de la mathématique à la philosophie <…>, nous entrons dans une sphère plus subtile et rencontrons un problème plus difficile, celui de mettre ces deux sciences sur un même plan… [1] ;

Husserl continue :

> si la mathématique est une science, elle doit être capable de démontrer (*beweisen*) effectivement ses propositions[2].

A l'époque où ces mots sont écrits, c'est bien le fait de « démontrer/*beweisen* » [3] qui est au cœur du problème car la science mathématique se trouve alors incapable de présenter ses propres concepts de telle sorte qu'ils soient tout à fait dépourvus des ambiguïtés et résidus psychologiques. Selon Jean Cavaillès, les mathématiques se heurtent à une

> double crise de rigueur [qui] provoque une remise en question des principes et des notions fondamentales de la géométrie et de l'analyse[4].

Les mathématiques ont été pénétrées par des structures de l'esprit qui ont déplacé les critères de la science rigoureuse vers la position du sujet ; il s'agit de vérités exprimées dans le langage formulaire mais fondées sur l'intuition. Léon Brunschvicg pense que les nombres imaginaires (ou complexes : i)[5], qui ne résident dans aucune réalité objective, sont une des causes de cette crise ontologique en mathématiques. Sur le plan historique, ces étrangetés

---

[1] Hua XXI, p. 243.

[2] *Ibid*.

[3] Pour une analyse spéciale de ce problème, voir Ruggero, 2006 ; *idem* 2007.

[4] Cavaillès, 1981, p. 45.

[5] Brunschvicg, 1912.

algébriques n'ont pas été étudiées avant le XVIIIème siècle où, grâce aux travaux de Gottfried Leibniz et Leonhard Euler, la science avait atteint un niveau de calcul plus avancé.

En effet, la cause de cette crise est intrinsèque à l'objet mathématique ; non seulement l'objet devient irréel (imaginaire, complexe), mais il risque aussi de devenir insaisissable par les moyens de cette science exacte. Nicolas Bourbaki remarque à juste titre que

> les mathématiciens ont été persuadés qu'ils démontrent des « vérités » ou des « propositions vraies » ; une telle conviction ne peut évidemment être que d'ordre sentimental ou métaphysique, et ce n'est pas en se plaçant sur le terrain de la mathématique qu'on peut la justifier, ni même lui donner un sens qui n'en fasse pas une tautologie. L'histoire du concept de vérité en mathématique relève donc de l'histoire de la philosophie et non de celle des mathématiques[1].

Pire encore, les concepts les plus basiques, les entités abstraites (nombre, limite, etc.) ont perdu leur crédibilité, sur laquelle reposait le savoir mathématique. La question essentielle est maintenant formulée ainsi : si le concept du nombre est inexact, s'il ne garantit plus l'évidence qui engendre la possibilité-même de construire la vérité, alors où faut-il chercher l'exactitude ?

Les algébristes se trouvent à ce moment devant un problème kantien : trouver le fondement transcendantal de leur science, en trouver la primale évidence. Leibniz est l'un des premiers à soulever le problème que des vérités aussi évidentes que 2 + 2 = 4 s'avèrent pourtant susceptibles d'être remises en question lorsqu'on réfléchit aux définitions des éléments et de leur démonstration. Leibniz met à l'épreuve non pas le nombre en tant que tel mais son existence, qui semblait auparavant découler logiquement de sa nature. Il ne s'agit pas d'un simple doute de mathématicien, lequel accompagne parfois la découverte d'une solution inattendue, mais d'un défaut ontologique. La vérité de la phrase mathématique, même la plus basique, n'est pas indubitable jusqu'au moment où ses éléments sont définis de telle manière que cette définition prouve leur existence. Le nombre entier, l'une des plus grandes préoccupations de la mathématique de l'époque, reste indéfini. Après avoir ouvert la boîte de Pandore, Leibniz s'en tient là et ne pousse pas ses réflexions plus loin. Weierstraß, le père de l'Analyse du XIXème siècle et *großer Lehrer* pour Husserl[2], dont les travaux contribuèrent considérablement à conforter le point de vue algébrique, voyait la logique de la théorie des nombres dans une théorie rigoureuse des nombres réels. Dans son *Introduction à*

---

[1] Bourbaki, 2007, p. 21.

[2] Cf. Schuhmann, *Husserl-Chronik*, p. 7. Voir de même Ahrens, 1907 ; Dugac, 1973. Pour l'influence de Weierstraß sur Husserl d'avant *Philosophie de l'arithmétique* cf. Miller, 1982, p. 12 et passim.

l'analyse de 1859-1860, puis dans son cours sur le calcul intégral de 1863-1864, Weierstraß traite de la question des fondements en mettant toujours un point d'honneur à privilégier la rigueur. Hermann Weyl, mathématicien et partisan de la phénoménologie qui avait assisté aux cours de Husserl à Göttingen, note qu'afin de faire aboutir son but, Weierstraß avance la théorie abstraite des champs numériques basée sur une axiomatique [1]. Il choisit aussi le continuum dont l'image fondée en intuition, donc utile pour des présentations primaires.

Quelques pas dans cette direction sont esquissés par Hermann Grassmann qui, en 1861, propose une définition de l'addition et de la multiplication des nombres entiers et démontre leurs propriétés fondamentales (associativité, distributivité, etc.). Quant à la mathématique, elle est selon Grassmann une « science de l'être particulier qui n'apparaît qu'à travers la pensée ou en tant que forme pure de pensée » [2]. Ses idées n'ont pas reçu l'accueil mérité en raison de son modeste statut d'*Oberlehrer* au collège de Stettin : son chef-d'œuvre devait longtemps rester « scellé par sept sceaux » [3]. Il faut attendre la fin des années 1880 pour que Richard Dedekind et Giuseppe Peano [4] dotent l'arithmétique d'un système d'axiomes. C'est ici que le doute leibnizien se transforme en une quête frénétique des

---

[1] Weyl, 2012, p. 39.

[2] *Hermann Grassmanns Gesammelte mathematische und physikalische Werke*, Engel, 1894, p. 23. Grassmann considère son *Ausdehnungslehre*, sur lequel il travaille à partir des années 1840, comme une tentative de fonder une nouvelle science ; cf. p. 46. Dans un autre texte où il définit la mathématique comme « la philosophie des sciences au sens strict du terme » (ce que Husserl répétera à plusieurs reprises dans ses écrits de jeunesse), Grassmann va jusqu'à accorder à celle-ci le rôle d'un *Geist* (hégélien) qui, en étendant ses propres limites, chemine vers les principes universels ; cf. *Die Ausdehnungslehre von 1844, oder die lineale Ausdehnungslehre*, 1878, p. XXXI. David Finkelstein note que « his primary motive seems to have been to vindicate his father's quest to extend arithmetic from the real number line to higher dimensions. Grassmann, like Hamilton, recognized that multi-dimensional arithmetic is non-commutative » ; cf. Finkelstein, 1996, p. 265.

[3] Cf. Dieudonné, 1979, p. 5.

Sa seule biographie disponible à ce jour Petsche, 2006. A propos de l'influence grassmannienne sur les recherches des fondements, chez Peano en particulier, voir son article « Calcolo geometrico secondo l'Ausdehnungslehre di H. Grassmann, preceduto dalle operazioni della logica deduttiva » (1888), *Opere scelte*, 1958, pp. 3-19 ; aussi Freguglia, 2011.

[4] Précisément : *Was sind und was sollen die Zahlen ?* (1888, cf. infra) de Dedekind et *Arithmetices Principia, nova methodo exposita* (1889) de Peano. Bien des historiens considèrent ces deux ouvrages, parus à très peu d'intervalle, comme des efforts convergents d'axiomatiser l'arithmétique. Philip Jourdain nous informe que Peano était au fait des recherches dedekindiennes : cf. Jourdain, 1912. Néanmoins la technique de Peano se distingue de celle de ses collègues. Dans son article *Super Theorema de Cantor-Bernstein*, il explique sa méthode en soulignant la différence qui le sépare de Russell : « notre analyse des principes de ces sciences [arithmétique et géométrie] consiste en la réduction des postulats communs au nombre minimal des conditions nécessaires et suffisantes <…> *Nous avons l'idée du nombre donc le nombre existe* » ; cf. *Rendiconti del Circolo Matematico di Palermo*, p. 365. (Nous soulignons)

Enfin, le chemin vers l'axiomatisation parfaite sera repris par des disciples de Peano, tels que Mario Pieri, Cesare Burali-Forti ou Alessandro Padoa. De la sorte, Pieri se penche non seulement sur le programme de son maître, mais aussi sur les problèmes posés par David Hilbert (par ex., dans *Über den Zahlbegriff*, 1900) où il parle de la consistance de la théorie des nombres. Selon Pieri, la démonstration de cette consistance doit être fondée sur la logique.

fondements, quand il devient clair – en premier lieu aux auteurs de cette axiomatisation eux-mêmes – que leurs définitions ne possèdent pas de qualité transcendantale. La « question kantienne » demeure encore irrésolue.

Tous comprennent que pour faire de la mathématique une science exacte, un étalon de la rigueur scientifique, l'intuition kantienne est insuffisante. Son incomplétude réside dans son impossibilité à être exprimée par un langage symbolique. Nous sommes incapables de définir l'intuition en termes formels ou algébriques, voire de définir les limites de son applicabilité. L'intuition est toujours rattachée à un sujet, elle est inséparable non seulement de la sphère de la raison « personnelle » mais aussi de l'état subjectif *eo ipso*. Certes, l'intuition ne peut remédier à l'incertitude épistémologique pour la raison qu'elle est principalement non-formalisable. Dans la *Critique de la raison pure* (1781), Kant instrumentalise l'intuition : elle ouvre le sujet vers le monde à travers une objectivité de l'espace-temps caractérisant la nature de l'être humain. L'intuition chez Kant est un état du sujet avant qu'il ne prenne connaissance du monde, avant qu'il n'entre dans la réalité objective de l'espace de Newton qui réside dans chaque individu en tant qu'intuitionnée.

Si j'intuitionne, je ne le fais qu'en tant que moi-sujet qui visualise un objet à ma manière propre. Tout au contraire, le concept mathématique pur doit être libre d'expérience subjective de toute sorte ; il est transcendant par nature, comme la *scientia* – au sens de Scot, qui définit le mot *transcendens* comme appartenance à la vérité ultime et éternelle. La majorité des mathématiciens du XIXème siècle s'adressent à l'intuition dans leurs recherches, mais comme à un point de départ ; la croyance commune que les concepts fondamentaux des mathématiques existent est pour eux bien compatible avec l'intuition. Tout travail sur une théorie abstraite commence par la reconnaissance du simple fait que le sujet ne crée pas la vérité mais la découvre. Ce « fait » nous est donné dans notre faculté d'abstraire des choses existantes pour visualiser les choses inexistantes, c'est-à-dire transcendantes. Le concept du nombre, par exemple, dont les savants traitent depuis l'Antiquité, vient d'abord – comme le dirait Descartes – sous la forme de l'esprit ; il n'existe pas pour le monde réel, mais ce dernier se fonde sur le nombre. Il y a donc dès le début deux réalités dont le lien est toujours incertain. De ce point de vue, l'intuition est le moyen de lier deux réalités sans aucune évidence formelle. Soulignons qu'il ne s'agit pas ici de l'abîme séparant le sujet qui pense du monde objectif – l'acte du *cogito* et la chose. La différence entre deux réalités se mesure par le degré avec lequel on peut les saisir dans une description exacte. A cet égard, les mathématiques sont l'art de décrire, comme l'illustre le cas de la géométrie analytique : née

dans les travaux de Descartes et de Pierre de Fermat[1], cette science, ou plutôt cette méthode, résulte de la nécessité de disposer d'outils standards et précis permettant la résolution de tâches géométriques. La simplicité de cette méthode, qui apparaît avec l'invention des coordonnées, est basée sur le procédé très formel des calculs et n'exige point une grande virtuosité d'esprit.

Si le monde empirique peut être décrit tel qu'il est donné, malgré la grande diversité de ses apparences, les entités abstraites (nombre, point, etc.) ne se laissent pas décrire, étant elles-mêmes les outils de la description. Le problème de cette nature ambivalente des entités mathématiques est saisi dans toute sa complexité au milieu du XIXème siècle. Augustin Cauchy, après avoir travaillé sur les nombres imaginaires et en particulier sur la notation symbolique de la trigonométrie, comprend que la science mathématique exige un modèle plus rigoureux basé sur des procédés logiques incontestables. Cette vison, partagée par d'autres auteurs – à commencer par Bolzano mais aussi Joseph-Louis Lagrange[2] –, peut être résumée ainsi :

Premièrement, tout concept doit se baser sur un autre déjà défini ;

Deuxièmement, chaque étape des théorèmes doit être démontrée ; cette démonstration doit découler de théorèmes eux-mêmes démontrées ;

Bolzano va encore plus loin : selon lui, nous devons avoir un fondement (*Grund*) sur lequel reposent nos raisonnements et conclusions. Cette exigence est formulée avec clarté aux §§ 512-537 de la *Wissenschaftslehre* (1820-1830) consacrés à la théorie de la démonstration.

---

[1] Les écrits de Fermat sur la géométrie analytique ne furent pas publiés de son vivant, à l'instar de ceux de Descartes, avec qui Fermat engagea un grand débat sur l'optique géométrique (notamment sur le chemin optique du rayon lumineux) suite à la publication du traité de celui-ci en 1637. Fermat suggère que la lumière se propage d'un point à un autre selon des trajectoires telles que la durée du parcours soit extrémale. On retrouve ainsi la plupart des résultats de l'optique géométrique, en particulier les lois de la réflexion sur les miroirs, les lois de la réfraction, etc. Dès 1636, Fermat entre en correspondance avec le Père Mersenne et s'enquiert dès sa première lettre des nouveautés mathématiques depuis les cinq dernières années. Pour plus de détails, voir Serfati, Descotes, 2008.

[2] En 1797 Lagrange publie son livre *Fonctions analytiques* qui prétend fonder le calcul sur une base rigoureuse ou – selon l'auteur – sur la véritable métaphysique de ses principes. Bolzano et Cauchy ont tous deux pris pour modèle l'attitude lagrangienne. Leur différence consiste dans l'intérêt prééminent de Bolzano pour la méthode ; les efforts de Cauchy sont dirigés vers les résultats. Bolzano quant à lui, dans son texte *Rein analytischer Beweis des Lehrsatzes* (1817), va plus loin que Cauchy en abandonnant les « concepts inutiles » (les *infinitésimaux*, par ex.). En même temps que le livre de Lagrange paraît celui de Lazare Carnot *Réflexions sur la métaphysique du calcul infinitésimal* (1797). Ces deux ouvrages sont les premiers à poser ouvertement le problème des fondements mathématiques. Le thème du *Beweis* est la fonction continue à laquelle il donne une définition élégante. Le fait notable est ici pour nous que Bolzano se détourne de la saisie intuitive de la fonction. La coïncidence entre cette démarche et ce que l'on appelle « le programme de Cauchy », c'est-à-dire la proposition d'une Analyse algébrique reposant entièrement sur les concepts de base, est si frappante que certains auteurs avancent que Cauchy ne pouvait ignorer les travaux bolzaniens. Cf. Grattan-Guinness, 1970, p. 51 ; Hourya, 1973.

En particulier au § 525 *Erklärung des objectiven Grundes der Wahrheit*, il distingue, en suivant Aristote et en anticipant Frege, les démonstrations fondatrices (*Begründungen*) et celles qui établissent des certitudes (*Gewißmachungen*). Aucune objectivité scientifique, aucune science conceptuelle (*Begriffswissenschaft*) n'est pensable sans ces prémisses ;

Troisièmement, les définitions données et les théorèmes démontrés doivent avoir un caractère général afin de couvrir tous les résultats valables appartenant à un certain thème (ce point est particulièrement cher à Lagrange qui, tel Hegel, voyait dans n'importe quel résultat le moment d'un principe plus général).

Cauchy est sans aucun doute une figure-clé dans ce mouvement destiné à faire disparaître toutes les inexactitudes[1]. Par exemple, sa définition du concept de la limite est considérée comme révolutionnaire alors que la version classique, donnée dans l'*Encyclopédie* par d'Alembert et de la Chapelle, péchait justement par inexactitude[2]. Cauchy transforme l'infiniment petit de l'objet mathématique en instrument en supprimant l'infinité actuelle de la scène et en introduisant le concept de *quantité variable* dont la limite est zéro. Dans la théorie des limites l'infini actuel devient donc une grandeur variable qui peut toujours changer et devenir plus petit que n'importe quel nombre défini auparavant. Cela veut dire qu'aucune valeur numérique ne peut être considérée comme la dernière ni comme la plus petite. Il s'agit en effet d'une séquence infinie – on peut également l'illustrer par une ligne droite – dans laquelle à partir d'un certain nombre tous les éléments tendent vers leur limite: $x_1, x_2, x_3, \ldots x_n, \ldots \lim_{n \to \infty} x_n = 0$. Cette nouvelle infinité du variable, qui tend vers sa limite, n'est pas actuelle mais potentielle ; elle signifie un processus, non pas un objet.

C'est bien toujours une question d'exactitude : si celle-ci ne vient pas de la mathématique, il faut donc la chercher ailleurs. Dans ces circonstances s'ébauche une réflexion inconnue auparavant, où la plus rigoureuse des sciences commence à s'interroger sur elle-même en se mettant en quête de la logique qui la gouverne. Le paradoxe tient à ce que cette logique n'existe pas avant qu'on ne la cherche ni ne la trouve ; autrement dit, cette logique est une construction des mathématiciens eux-mêmes.

Sitôt une évidence perdue, une autre se fait jour : chaque opération et chaque objet doivent avoir un sens logique, une valeur irréductible et irremplaçable révélés lors du processus de la construction d'une théorie (démonstration, etc.). Bolzano voit dans les

[1] Cauchy, 1821, pp. ii-iii.

[2] Dans l'*Encyclopédie* l'article s'intitule *Limite* ; pour la définition de Cauchy cf. Cauchy, 1821, p. 19. Marcus Giaquinto fait une observation intéressante : le fait que « Cauchy a continué d'utiliser les infinitésimaux ne lui a pas permis d'établir la distinction claire entre la convergence ponctuelle et la convergence uniforme d'une suite infinie de fonctions, ce qui a abouti à une erreur » ; cf. Giaquinto, 2002, p. 12.

mathématiques la science qui nous donne les lois (formes) universelles d'après lesquelles les choses doivent se disposer dans leur être[1]. Tel est aussi le point de vue exprimé par son contemporain Jozef Hoëné-Wroński (1776-1853), qui, dans son ouvrage consacré à la théorie de l'algorithme[2], trouve une logique même dans les nombres imaginaires comme √-1 (« monstres mentaux » selon Leibniz) :

> <…> les nombres dits imaginaires sont éminemment logiques et, par conséquent, très conformes aux lois du savoir ; et cela, parce qu'ils émanent, et en toute pureté, de la faculté même qui donne des lois à l'intelligence humaine. De là vient la possibilité d'employer ces nombres sans aucune contradiction logique, dans toutes les opérations algorithmiques ; de les traiter comme des êtres privilégiés dans le domaine de notre savoir, et d'en déduire des résultats rigoureusement conformes à la raison[3].

Il s'ensuit que dans tous nos emplois des nombres, il faut tâcher d'en extraire une pensée construite selon des lois analogues à celles de la nature. Le savoir mathématique est bon et utile s'il nous laisse voir son fondement logique, ses structures nues correspondantes à la pensée comme telle ; plus encore que Bolzano, Hoëné-Wroński insiste sur le privilège du savoir transcendantal d'accéder aux objets dans leur état le plus purifié et objectif. De plus, ces lois logiques, auxquelles nous remontons par le savoir mathématique, aiguiseront notre intelligence de sorte à la transformer en système de procédés logiques dont la subjectivité ne sera plus que temporaire : le sujet concret observe alors des lois qui ne sont pas le fruit de son imagination.

Ce n'est que dans les méandres d'une science véritable que se situent les principes absolus à partir desquels nous construirons un savoir total ; pour ce faire, il faut exploiter au maximum la force résidant dans la nature des mathématiques. La méthode doit être adaptée à son objet et si cet objet est la science fondamentale elle-même, pure et rigoureuse, alors il est nécessaire de choisir une méthode susceptible de conduire les mathématiques à prendre connaissance de leur caractère unique et de leur infaillibilité intrinsèque[4]. On sait qu'au cours

---

[1] Bolzano développe sa doctrine logique (métamathématique) dans *Contributions à une présentation plus solide des mathématiques* (1810) ; cf. Cavaillès, 1981, p. 46. Paola Cantù suggère que Bolzano a toujours considéré les mathématiques comme science conceptuelle et universelle. Cela ne pouvait manquer d'influencer ses lecteurs tardifs, y compris Husserl. Cf. Cantù, 2011, p. 2 ; de même Paoli, 1991, pp. 221-242.

[2] Pragacz voit en Hoëné-Wroński « le pionnier de la pensée algorithmique en mathématiques » ; cf. Pragacz, 2007, p. 70.

[3] Hoëné-Wroński, 1811, p. 167.

[4] En 1824 à Paris, Hoëné-Wroński publie un ouvrage intitulé *Canons de logarithmes* (éd. Didot), où nous trouvons l'application concrète de ses méditations. Sans entrer dans des détails qui dépassent notre compétence, notons simplement qu'un des résultats les plus intéressants de cet auteur est la méthode générale de l'extension

du XIXème siècle ces intuitions sont confirmées dans bien des théories mathématiques (par exemple dans la théorie des ensembles, dont nous verrons les implications sur le parcours intellectuel de Husserl). Pour que la mathématique puisse s'élever vers le savoir absolu, elle doit non seulement définir et confirmer l'existence de ce dernier mais aussi en énoncer les principes. L'absolu n'est pas qu'un but ; il est avant tout pensée de la science pure manifestée en termes logiques. Si, par définition, l'absolu est dénué de contradictions et de défauts, il est logiquement parfait : la conscience qui saisit l'absolu est la même que celle qui établit des vérités logiques existant sans aucun rapport avec le monde. La connaissance de ces vérités est une forme suprême de la conscience.

Ce tournant vers la logique, qui marque les recherches de grands esprits du XIXème siècle, s'explique non pas par la position favorisée de la logique, mais plutôt par la quête d'une science universelle, fonctionnant à tous les niveaux : mathématique, logique et épistémologique en général[1]. A travers cette quête se précise l'idéal moderne de la science ; à l'idéal des classiques (Kepler et Galilée) s'ajoute la croyance aux capacités particulières de la logique et à son statut d'ultime fondement. Non seulement la logique sert à mettre en ordre les pensées, mais aussi à retrouver leur origine. Ce faisant, la logique dépasse les mathématiques sur le plan réflexif en créant la possibilité d'examiner la « pensée exacte » du point de vue épistémologique ; bref, la logique devient le tréfonds de la connaissance.

Bolzano cherche l'axiomatique sur laquelle il convient de s'appuyer pour construire l'édifice de la science[2] ; Hoëné-Wroński cherche cet appui parmi les lois logiques les plus générales dans lesquelles se retrouve l'esprit humain[3]. Reste à saisir un contenu, un sens positif tel que ses manifestations ne modifieront jamais son statut : le sens idéal. Autrement

---

d'une fonction *f(x)* en séries infinies d'où vient sa « Loi suprême » qui sert de base au calcul différentiel (les séries wrońskiennes sont analysées avec finesse par Gilles Deleuze dans la *Différence et répétition*, 1968). N'oublions pas qu'à la même époque, Bolzano élabore sa version du calcul infinitésimal suscitée par ses réflexions sur la géométrie euclidienne et par le prolongement des idées topologiques de Leibniz. Pour plus d'informations, voir Echeverría, 1988, pp. 213-220.

[1] Le projet de Leibniz de créer la *lingua universalis* est perceptible chez Bolzano, Hoëné-Wroński et beaucoup d'autres. Selon Louis Couturat, en mai 1676 il médite sur le langage universel et le voit comme un calcul, comme une algèbre de la pensée ; cf. Couturat, 1901, chap. III. Georges Friedmann, ayant étudié cette question en détail, déplace l'invention du calcul différentiel vers les derniers mois de 1675 ; cf. Friedmann, 1962, p. 99.

Au XXème c'est Gottlob Frege qui reprend le plus fidèlement ce projet leibnizien dans son *Begriffsschrift* (1879 ; *L'idéographie*) dont la tâche était de conceptualiser les mathématiques par un langage logique parfait. Pour une discussion détaillée : Moese, 1965 ; Morscher, 1972, p. 74 et passim.

[2] Une attention particulière à ce problème est portée au § 223 de la *Wissenschaftslehre*, dans lequel Bolzano élabore le concept des vérités de fondement (*Grundwahrheiten*) qui résident au-delà de toute expérience. Il est impensable de mettre en doute le caractère fondamental de ces vérités car il conditionne ce doute-même.

[3] Voir Braun, 2006. En français il existe un article intéressant de Phili, 1996, pp. 289-308.

dit, la crise peut être dépassée grâce à l'exactitude de la science, où la particularité (axiome, proposition, etc.) est en même temps un principe plus général et tend infiniment vers la vérité. C'est pourquoi Bolzano appelle son entreprise *Wissenschaftslehre* (« la théorie du savoir » [1], première critique radicale de Kant) et Hoëné-Wroński consacre son ouvrage mathématique principal à la recherche des axiomes présentant « une vérité absolue qui se détache de toute matière et que la raison peut seule poser » [2]. Maintenant le chemin est inverse : il faut aller non pas d'une science vers la vérité mais de la vérité vers la science capable de l'exprimer en un langage adéquate. La logique, après avoir purifié ses concepts et précisé leur application, sera sans aucun doute le meilleur instrument à cet effet :

> [elle], je pense, apporte à la véritable pensée autant que la grammaire à l'usage correct de la langue[3],

d'où la question :

> quand la logique établit-elle non seulement les lois qui s'appliquent aux vérités spéculatives (*gedachten*), les vraies pensées comme l'on dit, mais les vérités en général ? Si cela n'est pas juste pour des propositions spéculatives mais pour les propositions en soi, alors doivent-elles reposer sur la validité de la règle logique ?[4]

A ce propos : l'évolution de l'attitude de Husserl vis-à-vis de ces propositions est remarquable. A l'époque de ses études auprès de Weierstraß et même à Halle il les considère comme des essences mythiques suspendues entre l'être et le non-être[5]. La lecture de Hermann Lotze, et en particulier son idée de la validité, qui – il y a peu de doute – contribue considérablement à la compréhension husserlienne de Platon, modifie ses pensées antérieures :

---

[1] Autre traduction possible : « théorie de la vérité » ou même « ontologie de la vérité ». D'ailleurs, Bolzano sent qu'il parvient – au moins dans la première partie de son ouvrage (*La théorie des fondements*) – à une théorie ontologique de la vérité (ou des vérités) et n'en est pas satisfait, comme l'atteste sa lettre à Zimmerman où il préconise de considérer son travail en tant que théorie critique de la vérité. Cf. Winter, 1949, p. 90.

[2] Gonseth, 1945, p. 33. Et ensuite : « l'axiome est ainsi une vérité de raison, non une vérité d'expérience » ; *ibid*.

[3] Bolzano, *Wissenschaftslehre*, 1985, p. 67.

[4] *Ibid*., p. 78.

[5] Husserl, *Introduction to the Logical Investigations*, 1975, pp. 37-38.

> la théorie de Bolzano selon laquelle les propositions sont des objets qui n'ont néanmoins pas d'existence est assez intelligible. Elles privilégient l'existence idéale ou la validité des universaux[1].

Pour autant, la logique n'est pas la seule *science*-reine de la pensée ; elle doit jouer son rôle *dans* l'épistémologie sans jamais remplacer cette dernière.

> La logique [pure] doit me guider vers une théorie de la science, c'est-à-dire donner un *modus operandi*, entre autres pour ordonnancer toute la sphère de la vérité dans une *théorie de la science* adéquate pour que chaque partie élaborée et exprimée soit à sa place[2],

elle n'est pas but mais moyen ou, si l'on ose dire, le passage au vrai. Curieusement, ces recherches du début du XIXème siècle montrent une similitude avec la pensée scolastique (onto-théologique), elle-même bâtie sur des axiomes quasi-donnés[3] et ne cherchant qu'à prouver, à démontrer une vérité préexistante : Dieu est la cause première et nécessaire de tout « exister »[4].

La vérité, pour Bolzano comme plus tard pour Husserl – n'est-ce pas pour cette raison que ce dernier appelle le philosophe tchèque « l'un des plus grands maîtres-logiciens de tous les temps » ?[5] –, est incontestablement objective. Il faut avant tout distinguer la vérité en soi de la vérité reconnue (*Wahrheit an sich… erkannten Wahrheit*)[6] ; la première possède la

---

[1] Husserl, *Early Writings in the Philosophy of Logic and Mathematics*, 1994, p. 202. Pour une analyse détaillée, voir Textor, 1996, pp. 251-255 ; Beyer, 1996, pp. 37-41, 131-152. Concernant la « validité » (*Geltung*) de Lotze, voir son *Logik*, 1843, pp. 92, 97, 141-143 ; aussi Fisette, 2009, pp. 281-84.

[2] *Ibid*., p. 86.

Notons ici qu'au § 59 des *Ideen I* où Husserl définit la phénoménologie de la conscience transcendantale, il répète l'idée de Bolzano : « La logique formelle et toute la mathesis en général peuvent être incluses dans l'ἐποχή qui procède précisément à l'exclusion » ; Hua XIX/1, p. 113.

[3] Nous pouvons sans doute comparer ces recherches du XIXème siècle avec la crise ontologique de l'époque de saint Thomas d'Aquin où la puissance ontologique de Dieu – l'acte créateur – devait être expliquée, pour ne pas dire ajustée au modèle du savoir aristotélicien. Cette crise avait été provoquée par la rencontre d'Aristote avec la foi chrétienne : comment exprimer l'essence divine, son infinité – l'axiome des scolastiques – en termes logiques et éviter toute limitation de Dieu ? Voir Tresmontant, 1964 ; de même Coté, 2002.

[4] Au § 25 Bolzano s'en explique : « Aus der Allwissenheit Gottes folgt zwar, dass eine jede Wahrheit, sollte sie auch von keinem anderen Wesen gekannt, ja nur gedacht werden, doch ihm, dem Allwissen, bekannt sei, und in seinem Verstande fortwärend vorgestellt werde » ; cf. *Wissenschaftslehre*, p. 138.

[5] Pour la relation de Husserl à Bolzano, voir Sebestik, 2003 ; aussi Bucci, 2000.

[6] Cf. *Wissenschaftslehre*, § 26. La similitude des théories logiques de ces deux penseurs a été étudiée par Fels, 1927. Fels relève à juste titre que Husserl est passé à ses débuts du coté de l'antipsychologisme bolzanien. En 1935 Husserl confesse à Andrew Osborn (1902-1997) qu'il a eu la chance de tomber dans une librairie sur les livres de Bolzano ; cf. Schuhmann, *Husserl-Chronik*, p. 463 ; de même Osborn, 1934.

Notons au passage : ce concept de « vérité en soi » et l'épistémologie bolzanienne en général trouvent pour beaucoup leur origine dans l'ouvrage de Johann Heinrich Lambert (1728-1777) intitulé *Neues Organon oder Gedanken über die Erforschung und Berechnung des Wahren* (1764, en particulier vol. I, chap. II consacré

particularité (*Beschaffenheit*) que le vrai et le faux ne sont pas discernés en elle, c'est une possibilité dont la réalisation dépend de la qualité des propositions (*Sätzen*).

Bolzano souligne l'erreur de l'approche psychologique consistant à les mélanger, ainsi que la nécessité de l'effacer pour construire une vraie science de la logique. En critiquant Kant avant tout pour son épistémologie anthropologique, Bolzano semble conserver l'idée kantienne d'une objectivité ineffable : la vérité en soi (au sens propre du terme) existe mais il est impossible de l'exprimer. Tout langage, y compris celui de la logique, reste indigent devant l'ipséité de la vérité. Ce que nous pensons et exprimons dans un système de propositions (*Sätzen*) est par définition hors du soi mais le langage ne nous en donne qu'une objectivité partielle car il appartient au sujet. Voici la racine de la critique bolzanienne de Kant qui considère le sujet en tant que fondement transcendantal, position qui ne peut se solder que par un échec. Le transcendantal au contenu anthropologique ne définit pas tant les frontières du savoir que les possibilités du sujet-même et il ne reste à Kant qu'à démontrer ce fait. Selon Bolzano, l'être humain connaît certaines vérités mais sa connaissance n'est jamais complète. Pire encore, par cette dernière, le sujet se trouve détaché des choses comme telles existant pour lui uniquement dans son système de propositions ; celles-ci ne se confondent pas avec les énoncés linguistiques (avec la langue, sphère pratique) mais indiquent plutôt la possibilité de l'expression. Celle-ci réside dans le « en soi » (*an sich*) qui se distingue du concept kantien : chez Kant, « la chose en soi » signifie une chose principalement inconnaissable, qui le demeure en limitant notre connaissance après tout acte intentionnel. Cette limite n'appartient pas à la chose en soi même. Elle est une caractéristique fondamentale de la conscience : nous ne pouvons connaître l'« en soi » de la chose non parce qu'il existe, mais parce que l'acte du connaître s'avère inadéquat par rapport à ce « soi ». Il s'agit, soulignons-le, non pas d'une limitation ontologique, comme dans le cas de l'essence aristotélicienne, mais du principe du savoir. Kant ne se propose pas de connaître les choses comme telles, son but consiste à prendre connaissance du sujet comme il *est* et comme il *pense*, c'est-à-dire tel qu'il ne quitte pas le champ empirique même lorsqu'il applique au monde ses facultés aprioriques. C'est pourquoi Kant établit les limites du sujet anthropologique sans jamais mettre à l'épreuve sa nature ; il en reste toujours au Je empirique que Husserl, après Bolzano, va surmonter par l'ἐποχή et par la création du sujet transcendantal.

à l'aléthologie). Nous verrons plus loin comment Husserl transforme la « vérité en soi » en objet noématique par son inclusion dans la sphère de la connaissance.

I.2. L'« ANTI-KANT »[1]

Bolzano construit son propre idéal épistémologique en radicalisant, dans une certaine mesure, la critique kantienne : le sujet du savoir doit être identique à celui de l'existence. En d'autres termes, l'existence n'est plus une donnée *a priori*, elle est considérée comme l'épiphénomène de la connaissance dirigée vers l'appréhension de l'objectivité des vérités. Comprendre cette objectivité naturelle est le but ultime de toute théorie du savoir. Le sujet enfermé dans son espace anthropologique étant inapte à effectuer cette démarche, il faut donc recourir à un autre sujet capable de dépasser les restrictions kantiennes. Le sujet logique, qui n'envisage pas son existence comme condition préalable pour appréhender *les* objectivités, est la seule solution pour Bolzano. Concrètement, cela signifie un refus du sujet en chair et en os qui déduit la connaissance objective de la somme de ses expériences psychiques et somatiques, qui perçoit sa vie quotidienne comme lui étant donnée à travers ses facultés perceptives. Le nouveau sujet épistémologique, s'il apparaît un jour, doit percevoir l'objectivité *en soi*, existant parallèlement à sa perception et comprendre que cette dernière ne fait que porter atteinte aux qualités de toute objectivité.

Ainsi s'effectue la réduction des actes subjectifs qui entrent peu à peu dans le système général de la connaissance composé de vérités d'ordres différents. Leur présence dans le sujet atrophie la part anthropologique de telle sorte que les limitations semblant imposées par la nature deviennent fausses. Le monde empirique, avec toutes ses manifestations connues du sujet pensant, n'est qu'une plateforme pour accéder à l'objectivité en soi, distincte d'une quelconque expérience personnelle. Le sujet idéal chez Bolzano doit migrer vers la connaissance afin de se trouver maximalement indépendant des affects de l'existence ; autrement dit, il transforme sa perception basée sur ses expériences quotidiennes en conscience ; la conscience rassemble les expériences quotidiennes dans une unité dont l'analyse qui suit ne tend qu'à montrer le caractère superficiel de la perception empirique. A la différence de Kant, Bolzano insiste sur l'existence absolument objective des vérités

[1] A notre connaissance Bolzano lui-même n'a jamais rédigé le texte sous un tel titre, mais il a représenté le style de cette pensée anti-kantienne (voir l'ouvrage du chanoine tchèque Franz Příhonský (1788-1859), disciple du premier cercle de Bolzano, intitulé N*euer Anti-Kant* paru en 1857 (cf. Příhonský, 2006). Les titres apparaissent plus tard chez les auteurs qui, à la différence de Bolzano, critiquent le coté spéculatif de Kant et sa chose en soi. Cf. par exemple, Büchner, 1884 ; Bolliger, 1882. Ludwig Büchner, quant à lui, va jusqu'à faire appel aux philosophes de « s'opposer énergiquement à l'imposture kantienne (*Kant-Schwindel*) » ; cf. Büchner, 1884, p. 315. De même Palágyi, 1902.

synthétiques. Celles-ci ne résultent point du cogito : c'est le *cogito* qui les acquiert par ses réflexions. La tâche la plus ardue consiste à dénicher les vérités basiques de l'abondante végétation des choses et des impressions venant à nous à chaque instant de la vie[1]. Par sa nature, la logique rappelle la physique : elle est composée d'éléments primitifs entrant dans tout acte de pensée et dans tout jugement. Le nombre de leurs variations est infini ou presque. Nous prenons ces variations pour des vérités au sens propre du terme, tandis qu'elles ne font dans la plupart des cas que refléter nos propres égarements et erreurs.

La nouvelle « théorie du savoir » doit être la théorie des vérités fondamentales – des primitifs logiques – que Kant a pressenties mais en en donnant une description erronée, en les coupant de façon trop formelle en deux classes : analytique et synthétique[2]. Le critère kantien s'est avéré trop abstrait et par conséquent extérieur aux jugements auxquels il s'applique ; il passe dans la sphère du sujet connaissant mais non dans les vérités en tant que telles. Kant lui-même ne marque pas ce fossé ou ne veut pas le reconnaître en se bornant à postuler sa mystique *chose en soi*. De plus, Bolzano insiste sur la distinction non pas entre deux classes de jugement mais entre deux types de vérité qui conditionnent la logique de base : les énoncés comme « 7 + 5 = 12 » ou « la somme des angles du triangle est égale à deux angles droits » sont analytique car les propriétés (*Beschaffenheit*) exposées dans chaque de ces énoncé sont les vérités innées. C'est pourquoi l'analyticité bolzanienne, à la différence de Kant, se dégage de l'ontologie du jugement, elle montre les idéalités dans leur essence composée de telles ou telles qualités. En revanche, les mêmes jugements dans la théorie kantienne sont synthétiques et exposent l'intuition subjective.

Le concept de l'analyticité en tant que propriété innée des éléments (incluse dans les opérations avec ces éléments[3]) est épitomé ainsi : « il est claire que la proposition ˙*A* possède

---

[1] *Wissenschaftslehre*, Bd. I, p. 355.

[2] Dans le tome III de la *Wissenschaftslehre* (p. 240), on trouve l'analyse détaillée de cette distinction kantienne. Jean D'Alembert distingue deux types de démonstration que l'on peut utiliser dans la géométrie : directe et indirecte. Il est curieux que la première ressemble à l'idée de l'analycité chez Kant. Selon D'Alembert, la démonstration directe se déduit immédiatement du concept de la chose à laquelle nous voulons attribuer une propriété. Pour la critique contemporaine de Kant, fondée largement sur l'approche bolzanienne, cf. Quine, 1980, p. 20 et passim ; de même Bar-Hillel, 1970, pp. 32-34.

Nous devons à Alfred Tarski une autre version du concept de l'analyticité qu'il déduit de son exemple bien connu : « la neige est blanche ». Ce jugement est vrai si la neige est blanche en réalité (au moment de l'énoncé). L'introduction de la sémantique contextuelle – ou vérité *sémantique* – modifie notablement l'idée kantienne ; cf. Tarski, 1944, p. 342.

[3] Voir l'étude relativement récente consacrée au désaccord entre Kant et Bolzano: Berg, 1999. En effet Berg donne un nouvel éclairage à l'analyse livrée par Příhonský, *Op. cit*. Il s'agit du premier ouvrage consacré à ce sujet. Cf. aussi Laz, 1993.

une propriété *a*' est analytique » [1], si – répétons-le – cette propriété appartient à l'essence de la chose. N'oublions que le concept bolzanien du contenu est un ensemble de ses parties mais non pas des propriétés. Michael Dummett a raison de dire que la proposition analytique chez Bolzano trahit « une idée complexe contenant ses constituants… » [2] (*Wissenschaftslehre*, § 148). Pour Kant l'énoncé « tous les corps sont étendus » est analytique car « l'étendu » est une propriété innée de tout corps ; pour Bolzano cet énoncé peut se lire aussi bien comme analytique que comme synthétique. Synthétique, parce que notre connaissance des corps étendus est fondée sur l'expérience apostériorique. Si cette dernière fait partie de des jugements analytiques, alors il est impossible de les prendre comme le sous-œuvre de la science[3].

Selon la *Wissenschaftslehre*, pour achever son idéal, le sujet tend à modifier sa subjectivité de manière à en faire l'objet de la connaissance. L'idéal se réalise lorsque le sujet redécouvre son Je pensant comme l'ensemble des opérations logiques créant le champ mental du sujet. En bref, Bolzano cherche à sortir de « l'impasse kantienne » en changeant non seulement les principes critiques de Kant mais avant tout sa tâche en supprimant les limites du savoir[4] (cela explique la position anti-aristotélicienne du penseur bohémien envers l'infinité[5] ; pour ce dernier l'infini est par nature actuelle et elle ne se réalise qu'en tant que telle). Il n'existe pas de choses inconnaissables car leur inconnaissabilité est déjà une caractéristique de notre connaissance présente (et de notre jugement) de ces choses[6].

---

[1] Cf. *Wissenschaftslehre*, § 304.

[2] Dummett, 1991, p. 29.

[3] Toujours dans le tome III de la *Wissenschaftslehre* (p. 101 et passim) Bolzano conteste la division kantienne du savoir en *a priori* et *a posteriori*. Voir a ce propos Maxsein, 1933, p. 13 et passim.

[4] *Wissenschaftslehre*, Bd. III, p. 235 et passim ; de même Dubislav, 1929.

[5] L'actualisation bolzanienne de l'infini sera poursuivie dans les travaux de Cantor dès l'année 1872 où il publie son article sur les points particuliers ; plus tard la théorie des ensembles de Cantor, basée sur des présuppositions inconcevables (échappant à l'intuition triviale), sera développée à son tour par le logicien Abraham Robinson (1918-1974), inventeur de l'analyse non standard en mathématiques renvoyant aux idées aussi bien de Leibniz et Newton que de Bolzano et de Hoëné-Wroński.

Voici un détail intrigant : en réintroduisant les infinitésimaux dans l'Analyse, en les mettant en évidence comme objets d'une analyse rigoureuse, Robinson emploie le concept, plutôt « l'axiome de l'idéalité » en lui attribuant le sens husserlien (cf. *Ideen I*).

[6] Bolzano mène sa bataille contre l'agnosticisme en particulier dans le troisième tome de son ouvrage où il précise sa critique de Kant concernant la limitation du savoir. Il faut dire que malgré le caractère sophistique de son argument, l'idée même était bouleversante compte tenu de l'époque qui a méprisé toute sorte d'optimisme gnoséologique. Pour plus de détails, cf. Winter, 1949.

L'idéal de la science réside donc dans son caractère universel qui ne change pas ni ne dépend d'opérations particulières. Si la mathématique est née comme un outil destiné à aider les hommes dans leur vie quotidienne, alors elle doit parvenir à la logique pure de laquelle la vérité se déduit de la manière la plus naturelle. Pour Bolzano l'appareil logique est simple, sa charpente ne comprend que trois éléments : sujet, copule et prédicat avec lesquels on peut construire des propositions de base[1] ; « Socrate est mort » exprime une idée irréductible et à l'économie parfaite. La vérité logique consiste en ce qu'elle ne peut être exprimée de façon plus économique, son objet peut cependant varier selon ce qu'elle désigne comme vrai. Autre aspect capital : la vérité dans la logique ne dépend point de sa particularité ni de son abstractivité (ou, en termes scolastiques : de *species specialissima* à *genera generalissima*) : « Socrate est mort », proposition qui concerne un personnage concret, est aussi vraie que « Dieu est bon ». Le sens logique est indépendant du statut existentiel des objets, qui peut être très précis ou bien indéfini[2]. De surcroît, Bolzano récuse les vérités ontologiques existant par elles-mêmes hors du champ discursif, leur caractère *sui generis* n'étant pour lui qu'une illusion. Les vérités logiques surgissent au moment où nous les énonçons. « Socrate est mort » signifie la vérité non parce que cette phrase informe sur un fait historique que personne ne conteste mais parce qu'elle *signifie* ce fait en lui donnant un sens logique, et non historique. C'est pourquoi, pour fonder les mathématiques, il faut à la fois isoler les principes et décrire les procédés d'entendement logique, entreprise pour laquelle les outils logiques justement manquaient à Bolzano (à son époque la logique est encore *ancilla mathematicae*). Quel que soit le rôle de Bolzano, adversaire de Kant confronté lui aussi au même problème, la critique de la raison mathématique demandait à être menée à son terme.

Il faut utiliser la logique en tant que rasoir d'Ockham, notamment scinder l'objet mathématique en deux parties : le *contenu* (nombre, point, etc.) qui remplit la conscience du mathématicien et le *sens* lui-même, c'est-à-dire une idéalité pure demeurant après toutes les abstractions d'ordre supérieur. Un néophyte ou « algébriste artisan », selon les termes de Husserl, ne discernerait pas la différence subtile qui existe entre eux. Or il s'agit en réalité d'un paramètre capital. Le contenu mathématique, même s'il traverse l'histoire sans changer en apparence, est toujours subjectif. Par exemple, non seulement le nombre 3 peut désigner

[1] Cf. Mugnai, 1987 (1992).

[2] Ici Bolzano suit dans une certaine mesure l'idée d'Alain de Lille qui ne reconnaît rien comme existant vraiment (*vere existit*) sauf Dieu dont l'existence est absolue, c'est-à-dire au-delà de l'idée même de l'existence. Il est notable que ce scolastique distingue clairement l'existence – catégorie indéfinie pour lui – et les pures opérations logiques qu'il demande de fonder sur des axiomes, à l'instar d'Euclide. Cf. Alanus ab Insulis, *Regulae de sacra theologiae* ; cf. Migne, *Patrologiae cursus completus*, p. 2.

des choses très différentes (trois pommes, trois mois, la Trinité chrétienne ou trois frères), mais il s'emploie dans chaque cas de manière particulière, se réalisant simultanément en général et comme individuation. Le nombre est un dessin psychologique qui ne dépasse pas le champ cognitif du sujet et par lequel nous faisons abstraction des objets infinis. Quand j'applique « 3 » aux pommes sur la table ce n'est pas le même « 3 » que si je l'applique aux trois couleurs du drapeau français. Dans ces deux cas se distingue non pas l'enveloppe symbolique mais la perception du nombre. En revanche, il est impossible de percevoir le sens du nombre qui reste dans tous les cas une essence intelligible ; autrement dit, le sens est ce que l'on ne peut abstraire. L'acte d'abstraire s'applique donc aux couches de perception, au champ subjectif retracé à mesure que l'abstraction progresse. Ainsi se constitue l'objet idéal qui n'est ni analytique ni synthétique (selon Kant) mais phénoménologique, comme le montre Husserl. C'est pourquoi quand nous parlons des objets idéaux, il ne faut pas confondre contenu et sens, qui ne se distingue pas dans les objets empiriques. Les mathématiques donnent les meilleurs exemples d'idéalités existant sans théorie qui pourrait les décrire.

L'idée que l'objet mathématique est composé de ces deux parties résulte déjà d'une abstraction – chirurgie logique, dira-t-on – permettant de le voir hors de son recouvrement par le sujet. Dès lors, qui le voit ? Réponse : celui qui ne considère pas cet objet comme *mathématique* ni même comme objet existant en soi. La chirurgie logique permet de voir dans pareil objet la structure de la connaissance, ce qui justifie la réduction des mathématiques à une série d'opérations logiques. Le but de cette réduction, appelons-le « l'établissement des vérités axiomatiques », est de libérer la pensée des propositions inutiles et de dépasser la mathématique naturelle fondée sur notre perception immédiate. Rien n'est plus naturel que la série des nombres p_1, p_2, p_3… p_n à laquelle on peut toujours ajouter 1 ; rien n'est plus simple que les quatre opérations de base (addition, soustraction, multiplication et division) que nous apprenons à l'école primaire. La propriété fondamentale de ces nombres et opérations consiste en ce qu'ils ne se déduisent de nulle part et sont des flux hylétiques de l'intuition. En allant plus loin, on peut même dire que la série mathématique ressemble à l'idée de Dieu : toutes deux sont essentiellement intuitives et inaliénables à l'esprit humain. Si, à titre d'exercice imaginaire, nous essayions de supprimer ces deux idées (ou une seule), nous nous heurterions à un obstacle infranchissable : la possibilité-même d'exécuter une telle opération est conditionnée par ces idées. En d'autres termes, il s'agit de concepts qui seuls peuvent créer la possibilité de les repenser. Il est donc des structures qui ne peuvent être exclues de la pensée ; c'est à partir d'elles que s'élabore une autoanalyse des mathématiques révélant l'objectivité qui caractérise toute la sphère de l'algèbre et de la géométrie. Précisons : les objets abstraits et

leurs connexions présentent une/des hiérarchie(s) engagée(s) dans un processus de construction permanente. Sur le plan logique, les éléments de cette hiérarchie sont vides, dépourvus de sens propre ; les nombres naturels, séries, etc., ou toutes autres abstractions algébriques n'acquièrent leur sens qu'en étant en relation avec d'autres entités de même ordre. Cette emphase sur le caractère relationnel de la pensée algébrique remonte au siècle de Descartes et se distingue par deux traits : la nécessité de l'inventaire symbolique et l'exemption de toute ontologie ; ce caractère relationnel aura dans l'histoire ultérieure une importance capitale car il soulève le problème du statut de l'objet mathématique[1]. La valeur de la preuve ontologique a été considérée comme irréfutable depuis l'Antiquité, elle semblait protéger chaque nouveau concept de possibles contradictions, d'autant plus s'il s'agissait d'un concept surgi de l'intuition. L'objet dépourvu de cette preuve se trouvait hors du traitement théorique. Les premières fissures de la crise des fondements apparaissent donc au milieu du XVIIème siècle.

Ainsi, l'objectivité mathématique est un produit des relations ; mieux encore, elle est *cartésienne*, n'existant que mentalement. D'après les experts, la hiérarchie des relations maintient la cohérence du monde des idées. L'algébriste ne sait distinguer les idées et ce qu'elles désignent : à la différence de l'essence aristotélicienne, les entités mathématiques sont non seulement réelles *in potentia* mais elles constituent leur réalité idéelle.

Que fait la logique ? Elle étudie les sens relationnels des concepts objectifs en en supprimant toute la réserve psychologique qu'ils ont accumulée. C'est pourquoi l'abstraction logique diffère grandement de l'abstraction mathématique : la première reçoit son contenu de la compatibilité des éléments, la seconde de leur regroupement ; le savoir logique délimite le concept en le réduisant à sa fonction, le concept se confond alors avec les limites de son fonctionnement. La question de sa réalité n'a pas de sens. Les mathématiques effectuent la démarche inverse : le concept est reconnu comme existant avant qu'il ne soit mis en branle, ce qui témoigne du caractère non-métaphysique de cette science (« non-métaphysique » au sens cartésien, ignorant la question des conditions du savoir mathématique). Pour le mathématicien, la pensée ne précède point l'entendement spécifique concernant son champ de recherches, le *cogito ergo*… est un énoncé étranger au travail des arithméticiens, des géomètres, etc. car le doute cartésien ne saurait concerner que les choses dont l'existence n'est pas absolument révélée. Le problème de l'existence en mathématiques est remplacé par une existence idéale qui ne se déduit pas de l'acte de penser ; penser équivaut ici à manipuler

[1] Cf. Becker, 1927.

des nombres. Métaphysiquement parlant, l'algébriste se laisse conduire dans des sentiers battus, préalablement définis par l'emploi de symboles respectant certaines règles. En bref, la différence entre le mathématicien professionnel et le philosophe cartésien tient à ce que le premier ne met jamais en doute le fondement ultime de son raisonnement.

I.3. ONTOLOGIE OU NON-ONTOLOGIE

La crise du XIXème siècle est celle du nombre[1]. Dans les années quarante, déjà avec les travaux de Hermann Grassmann, esprit encyclopédique dont les mérites n'ont été vraiment reconnus qu'après sa mort, il devient évident que le nombre arithmétique ne peut se passer de conceptualisation. Il a bien un contenu mais est dépourvu d'un *sens* qui pourrait être abstrait de toutes ses particularités et pris comme point de départ d'une critique quasi-kantienne. Dans quelle mesure peut-on parler de nombre pur, propriété de la conscience et non plus (seulement) de la pratique du calcul ? Ou bien, le nombre peut-il être le fondement du savoir *a priori*, d'autant plus que la conceptualisation du nombre par les moyens de la logique aboutit au contenu fonctionnel du nombre ? D'où la question : est-il un point de départ suffisant pour s'attaquer la critique des fondations ? En 1861, Grassmann essaie de formuler sa théorie de l'axiomatisation basée sur les principes de l'induction ; il présente ses résultats dans son *Lehrbuch der Mathematik für höhere Lehranstalten* (Bd. 1). Il s'agit de la tentative de réduire certains concepts de la géométrie à des symboles algébriques dont le sens est défini par leur relation réciproque (Bolzano, rappelons-le, fut un des premiers partisans de cette réduction[2]). Par exemple, avec les éléments e_1, e_2, e_3, l'on peut engendrer l'espace linéaire de notre choix (en dépassant les restrictions des trois dimensions) ; chaque semblable produit est composé d'un nombre limité d'éléments ou, plus exactement, de leur ordre. Chaque changement du produit résulte d'un changement de l'ordre : concrètement, cela signifie que tout résultat dépend des règles par lesquelles on établit/construit un objet. L'idée de Grassmann ne manque pas d'attraits car non seulement elle propose une axiomatique, aussi imparfaite soit-elle, mais elle libère la mathématique de l'époque des propositions dont le contenu empêche de saisir son sens.

---

[1] Cf. Snapper, pp. 207-216 ; Bendegem, 2014.

[2] Cf. Bolzano, *Rein analytischer Beweis*... (section II).

Dès la seconde moitié du XIXème siècle la principale tâche des algébristes consiste à trouver un nouveau point d'appui – à l'instar du levier d'Archimède – aboutissant plus tard à une rénovation considérable de la science. Les mathématiciens n'ont pas inventé un concept transcendantal du nombre, si on entend par nombre une entité idéale qui peut n'avoir aucun lien avec le monde empirique ; en revanche, l'idée de bâtir toute la complexité du calcul sur quelques opérations produisant le sens sans aucune dépendance avec les objets n'est pas tant une solution logique aux problèmes qu'une charnière gnoséologique. En termes scolastiques, l'existence des vérités mathématiques s'est avérée mois importante que leur essence. La science exacte et la science de l'esprit, la métaphysique, convergent sur ce point dans leur commune nécessité de reconsidérer leurs fondements. Cependant, penser l'*essence* des objets idéaux ou a fortiori des opérations mathématiques, objectivité absolue par excellence, nous mène à entrevoir une autre perspective. Le sujet pensant doit s'assurer de la nature pensée de l'essence ; selon Aristote, l'essence n'a rien excepté son intelligible nature, qui ne se laisse exister que dans l'entendement subjectif. Descartes, par exemple, n'y voit aucun problème et de préciser qu'il ne faut pas séparer l'essence et l'existence dans le cas des objets dépourvus d'ontologie, comme c'est le cas de Dieu. Quelle que soit la parenté entre métaphysique et mathématiques, la science « la plus exacte » repose sur les préceptes de la première quand elle permet au sujet de déduire les vérités objectives de sa pensée sur le nombre. Soit : la méthode axiomatique actualise même l'objet idéal de telle manière que l'essence fusionne avec le contenu. Cette nouvelle approche pose une nouvelle question (aussi bien arithmétique que philosophique) : le concept du nombre peut-il exister sans la chose qu'il désigne ? Comment donc *penser* le nombre, entité pure de la conscience ? Cela devient le thème central de la *Philosophie de l'arithmétique* (1891) sur laquelle nous reviendrons plus tard ; même si à cette époque Husserl manifeste des affinités avec le psychologisme, son but diffère aussi bien des adeptes de l'école de Franz Brentano que des algébristes (comme Ernst Schröder) : pour les premiers, les concepts mathématiques restent descriptifs, définissant les processus psychiques et servant à saisir le contenu de ce qu'ils décrivent ; pour les seconds, les concepts doivent aider à créer une science où le sens et les tâches seraient bien définis. En créant sa théorie algébrique – qui prend en considération des idées de Ch. von Sigwart et de H. Grassmann –, E. Schröder remarque que « la logique-même est une logique qui établit des *contenus* conceptuels » [1]. D'un coté, la logique est composée d'un système d'individuations

[1] Cf. Schröder, 1966, p. 89 (En italique dans l'original).

Cet ouvrage a été publié en trois volumes entre 1890 et 1905, à compte d'auteur. Le volume III compte deux parties, la deuxième publiée à titre posthume, et éditée par Eugen Müller (1865-1932), disciple du

(*Einzelding*) distinguant les particularités et par cette distinction établissant les concepts (*Begriff*) – à chaque chose sa définition – qui permet à la pensée de voir chacune séparément et en totalité et par là de se voir elle-même ; d'un autre coté, Schröder semble développer l'aspect relationnel de la logique algébrique déjà en germe chez Grassmann. Il s'agit des relations ordonnées dans le système selon certains modes où chaque élément présente justement une relation[1]. Concrètement, les relations sont prises comme base primaire pour construire des théories de toute complexité. Un détail important : Schröder insiste sur le fait que le concept/la définition logique doit avoir – se fonder sur – un contenu strict (*engeren Inhalt*) auquel « s'amarrent les sens étendus composant à leur tour les concepts d'ordres supérieurs » [2]. En outre, une vision philosophique n'est pas étrangère à Schröder quand (à la suite de Descartes et Leibniz[3]) il médite sur le langage universel de la science qui pourrait décrire de façon adéquate tous les actes fondamentaux de la pensée. Il s'agit du

> *langage caractéristique* des concepts ou « idéographie » (*Begriffsschrift*), dont la tâche est de décrire non pas le contenu des représentations (*Inhalt der Vorstellungen*) mais… les idéalités pensées[4].

---

mathématicien Jakob Lüroth (1844-1910). Les *Vorlesungen* constituaient une somme complète sur l'état de la logique « algébrique » (ou « symbolique » en termes d'aujourd'hui) à la fin du XIXème siècle. Cf. de même Vailati, pp. 871-89.

Ici Schröder rejoint Sigwart sur sa définition du rôle de la logique qui consiste à mettre en ordre les catégories de la pensée formées au cours de la vie psychique ou, plus exactement, de la variété des représentations.

[1] Un des critiques les plus intéressants de Schröder en même temps que son chantre est Platon Poretsky (1846-1907), professeur de logique à l'Université de Kazan. Dans ses travaux Poretsky (comme Schröder) s'appuie sur l'algèbre de Georges Boole (1815- 1864) et élabore la logique relationnelle ; cf. Royce, 1913 ; de même Kneale, 1948 ; Dipert, 1990/91, pp. 117-139.

Quant à Poretsky, sa méthode consiste à déduire de nouvelles relations à partir des relations données, nées de nouvelles combinaisons. Pour Couturat il s'agit de « la méthode des causes et des conséquences » qu'il considère comme un perfectionnement des résultats précédents, notamment de Boole, Schröder et de John Venn (1834-1923) qui d'ailleurs géométrise la logique sur le modèle leibnizien ; cf. Couturat, 1980, p. 76. Selon Poretsky, toute équation logique est – ou doit être – composée d'un nombre d'éléments constitutifs irréductibles. Pour passer d'une équation à sa conséquence, il suffit d'exclure les éléments qui composent cette équation même. Les idées de Poretsky précèdent l'axiomatique de Hilbert ; l'axiomatique est complète quand le contenu de chaque proposition représente une vérité prouvée. Cf. *Sept lois fondamentales de la théorie des égalités logiques* (1899) ; de même *Exposé élémentaire de la théorie des égalités logiques à deux termes* a *et* b (1900). Voir aussi « Couturat on Schröder and Poretsky, on the 1st International Congress of Philosophy, Paris 1900 », Schlaudt, Sakhri, 2010, pp. 258-260.

[2] Schröder, 1966, p. 91.

[3] *Ibid*.

[4] Schröder, 1966, pp. 93-95.

Le « Begriffsschrift » est une allusion directe à l'ouvrage de Frege[1] qui retient l'attention de ses critiques (Russell, Gödel, Tarski)[2]. Ce livre marque un tournant dans la pensée frégéenne[3] : ayant toujours considéré l'arithmétique en tant que domaine de la logique (avis que partagent Schröder et le jeune Husserl), il ne lui accorde pas – à la différence de la géométrie – le statut de savoir intuitif non soumis à l'axiomatisation logique ; après la parution du *Begriffsschrift*, le logicien change de point de vue[4]. Quant à Schröder, dans un de ses articles consacré au problème de la variété (1892) Husserl se rappelle d'un débat entre l'inventeur de l'*Exakte Logik* et Lotze sur le contenu des concepts basiques (négation, extension, etc.) définissant la structure relationnelle des entités logiques[5].

La lecture des philosophes (tout d'abord de Descartes, Sigwart ou Lotze[6]) conduit Schröder à une réflexion sur des matières qui dépassent le cadre de la science rigoureuse.

---

[1] Cf. Frege, 1879. Traduit respectivement en français et en anglais par **«** idéographie **»** et **«** ideography **».**

Comme Leibniz avant lui et Schröder après, Frege réfléchissait à un langage de la pensée pure (une arithmétique idéale) qui serait aussi le fondement des mathématiques. Comme concepts de base, Frege prend les opérations irréductibles déjà présentes chez Grassmann en leur ajoutant quelques opérations de la logique de second ordre : implication, quantification universelle et existentielle… Partant de ces dernières, Frege compose neuf propositions (par exemple : [A → (B → A)]) qu'il nomme axiomes et dont la véracité est indubitable. Tous les autres procédés logiques en découlent selon certaines règles (les règles d'inférence, *modus ponens*, la règle de la généralisation, etc.). En effet, il s'agit de déterminer les constantes logiques (« et », « ou », « si »… « alors »…) de la syntaxe mentale. Ainsi Frege se donne le même objectif qu'Euclide (non atteint par Aristote) : axiomatiser – fixer dans des formes idéales – la connaissance intuitive. Cf. de même Korte, 2010.

[2] Gödel et Tarski en particulier montrent qu'une des difficultés principales du concept de la vérité consiste dans la relation entre langage et métalangage ; la vérité est le moyen de la définir. Sur cette question cf. Pulkkinen, 2005. Paolo Pagani offre une analyse pertinente de la pensée tarskienne dans le contexte de ses contemporains et en particulier ses débats avec Russell autour du problème de la vérité. Cf. Pagani, 1999, p. 287 et passim ; de même Stegmüller, 1959, pp. 36-43.

[3] L'approche de Schröder par Frege reste néanmoins fort critique. Christian Thiel étudie ce problème, cf. Thiel, 1981, pp. 21-23 ; de même Putnam, 1982.

[4] Au § 8 du *Begriffsschrift* Frege parle de la « parité de contenu » (*Inhaltsgleichheit*), un des concepts clés de sa théorie logique dont la reconsidération poussera Frege à distinguer plus tard *Sinn* et *Bedeutung*. En outre, on trouve ses nouvelles idées développées en termes non techniques dans *Die Grundlagen der Arithmetik* (1884) puis dans deux volumes de *Grundgesetze der Arithmetik* (parus respectivement en 1893 et en 1903).

[5] Hua XXI, p. 411.

Schröder livre la quintessence de ces débats au début de ses *Vorlesungen über die Algebra der Logik*, p. 99. Voir aussi : Schwartz, 1996 ; Hartimo, 2012, pp. 121-133. Notons que le problème de la variété, voire de la transition de la pensée euclidienne à la non-euclidienne, a été l'un des plus débattus à cette époque. C'est non seulement une nouvelle science qui vient d'apparaître mais aussi une nouvelle épistémologie, une vision du monde qui ne s'appuie plus sur l'expérience mais sur une abstraction globale. Ces réflexions sur la variété étaient fort susceptibles de provoquer chez Husserl certaines idées d'ordre phénoménologique. Cf. Scholz, 1999 ; Tòth, 1980.

[6] Volker Peckhaus rappelle que les sources intellectuelles des *Vorlesungen* sont de même Cantor et Peirce, en soulignant à juste titre qu'un des tâches de Schröder est l'algèbre relationnelle ; cf. Peckhaus, 1990/91, pp. 194-195. A ce propos : *The Schröder-Peirce Correspondence*, Houser, 1990/91, pp. 206-236. L'idéologie des *Vorlesungen*, pour le dire en un mot, consiste à faire de la logique un calcul pour permettre de manier les concepts en jeu avec précision en l'émancipant des clichés de la langue naturelle.

Dans sa longue introduction, qui fait davantage écho à la pensée cartésienne, il pose la question de la nature de l'abstraction, du concept et de son rapport avec le contenu. La faculté de l'esprit mathématique d'abstraire les éléments et de créer ainsi des classes logiques où des moments particuliers acquièrent de nouvelles qualités (par exemple, celle de la généralité) est précisément le processus par lequel la conscience subjective prend en vue les vérités éternelles. Plus d'une fois Schröder évoque l'idée de l'immortalité des objets mathématiques, rejoignant en cela la plupart de ses collègues convaincus de l'objectivité absolue – pour ne pas dire la présence divine (Léopold Kronecker) – des nombres. Selon Schröder, l'abstraction est une opération visant à isoler les éléments de telle sorte qu'ils deviennent une unité ou une entité isolée qui désigne une catégorie plus élevée par rapport au contenu particulier :

> Par l'abstraction en général, les éléments représentés se trouvent isolés, cela donne aussi la possibilité de les reproduire dans cet isolement (*Isolirtheit*) <…> L'abstraction permet donc d'exercer (*ausüben*) les représentations singulières, la méthode qu'on applique aussi à une chose particulière[1].

Au moyen d'un tel processus d'abstraction apparaissent les concepts (*Begriffe*) qui, prévient Schröder en critiquant Frege, ne peuvent être complètement vierges de scories psychologiques car tout concept contient en lui-même l'expérience psychique menant à la formation d'un concept[2]. Si les opérations logiques, pour aussi objectives qu'elles aient pu sembler, sont mentales et donc sont effectuées par le sujet, alors la logique doit prendre en considération ce résidu psychologique. Dans le cas contraire nous risquons de demeurer dans l'illusion d'une auto-objectivité découlant non pas du *cogito* mais de la fausse hypothèse que l'on peut dépasser le subjectif en établissant un corridor logique pour les courants psychiques. Le concept, qui se réfère par nature à une chose idéale, a pour contenu – *Wesen*, explique Schröder – quelque chose de commun,

---

Comme nous avons remarqué plus haut, Schröder continue les travaux de Boole qui s'appuie à son tour sur les idées de son compatriote John Wallis (1616-1703) dont l'*Arithmetica Infinitorum* (1656) poursuit les études cartésiennes sur les mathématiques. C'est dans ses deux livres intitulés *The Mathematical Analysis of Logic* (1847) et *An Investigation of The Laws of Thought* (1854) que Boole construit son système. En bref, la tâche est de décrire les opérations sur les classes (ensembles) et des énoncés en utilisant un alphabet très restreint : 1) les variables propositionnels a_1, a_2, a_3… ; 2) les copules logiques ¬, ∨, ∧ ; 3) le signe = et 4) deux ( ). De plus, il crée aussi une algèbre binaire n'acceptant que deux valeurs numériques : 0 et 1. Boole affirme que dans le nouveau système le contenu des propositions reste une question des interprétations. Pour la discussion détaillée, voir Anellis, Houser, 1991 ; Desclés, Cheong, 2006.

[1] Schröder, 1966, pp. 82-83.

[2] Dans les *Vorlesungen* (Bd. I, pp. 211-212) Schröder note que parfois la définition garantie (*verbürgen*) ce qu'elle définit (*des Definirten*) car dans une certaine mesure elle le crée elle-même. Une telle pensée se voit frappée d'anathème de Frege qui accuse l'auteur des *Vorlesungen* des fantaisies et des constructions purement intuitives ; cf. Frege, 1895, pp. 451-452.

> ce qui indique le savoir général d'une chose et, d'un autre coté, son contenu factuel (*faktischen Inhalt*) sur lequel se bâtit sa représentation mentale…[1]

De là il s'ensuit que le concept reste en mouvement, même si cela passe inaperçu, et qu'il ne peut pas ne pas accéder à une étendue (*Umfang*). Chaque concept évolue dans son étendue considérée comme le champ de ses sens – ou champ sémantique –, des idéalités composant le contenu du concept. Un exemple qui illustre à merveille cette pensée exposée dans l'*Introduction* est la matière : c'est une substance en général qui couvre une grande diversité de grandeurs telles que la masse, la température, etc. entrant dans le concept de la matière. Même si l'« étendue » est toujours à préciser (nous verrons qu'elle est un des concepts-clés de la théorie eidétique dans les *Ideen I*), cette précision, c'est-à-dire la limitation de l'étendue, fait partie du déploiement conceptuel. Husserl y discerne le mécanisme de la constitution phénoménologique de la conscience ; en délimitant la sphère de son attention (sphère de l'intentionnalité), elle s'étend jusqu'à se transformer en objet complet de soi-même (cf. Hua III/1, § 16). Notons à ce propos que nous trouvons chez Husserl moult concepts mathématiques convertis dans le langage phénoménologique.

Le résultat des réflexions philosophiques de Schröder est le suivant : les concepts sont toujours créés par notre choix des objets de pensée dont le nombre, même infiniment grand, est défini et donné (*Umfangsangabe*). Bref, l'étendue serait une notion idéale qui ne délimite pas tant les objets choisis que – par ce choix – la zone intentionnelle de la pensée : autrement dit, c'est une étendue du monde[2] au profit de la conscience. Sans utiliser le mot « l'intentionnalité », terme brentanien, Schröder s'approche de cette idée. La pensée algébrique s'arrête sur l'objet idéal, dans lequel elle reconnaît toutes les singularités – éléments de la même classe – qui composent désormais son seul contenu ; ces singularités sont reconnues comme les moments idéalisants de la pensée. En voici l'exemple :

> On ne peut avoir (*besitzen*) le concept idéal du cercle qu'après la définition de toutes les particularités possibles de tous les cercles et leur relation avec l'esprit, unifiées dans la conscience[3].

Husserl répond à ce livre par une longue recension dont la moitié est précisément consacrée à sa partie philosophique. Sur un ton polémique, Husserl veut comprendre

---

[1] *Ibid.*, p. 83

[2] Par le « monde » nous comprenons ici tout objet ou tout ensemble des objets intentionnels.

[3] Schröder, 1966, p. 87.

l'épistémologie de Schröder qui lui paraît mal fondée ; sa faiblesse principale consiste en l'invention de concepts inutiles ne jouant aucun rôle majeur dans la théorie. Ceux-ci ont un caractère autoréférentiel et ne servent qu'à justifier le choix des idées concrètes d'un tel système. Quelle conclusion – demande le *Rezensent* – le lecteur peut-il tirer de ce type de concept ? Voici sa réponse :

> évidemment, l'étendue pure (*Umfangsangabe*) n'est en aucun cas le moyen ou le concept à définir car toute la détermination conceptuelle est une détermination de contenu (*Inhaltsbestimmung*) et, chaque fois que le concept se définit par son champ discursif, est intentionné et seulement en tant que tel peut être une définition indirecte du concept de contenu par un autre, lui équivalent, et donc mort (*umfangsleichen*)[1].

En d'autres termes, l'idéal de la logique

> dont le principe est reflété dans le concept de l'étendue, reste frivole et sans objet (*gegenstandsloses*)[2].

Nous avons ici davantage que la critique de la théorie schröderienne. Il s'agit d'une tentative de remettre en question le modèle de la pensée mathématique ; le problème se trouve dans le moyen-même de la production des vérités (dans lequel Henri Poincaré verra plus tard le duende des mathématiques[3]). Elles se déterminent par le libre choix de propositions pouvant ensuite être corrigées selon les résultats. Autrement dit, l'entendement en mathématique est toujours basé sur le syllogisme et non sur l'adéquation d'une hypothèse avec la vérité, qui dépend largement de la méthode choisie par le mathématicien afin de résoudre une tâche concrète.

Les mathématiques sont donc une autre vision des choses et leur caractère abstrait (dont on parle très souvent) ne correspond pas à celui de la philosophie ; le mathématicien cherche toujours la solution de problèmes précis, tandis que le philosophe cherche à poser le problème, à trouver un paradoxe dans toute évidence (pour le philosophe cette dernière n'est pas identique à la vérité), ouvrant ainsi une nouvelle perspective du savoir. Selon Bourbaki, c'est à partir des Grecs que le mot « mathématique » prend le sens de preuve. Plus irréfutable est la preuve, plus elle s'approche de l'idéal mathématique. Même si la preuve ne résume pas

---

[1] Hua XXII, p. 16.
[2] *Ibid*.
Concernant ce débat, voir Schneider O'Connell, 1988, pp. 91-125.

[3] Cf. *La science et l'hypothèse* publié pour la première fois en 1902.

toutes les « facettes » du travail mathématique (il y en a d'autres, par exemple : le calcul, ébauche de la preuve avec précision, description algorithmique…), c'est elle qui se situe au centre de l'attention des maîtres du XIXème siècle dont les travaux ont crée le climat et peut-être la manière de pensée. Nul doute que la passion de Husserl pour l'austérité scientifique (plus tard pour « la phénoménologie comme science rigoureuse ») vient non seulement de ses années de formation auprès de Weierstraß puis de Brentano, mais aussi du rigoureux *Geist* de son époque. L'époque de la crise des mathématiques est troublante et belle (animée par la recherche intensive des fondements), et son invention la plus audacieuse est probablement la théorie des ensembles de Cantor (cf. infra), fondée sur une méthode universelle et extrêmement puissante. Sur le plan général, Cantor propose une nouvelle épistémologie, restée pour beaucoup incomprise (et pour cette raison battue en brèche par Kronecker[1]), qui a définitivement transformé la pensée-même ; la révolution cantorienne (mathématique et épistémologique, sur laquelle nous reviendrons plus tard car elle permet de comprendre la genèse de la phénoménologie-même), consiste à créer de nouvelles unités opérationnelles – les ensembles (*Mengen*) – décrivant tout « objet pur ». Mieux encore : non seulement la théorie cantorienne décrit un objet ou le construit, mais elle forme aussi l'état mental spécifique, le seul où cet objet peut apparaître[2]. C'est pourquoi, aux yeux de ses collègues et surtout de ses adversaires, Cantor s'avère trop philosophe, c'est-à-dire flou et imprécis ; sa méthode ne mène pas à des résultats concrets[3] (comme par exemple ce qu'on appelle « le

---

[1] Le monde mental de Kronecker s'est demeuré en Grèce. Selon lui, toutes les mathématiques doivent reposer sur les nombres naturels. Hajime Tanabe (1885-1962), élève japonais de Husserl, note que la position kroneckerienne est très proche de celle de Hermann Helmholtz qui traite la théorie des nombres comme une théorie de la conscience, où le nombre naturel est un acte de la pensée (*Bewusstseinsakte*). Pour Kronecker, « les nombres naturels sont une suite régulière de signes ou de désignations (*Bezeichnungen*) servant à définir l'ordre des choses » ; Tanabe, 1915, p. 99.

Le nombre n'est pas un signe pur, un véhicule vide ; au contraire, il est lié au monde par sa fonction d'ordonnancement des choses. La conviction de Kronecker concernant les nombres naturels, qui a pris chez lui un caractère quasi-religieux, est pour beaucoup à l'origine de ses attaques contre Cantor. Les défenseurs de Cantor, comme Dedekind et Hilbert, ont reconnu à ses travaux le mérite d'avoir opéré un changement de paradigme ; nous connaissons l'aphorisme de Hilbert : « Nul ne doit nous exclure du paradis que Cantor a créé ». Pour plus de détails voir Edwards, 1988 ; Moore, 2002. En plus de ses deux compatriotes, les résultats de Cantor ont reçu un accueil très enthousiaste de la part de Poincaré, qui partage ses réflexions dans « L'avenir des mathématiques », chap. « Le cantorisme » ; cf. *Atti del IV Congresso Internazionale dei Matematici* (Roma, 6-11 Aprile 1908), pp. 167-182. L'existence d'affinités entre Poincaré et Cantor est attestée par l'invitation en 1885 de son collègue allemand, alors que Poincaré était secrétaire de la *Société mathématique de France*, à devenir membre de cette société. En 1895, les deux hommes se revoient à Halle. Cf. de même Poincaré, « Über transfinite Zahlen » (fünfter Vortrag, 27. April 1909), dans Poincaré, 1910, pp. 43-48 ; Dugac, 1984, pp. 65-96.

[2] Youri Manine souligne que Cantor a réussi à créer non seulement une belle méthode mais aussi un univers clos, autosuffisant et « <…> autoréférentiel où le grand résultat est obtenu avec un minimum de moyens » ; cf. Manine, 2002.

[3] C'est toujours Kronecker qui développe une critique déterminante à partir du moment où Cantor commence à travailler sur les fonctions à domaines de définition contenant une infinité de points, ce qui se transforme

produit de Kronecker », opération portant sur les matrices (masses de nombre) de certaine taille résultant dans leur produit commun). Rappelons que le but de fournir aux mathématiques un fondement solide n'a jamais été étranger à Kronecker ni d'ailleurs à Weierstraß[1]. Toute la différence consiste dans le « comment faire » ; pour ces deux derniers, ce fondement ne peut être trouvé que dans l'algèbre et l'arithmétique des nombres naturels. De ce point de vue, Cantor est un vrai théologien qui crée *ex nihilo* des infinités à puissance différente et joue avec elles comme avec les ombres de Dieu. Kronecker est lui un réaliste ; son nombre possède une ontologie et pour cette raison n'échappe pas au contrôle.

Les ensembles cantoriens ont une particularité stupéfiante (comme Cantor lui-même l'écrit dans une lettre à Dedekind de 1877 : « je le vois, mais je n'y crois pas »[2]) : tous les sous-ensembles d'un ensemble X (fini ou infini) possèdent une puissance supérieure à l'ensemble X. A la fin du XIXème siècle cette idée, triviale aujourd'hui, était extrêmement troublante, pour ne pas dire incompréhensible. Elle résume les propriétés basiques du nombre naturel : chaque nombre mesure la quantité ordonnée par rapport au suivant. Nul doute que la théorie a montré le caractère illusoire de la croyance en un nombre qui semblait *ens entium*, mais s'est avéré au bout du compte le locus le plus problématique des mathématiques car pouvant être interprété par chacun à sa manière.

Un autre aspect de la théorie cantorienne, moins évidente peut-être, c'est sa réponse à Descartes. En bref, le Dieu cartésien, dont l'épistémologie est particulièrement expliquée dans les *Objectiones* (chap. II), se transforme en « infinité des infinités » chez Cantor ; il s'agit de l'ensemble des nombres transfinis qui n'obéissent pas au classement des nombres naturels. Sur le plan philosophique, Cantor renforce la démarche cartésienne par l'introduction de la transcendance dans l'immanence : si Dieu est la seule cause du véritable savoir, alors il faut avant tout le connaître, le voir en acte. Husserl répétera cette démarche au § 58 des *Ideen I* où il parle de Dieu transcendant dans l'immanence. Si pour la plupart des philosophes les objets de la raison, y compris mathématiques, ont une plateforme psychique, et que ce n'est que par cette dernière que nous arrivons à comprendre le sens de ces objets, Husserl peu à peu mais

---

ultérieurement en théorie des ensembles dont les germes existent dans « Notiz » (1871), *Journal für die reine und angewandte Mathematik* 73, pp. 294-296. Quelques années plus tard, l'animosité de Kronecker atteint alors un degré tel qu'il barre à Cantor l'accès au *Journal de Crelle* (très prestigieux de l'époque) et affuble son ancien élève de sobriquets tels que « le charlatan scientifique », « le renégat qui pervertit la jeunesse… » ; cf. Dauben, 1977, p. 89.

[1] La proximité scientifique entre ces auteurs est étudiée par Bottazzini, 1981 (chap. 7.1).

[2] [Ich sehe es, aber ich glaube es nicht].

avec certitude change la perspective. L'école brentanienne deviendra un très important épisode sur son chemin intellectuel[1]. Pour lui, les vérités ont une tendance à s'ouvrir à nous parce qu'elles sont *dans* les choses mêmes. Nous prenons connaissance de ce « dans » comme notre propre phénomène psychique au lieu de voir ces vérités appartenant aux choses.

I.4. CASUS CANTOR

Weierstraß, directeur de la thèse doctorale de Cantor, invente une théorie selon laquelle tout nombre réel peut être exprimé par une séquence des nombres rationnels (par exemple, on peut présenter $\sqrt{2}$ par une série des nombres 1, 1,4 1,41 etc.).[2] L'élève y a vu une application géométrique : tous les nombres irrationnels peuvent se présenter comme des points sur la ligne, de même que les nombres rationnels. Cette découverte de Cantor a reçu un accueil mitigé, il permettait l'existence des ensembles à éléments infinis, de plus cela contredisait à l'intuition qui dominait la plupart des esprits mathématiques de l'époque (mais en confirmant l'intuition bolzanienne[3]). Le dogme aristotélicien concernant le caractère potentiel de l'infini se trouve bouleversé. L'infinité actualisée change la conscience mathématique et avec cela la perception des objets idéaux.

On peut appeler la vie scientifique de Cantor « la poursuite de l'infinité actuelle » autour de laquelle sont organisés presque tous ces travaux. Il s'agit d'un cas rare quand la révolution en mathématiques touche profondément aussi bien la théologie que la philosophie de son époque. Pourquoi ? Parce que la théorie cantorienne fait exploser non seulement l'intuition mathématique « normale », mais aussi la pensée onto-théologique venant de saint Thomas et Suarez à travers Descartes pour laquelle le savoir de l'infini n'est pas actualisable. L'opinion de saint Thomas, fidèle à la conception aristotélicienne, est négative à l'égard d'un infini actuel mettant en doute la puissance divine. Même chez Gauss l'infini est un outil dialectique, car il distingue deux types d'infini : potentiel et actuel, le véritable étant pour lui potentiel. Il disait à un son collègue (H. Schumacher) que l'infinité au sens propre n'est

---

[1] Dans ses leçons Roman Ingarden confirme aussi que Husserl désapprouve la méthode psychologiste (brentanienne) qui traite les nombres comme instruments descriptifs de la psychique ; cf. Ingarden, 1974, p. 21 ; de même English, 2004.

[2] Traditionnellement l'on dessine ces nombres par une droite des réels : $1,\ -1,\ \frac{1}{2},\ 0{,}12,\ \pi,\ \sqrt{2}$ ...

[3] Pour le bilan historique, cf. Tieszen, 1989.

jamais accomplie ; en effet, la notion d'infinité en mathématiques est un moyen de mettre en évidence la notion de la limite.

Dans les *Ideen I* Husserl transformera l'infinité cantorienne en une épistémologie purment phénoménologique, la conscience actualisant son objet de telle manière qu'il perd son caractère objectif au sens d'exister dans le monde. Il semble que l'origine du concept de l'essence pure (*reine Wesen*), le concept clé qui ouvre *Ideen I*, doit être cherché, outre Aristote, dans la théorie de Cantor.

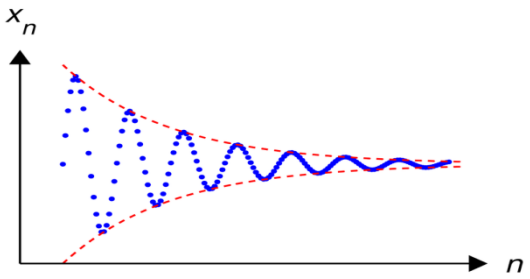
Un certain pas vers l'infinité actuelle a été fait par Dedekind (cf. infra). L'on considère qu'une ligne est plus riche de points qu'une région de nombres. A cela Dedekind répond que malgré la densité des points sur un segment, il est toujours possible d'y introduire un nombre infini des points irrationnels. Ainsi, tout segment a des « fentes » démontrant son caractère discontinu. Cette opération s'appelle « la coupure » (*Schnitt*), une généralisation quasi-philosophique d'un nombre. Plus tard, dans l'*Einleitung* 1906/07 et dans les *Ideen*, Husserl se servira de cette généralisation de la même manière dedekindienne dont il connaît bien grâce à sa formation.

Lorsque Dedekind ou Cantor inventent des nombres inexistants auparavant, cela ne signifie qu'une chose : ils construisent une abstraction permettant de trouver la solution la plus simple et directe à un problème mathématique précis. Dès qu'une telle généralisation, ou abstraction si l'on veut, s'avère ne pas être au service de cette solution, en vue de la simplifier et clarifier, elle est abandonnée comme étant inutile. Ainsi fonctionne l'esprit du mathématicien.

Nombre inventé ou abstraction, que signifient-ils phénoménologiquement ? Nous verrons que Husserl se concentre sur cette question pendant les années de recherches intensives qui ont précédé *Ideen I*. Pour l'instant, tenons-nous-en à l'observation suivante : venu lui-même des entrailles de la mathématique de son époque, Husserl y emprunte non la méthode – qu'il finit par surpasser –, mais les possibilités qu'elle découvre, celles qui présentent un intérêt sur le plan philosophique. Husserl en tire une leçon capitale : l'existence d'une chose ou d'un objet – idéal – (d'un nombre, par ex.) diffère absolument de celle de tous les autres. L'objet idéal n'est jamais *donné*, c'est-à-dire donné par son existence, il n'équivaut jamais à cette dernière. C'est pourquoi, quand on traite ce type d'objets, il faut radicalement changer le concept-même de l'existence. L'existence ou la non-existence d'un objet idéal ne dépend d'aucune condition si ce n'est du travail de l'abstraction. C'est par ce travail, capable de changer l'ontologie même de l'existence, que naissent les formes de l'idéalité (formes au sens aristotélicien, transmettant seulement l'idée de l'existence).

Anticipons la suite : le concept husserlien de l'idéalité viendra du caractère limité de l'idéalité mathématique ; se bornant au champ de son application, elle n'apparaît qu'à partir des opérations mathématiques-mêmes. Jean Desanti précise :

> je peux l'effectuer soit comme racine d'une équation algébrique, soit comme coupure sur l'ensemble des rationnels, soit comme limite d'une suite Cauchy sur l'ensemble des réels, etc. <…> toute effectuation du signifié, en tant qu'elle est explicite, appelle et mobilise le système disponible des effectuations déjà produites, et demeure à son tour, dans un tel système, comme une configuration déterminée [1].



(Fig. 1. Suite de Cauchy)[2]

En revanche, les idéalités philosophiques surgissent *comme* saisie de l'instant d'abstraire. L'idéalité phénoménologique est dirigée non pas vers l'objet – pour aussi abstrait qu'il soit – mais vers l'instant de conscience. Ainsi, pour l'algébriste, $\sqrt{2}$ est un nombre ; pour le phénoménologue le moment propre de sa conscience. L'idéalité mathématique existe donc dans la mesure où l'on peut la définir ; l'idéalité philosophique dans la mesure où nous pouvons saisir – phénoménologiser – l'instant du définir.

Husserl fait son premier pas vers le dépassement de la restriction mathématique dans sa recension du livre de Schröder[3], où il critique la théorie schröderienne de l'abstraction comme unité des singularités. En doutant de l'idée de Schröder, Husserl met à l'épreuve le dispositif général des mathématiciens : au lieu de créer une nouvelle espèce qui ne s'offrent jamais dans leur simple présence, il faut se méfier de la validité épistémologique de cette

[1] Desanti, 1968, p. 237.

[2] Une « suite de Cauchy » est une suite de réels, de complexes, de points d'un espace métrique (un ensemble au sein duquel une notion de distance entre les éléments est définie), dont les termes se rapprochent à partir d'un certain rang.

[3] Cf. supra.

espèce. Chez Schröder, comme chez les autres, il s'agit seulement d'un procédé permettant de trouver le moyen de résoudre un problème ; dès que la solution est trouvée, l'abstraction se termine. La revendication-maîtresse de Husserl – encore peu explicite dans sa critique de Schröder – consiste en ce que l'opération de l'abstraction, en remplissant une fonction cruciale en mathématique et, dans la plupart des cas, en visant une tâche concrète, ne crée jamais le sujet pensant. Celui-ci n'a pas d'existence dans cette science, remplacé qu'il est dès le début par un opérateur (ou un artisan, comme le dira plus tard Husserl) doté d'une pensée opérationnelle. La mathématique n'a pas de sujet parce qu'elle ne met jamais en doute son existence. Le modèle mathématique se contente de décrire une espèce ou une classe de choses (soulignons le mot « modèle » car il caractérise le mieux l'essence des recherches : la création de modèles et leur application). La vérité des mathématiciens est une vérité venant de la preuve et de la démonstration[1], notamment de celle qui se divise en une série d'étapes bien précises ; la vérité philosophique surgit de l'état de la conscience où elle se met elle-même à l'épreuve.

La *Rezension* du livre de Schröder marque un tournant vers des réflexions sur la nature du savoir mathématique, systématisées en 1891 dans la *Philosophie de l'arithmétique*. La nouvelle preuve offerte la même année par Cantor[2] qu'il existe une hiérarchie des ensembles de puissance différente, c'est-à-dire que deux infinités peuvent être inégales, semble ne rien devoir au hasard. L'esprit critique exige alors un renouvellement de la pensée mathématique qui était dépourvue d'un modèle cohérent et rigoureux de ses propres fondements. La tentative de Hoëné-Wroński d'algorithmiser la science exacte en lui faisant gagner en exactitude, puis le travail de Schröder visant à apporter une base logique à l'algèbre ne firent que provoquer d'autres essais semblables, plus ou mois concluants. Comme le dit Pieri en 1900 au *Deuxième Congrès International des Mathématiciens* à Paris, exprimant probablement là un point de vue commun :

> La logique mathématique ressemble à un microscope propre à observer les plus petites différences d'idées, différences que les défauts du langage ordinaire rendent le plus souvent imperceptibles, en l'absence de quelque instrument qui les

[1] On sait qu'Aristote, premier théoricien de la démonstration, la considère comme le seul véritable moyen de connaître et de construire la science ; cf. ΑΝΑΛΥΤΙΚΩΝ ΥΣΤΕΡΩΝ (*Derniers analytiques*), Γ : 72a.

[2] Il est d'usage de dater la naissance de la théorie des ensembles de son article *Sur une propriété caractéristique de tous réels algébriques* (*Über eine Eigenschaft des Inbegriffes aller reellen algebraischen Zahlen*). Le drame de cette théorie, qui est aussi celui, personnel, de Cantor, commence lorsque, malgré la réticence farouche de Kronecker et grâce à Dedekind, ce texte est publié en 1874 dans le *Journal de Crelle*, Bd. 77, pp. 258-262. Cantor montre que les nombres réels ne sont pas dénombrables (la démonstration simplifiée de ce résultat n'apparaît que dix-sept ans plus tard avec la fameuse méthode diagonale ; cf. infra).

> agrandisse. Quiconque méprise les avantages d'un tel instrument, notamment dans cet ordre d'études (où souvent l'erreur résulte d'équivoques et de malentendus dans des détails en apparence insignifiants) se prive à mon avis, de propos délibéré, du plus puissant auxiliaire qu'on possède aujourd'hui pour soutenir et diriger notre esprit dans les opérations intellectuelles qui réclament une grande précision[1].

Sans entrer dans les détails, notons que ces tentatives poursuivaient le même objectif : réduire voire, dans la mesure du possible, éliminer le hasard du raisonnement mathématique. Alessandro Padoa, autre intervenant au *Congrès*, nomme cet objectif « l'irréductibilité des propositions et symboles primitifs »[2] ; cela veut dire que toute proposition primitive ne peut être déduite d'une autre plus primitive et que tout symbole primitif ne peut être construit sur un autre plus primitif. Nous voyons donc la « méthode de Padoa », ainsi appelée depuis et dont la nouveauté ne sera reconnue que trente ans plus tard par Tarski[3], converger avec l'idée de Hilbert de créer un système de primitifs. D'où résulte l'animosité entre ces deux penseurs dont les idées se révèlent trop proches ; lors du *Congrès* Hilbert a ignoré de manière ostentatoire la communication de Padoa alors qu'il connaissait pertinemment son sujet.

On croyait que la logique donnait aux mathématiques ce qui leur manquait : un choix limité qui guide vers la certitude absolue. On croyait aussi, comme Boole, Frege ou Peano, que le parfait langage descriptif pouvait produire au mieux son objet, c'est-à-dire le *faire* connaître. Les entreprises de ces deux derniers auteurs se distinguent par leur caractère rabelaisien : l'*Idéographie* de Frege, écrite sous une forme entièrement formalisée, se transforme en cryptographie. Ce texte présente une immense série de symboles « d'une effroyable complexité et fort éloignés de la pratique des mathématiciens »[4]. Pendant vingt ans, Peano rédige avec ses collègues les cinq volumes du *Formulaire de mathématiques* (*Formulario matematico*) qui vise à cataloguer en langue symbolique toutes les propositions mathématiques de base (les quatre premiers volumes sont parus en français, le dernier en latin simplifié[5]) ; il commence à travailler dès 1888 sur ce projet, dont il souligne l'importance

---

[1] Pieri, 1901, p. 382.

[2] Padoa, 1901 et 1899.

[3] Tarski, 1956, pp. 296-319.

[4] Bourbaki, p. 20.

[5] Cet ouvrage va de pair avec ceux de l'époque des Lumières ou de la Renaissance. Il suffit de citer *Summa* (1494) de Luca Pacioli, *Cursus seu Mundus Mathematicus* (1690) de Claude Descales ou *Elementa Matheseos universae* de Christian Wolff. Quant à la publication du *Formulario*, elle a été rendue possible grâce aux efforts des élèves de Peano (R. Bettazzi, C. Burali-Forti, G. Vailati parmi d'autres) qui, comme leur maître, croyaient en utilité ultime d'une telle entreprise. Peano avoue : « Une telle collection, extrêmement longue et difficile dans une langue ordinaire (*linguaggio comune*) profite vraiment de la notation de la logique mathématique… » ; cf. Peano, 1892, p. 76. De même Luciano, 2016, pp. 181-212.

dans sa lettre à Camille Jordan[1]. D'autres, tels Russell, Whitehead ou König[2], supposent qu'il suffirait d'atteler la pensée mathématique au collier de la logique pour la sortir de l'embarras.

Qu'est-ce que cela signifie du point de vue technique ? Une chose simple en apparence : trouver le nombre total des axiomes (ou des outils déductifs) à partir desquels on peut déduire toutes les propositions logiquement vraies. Il est nécessaire que le nombre de ces axiomes soit limité. Autrement dit, l'idée que toutes les propositions vraies de l'arithmétique sont des axiomes doit nous satisfaire. Hélas, c'est là une illusion car, afin de prouver la véracité d'une seule proposition, il nous faut effectuer un nombre infini d'actions arithmétiques.

Pourtant, les efforts ultérieurs, à commencer par ceux de Hilbert, géomètre et algébriste dont Husserl a suivi les cours à Göttingen[3], de construire une axiomatique infaillible à partir de laquelle on peut déduire toute la mathématique et rendre cette déduction plus exacte encore, conduisent à la naissance d'un regard philosophique. La raison purement scientifique repose sur les axiomes, c'est-à-dire sur une structure idéale qui permet de définir les objets et d'effectuer avec eux des démonstrations. Définir, c'est-à-dire admettre l'existence de tel ou tel objet (bien qu'Aristote récuse l'idée d'une définition impliquant

---

[1] « C'est la première fois que l'on applique la logique mathématique à l'analyse d'une question de mathématiques supérieures ; et cette application est, selon moi, la chose plus importante de mon travail » (6 novembre 1894) ; cf. Conte, Giacardi, 1991, p. 96.

[2] Julius König (1849-1913) présente un intérêt particulier. Hongrois d'origine, il s'installe en 1869 à Heidelberg, où il soutient l'année suivante une thèse sur les équations modulaires des fonctions elliptiques, puis pendant six mois à Berlin où il suit les cours de Weierstraß et Kronecker, qui a sa préférence. Comme Husserl avocat de la logique pure, König publie en 1914 ses *Nouveaux principes de la logique* (*Neue Grundlagen der Logik*), où il va jusqu'à affirmer que seul l'axiome d'une logique fondée sur la logique pure, science infaillible par excellence, peut être le fondement ultime du savoir comme tel. Dans cet ouvrage, l'auteur évoque quelques motifs phénoménologiques. D'après Marcel Guillaume (communication personnelle), si König n'avait commis certaines fautes, il eut pu produire la première axiomatisation de la logique brouwérienne des propositions ; cf. aussi ses articles : Guillaume, 2008 (II), pp. 178-197 ; 2009, pp. 153-163. De même Tragesser, 1984.

[3] Husserl et Hilbert se rencontrent à Göttingen à l'automne 1901. Les deux hommes ont presque le même âge et beaucoup d'intérêts en commun. Ils se croisent à la Faculté de philosophie, l'« agora » des philosophes et des mathématiciens. La philosophie dans cette ville a été associée si étroitement avec Lotze (qui l'a enseignée entre 1844 et 1881) que Husserl parle d'un « désert philosophique » après sa mort ; cf. Husserl, *Briefwechsel. Die Neukantianer*, Hua Dokumente, 1994, p. 179.

Néanmoins, à Göttingen les conditions sont plus propices, comme en témoigne Malvine Husserl dans une lettre de décembre 1901 : « Ici, le climat intellectuel de l'université est fort différent de celui de Halle, et en particulier les mathématiciens Klein et Hilbert qui ont introduit Edmond dans leur milieu. Ils l'encouragent tant et si bien qu'il a récemment présenté à la Société mathématique un exposé basé sur ses anciens manuscrits… », Hua XXI, p. XIII. Il s'agit d'une double conférence des 26/11/1901 et 10/12/1901, qui suivait celle de Hilbert sur les systèmes d'axiomes. Pour l'étude détaillée de cette question, voir E. Schuhmann, K. Schuhmann, 2001, pp. 87-123. C'est un moment décisif pour l'un et l'autre : Hilbert ordonne la méthode de travail sur les abstractions ; Husserl, déjà auteur des *Prolégomènes à la logique pure* (cf., par exemple, § 70 écrit en accord total avec l'esprit qui y régnait), continue à travailler sur la logique et sur les nouveaux concepts et se met ainsi en route vers la phénoménologie. Voir aussi Gandt, 2004 ; Kaufmann, 1959, pp. 40-47 ; Plessner, « Husserl in Göttingen », *Ibid*.

l'existence du défini sans postulat ni démonstration). Il s'agit en particulier de justifier les raisonnements qui supposent un infini existant en acte, les raisonnements « transfinis » (cantoriens) faisant l'économie de l'hypothèse de l'existence de l'infini. La science rigoureuse, coutumière du jonglage avec des matières si abstraites, commence à voir non seulement ses éléments (nombre, point, etc.) mais aussi à se voir elle-même. Ironie de l'histoire philosophique, Hilbert – qui partage le rêve leibnizien d'un langage logique idéal[1] –, en aidant Cantor à corriger l'erreur d'Aristote sur la nature de l'infini, devance Husserl dans la pratique de l'ἐποχή[2] et dans la création de son axiomatique phénoménologisée.

Si, comme nous l'avons vu, le progrès en mathématiques est obtenu par l'abstraction, alors la théorie des ensembles est une abstraction incoercible de deux aspects du nombre naturel (0, 1, 2, 3, 4…)[3] : tout nombre mesure la quantité et tous les nombres sont ordonnés par leur relation « $x < y$ ». De cette évidence Cantor déduit l'existence de deux types d'infinité : *cardinal* et *ordinal* (désignés par la lettre hébraïque ℵ et par la lettre grecque ω respectivement)[4]. Le cardinal est le nombre d'éléments d'un ensemble (par ex., le cardinal de l'ensemble {1, 2, 3, 4} est 4 ;

> comme les ordinaux, les nombres cardinaux sont des concepts simples (*einfache Begriffsbildungen*) dont chacun est une vraie unité (μονάς)[5].

Plus généralement, la cardinalité est une propriété de l'ensemble qui caractérise celui-ci comme singularité complète.

L'ordinal est un nombre qui décrit la position numérique d'un objet (0, 1, 2, …) ; dans la théorie des ensembles, l'ordinal est encore un segment structural de l'ensemble ordonné. En termes formels, l'ensemble est un concept décrivant un objet concret avec ses particularités.

---

[1] Non moins que Frege et Peano, pour lequel le projet leibnizien de créer une *scriptura universalis* ou *scientia generalis* est absolument fondamental, Hilbert se joint à ce projet d'autant plus volontiers après la publication du livre de Diels, 1899 ; de même Leibniz, *Sämtliche Schriften und Briefe*, 1999.

[2] Nous verrons plus loin la fonction de ce concept fondamental. Notons ici que Husserl, dans son système, n'explique pas clairement son origine. Klaus Held suggère qu'il emprunte celui-ci à l'éthique hellénistique qui recommande une suspension à ceux qui cherchent l'εὐδαιμονία (le bonheur) ne venant que par l'abondance des *doxas*. Cf. Held, 1989, pp. 137-176.

[3] Le zéro est généralement considéré comme le seul nombre naturel non-positif. Dans une lettre à Ch. Hermite du 30 novembre 1895, Cantor explique que « les nombres naturels existent au degré le plus haut de la réalité comme idées éternelles dans l'*Intellectus Divinus* » ; cité par Dauben, 1990, p. 228 ; de même, on consultera utilement : Décaillot, 2008.

[4] Le plus petit cardinal infini (de l'ensemble des nombres naturels) est désigné par $\aleph_0$; le cardinal immédiatement supérieur est $\aleph_1$, etc. Pour une explication détaillée de cette notation, voir Verriest, 1951, p. 28.

[5] Cantor, *Gesammelte Abhandlungen*, 1932, p. 380.

Mais Cantor va plus loin : l'ensemble n'est pas seulement l'ordonnancement des éléments, y compris de ses parties (sous-ensembles), mais aussi la prise de connaissance de cela. Pour qu'un ensemble se déduise d'un autre, il ne suffit pas de le traiter comme une figure du savoir mathématique ; il faut que l'ensemble soit l'état de conscience-même dans lequel se trouve le sujet en chemin vers l'absolu. Un ensemble ne peut être vu entièrement – c'est-à-dire dans toutes les parties constituant son unité – que par la conscience dirigée non seulement sur ce qui existe maintenant mais sur ce qui peut exister (à comparer : voir les trois aspects du temps simultanément). Phénoménologiquement parlant, dans un ensemble entier la différence entre « est » et « peut » s'annule en dépassant leur cadre ontologique. Au lieu de discerner ces deux positions, comme le fait Aristote, la raison ensembliste les néglige, comme d'ailleurs toutes les autres différences venant du domaine empirique. A vrai dire, rien dans l'ensemble cantorien ne correspond aux choses réelles ni même les simples nombres ordinaux qui ne sont que des actes mentaux dirigés vers l'extension du champ conceptuel du nombre, d'où le cardinal. Nonobstant le fait que Cantor traite les ensembles comme des êtres vivants, établissant entre eux une parenté, leur réalité n'est pas donnée mais reste toujours en attente de donation. C'est déjà une réalité autre que celle des objets mathématiques que nous avons appris à appréhender comme entités idéales. Les ensembles ne sont pas idéaux au sens algébrique ou géométrique, ils ne sont pas – comme le dirait Husserl – des noèmes à la différence du nombre ou du point. Ces derniers sont figés (noèmes morts), alors que l'ensemble est un espace noétique qui engendre des abstractions en tendant lui-même vers la complétude. C'est ici qu'il faut chercher la genèse de la conscience absolue élaborée par Husserl dans ses *Ideen* ; non seulement l'ensemble existe simultanément dans des temps différents, non seulement il accueille les diverses possibilités ontologiques en les transférant au plus haut niveau d'abstraction où elles se réalisent au-delà de l'intuition habituelle mais, ce faisant, l'ensemble devient lui-même mode de pensée. En pensant, il neutralise la conscience liée à l'ontologie, ce qui constituera le thème central de la phénoménologie tardive.

Quoi qu'il en soit, la découverte de deux espèces d'infini, dont les relations dépassent le cadre de l'arithmétique classique, s'est finalement soldée par un double effet : une mathématique nouvelle et la folie de son auteur[1].

---

[1] L'existence d'un deuxième type d'infini ouvre l'horizon au sens husserlien du terme permettant de parler d'« infini des infinités », monstre conceptuel qui répandait la terreur parmi les bons esprits universitaires. Cantor fait à maintes reprises allusion au caractère divin de son idée ; par exemple, dans *Mitteilung zur Lehre vom Transfiniten* (1887), il souligne que l'infini actuel (ou les nombres transfinis) existe dans un « être hors-du-monde » (*außerweltlichen Sein*), *in Deo*, dans l'état le plus parfait qui soit ; cf. *Gesammelte Abhandlungen*, p. 378. Puis en critiquant Wundt, qui a mal compris la nature du transfini, Cantor insiste sur l'actualité de l'infini (rejoignant sur ce point Bolzano) et inscrit le nombre transfini dans la tradition scolastique et thomiste (p. 386).

Avant d'aller plus loin il faut bien comprendre : la révolution cantorienne n'est pas sans rappeler la révolution cartésienne (la seconde n'est-elle pas la continuation de la première ?). Grâce à Cantor en mathématiques apparaît le *sujet* qui, en considérant le monde classique des nombres et des points comme un cas particulier, crée des abstractions d'ordre supérieur[1]. Ainsi, l'échelle des ensembles $\Omega_0 < \Omega_1 < \Omega_2 < \Omega_3 <\ldots$ qui croît partout signifie qu'il reste toujours un élément non-inclus dans une série d'abstractions. Ce résidu continuel engendre un temps spécifique du sujet, celui-ci y demeure sans garder aucun rapport avec le temps empirique ; Husserl reformulera cette idée pour son Je transcendantal qui n'existe que dans le temps de sa conscience. Kronecker, ex-maître de Cantor, l'accuse d'être animé d'une perversité qui menace la nature de la science en donnant le mauvais exemple aux jeunes esprits. Cette animosité s'explique par deux raisons majeures : l'une personnelle et l'autre professionnelle.

D'emblée, Kronecker est un extrémiste ; convaincu de l'existence des nombres entiers[2] uniquement, il veut fonder sur ceux-ci tout l'édifice de la mathématique. Il refuse toute opinion autre que la sienne (par exemple, celle des constructivistes). A l'opposé de ses collègues Cantor, Peano ou Dedekind, qui manient des abstractions de différents ordres, Kronecker veut voir toute la mathématique devant ses yeux sans oser jouer avec le démon de l'infini actuel. Son trait le plus redoutable consiste à négliger le contenu d'une série dont la non-contradiction formelle s'avère suffisante[3] ; cette série n'est que la visualisation de l'infini,

---

Il consacre le reste de sa vie à des questions philosophiques et théologiques, cherchant entre autres la présence des nombres transfinis dans la religion. Métaphysiquement, Cantor s'oppose à certains auteurs néothomistes (G. Pecci, T. Zigliara ou J. Kleutgen) qui tendent à distinguer l'infini actuel et la connaissance divine, convaincu qu'il est que sa théorie servira à invalider cet égarement ; cf. Dauben, 1977.

[1] Les débats autour de la naissance du sujet mathématique sont déclenchés par un événement : en 1904 au *III*^{ème} *Congrès International des mathématiciens*, Ernst Zermelo (1871-1953) présente son *Preuve. De la possibilité pour tout ensemble d'être bien ordonné* (*Beweis, daß jede Menge wohlgeordnet werden kann*, publié dans le volume 59 des *Mathematische Annalen*). Dans ce texte, il démontre une idée capitale : tout ensemble peut présenter une structure de bon ordre ; cela signifie que tout sous-ensemble (non vide) a un plus petit élément. D'où vient que toutes puissances (des ensembles) sont comparables.

Sur le plan personnel, la communication s'avère très favorable pour Cantor qui, après la critique de König sur le problème du continu, se sentait vulnérable. La discussion initiée par l'idée de Zermelo et publiée dans le volume suivant des *Mathematische Annalen* concerne les principes psychologiques du Je mathématiquement pensant.

Il est fort probable que Husserl suive cette affaire : premièrement, il entretient une correspondance avec Zermelo quelques années durant ; deuxièmement, il nourrit des sentiments amicaux pour Cantor, dont il garde les travaux dans sa bibliothèque personnelle.

[2] On cite souvent sa phrase : « Le Bon Dieu créa les nombres, le reste est l'œuvre de l'homme » (*Die ganzen Zahlen hat der liebe Gott gemacht, alles andere ist Menschenwerk*) ; cf. Weber, 1893, p. 19. Jacqueline Boniface précise que, d'après Kronecker, à partir de ces nombres et de lettres considérées comme indéterminées le mathématicien ouvre, c'est-à-dire construit des expressions algébriques qui constituent les phénomènes qu'il aura pour tâche de décrire ; cf. Boniface, 2010.

[3] Cf. Bernays, 1950.

du principe métaphysique permettant de monter dans une suite d'éléments sans arrêt et sans atteindre jamais le plus grand. Cette infinité actuelle, à quoi sert-elle, s'interroge Kronecker, si elle se comporte de la même manière dans chacun de ses secteurs ?

L'intention du critique est claire : emmener la mathématique le plus loin possible dans la métaphysique, l'empêcher de s'engager sur la voie d'une mauvaise réflexion. La peur de Kronecker vient en effet de ce que Hugo Dingler (1881-1954), philosophe des sciences et disciple de Husserl à Göttingen, appelle « la régression infinie », qui apparaît chaque fois que nous essayons de trouver l'ultime fondement d'une science en employant son propre langage[1]. Toujours selon Kronecker, la mathématique doit, au lieu de produire des formes pures, s'appuyer sur son efficacité ; la peur des « abstractions incontrôlables » a eu pour conséquence le refus de constituer le sujet mathématique[2]. Pour avoir travaillé sous sa direction, Cantor est familier des vues de son maître. Au début, il justifie cette position et propose un critère clair pour la démonstration, mais Cantor ne tarde pas à en percevoir la faiblesse qui limite la liberté de l'œuvre mathématique. Au fur et à mesure, l'élève se rapproche de la sensibilité mentaliste, pour ne pas dire métaphysique. Kronecker, bien évidemment, ne pardonne pas cette « trahison ». De surcroît, Cantor défend le formalisme : tout nombre existe s'il est possible de le définir de manière précise, c'est-à-dire de le distinguer des autres nombres. Exister en mathématiques signifie être défini. Par exemple, il nomme dans ses premiers travaux le symbole ∞ « nombre transfini » en introduisant une nouvelle série de nombres : ∞, $\infty + 1$, $\infty + 2$, ...[3] La définition d'un nombre équivaut à son engendrement ; la série est un espace où le nombre trouve son identité.

Pourtant, Cantor s'est avéré plus dangereux encore pour les algébristes classiques que ne le soupçonnait Kronecker. Il introduit la conscience subjective dans la mathématique, tissant ainsi des fils invisibles avec Descartes ; la pensée de ce dernier entre dans une nouvelle phase qui trouve son accomplissement dans les *Ideen I*. Le bon mathématicien définit son objet mais ne le pense pas, ne le voit pas ontologiquement[4]. L'objet mathématique n'existe pas sans les opérations rigoureusement définies que l'on peut lui faire subir, cet objet est un

---

[1] Cf. Dingler, 1931, p. 32.

[2] Notons que l'école néokantienne de Bade, avant tout Emil Lask et Heinrich Rickert avec qui Husserl entretient de bonnes relations, propose au lieu du sujet une *conscience impersonnelle* (*das unpersönliche Bewußtsein*) permettant de construire une nouvelle objectivité. Du point de vue de l'individu, les énoncés de cette conscience sont objectifs par nature ; voir particulièrement Rickert, 1892 (chap. XVII).

[3] L'histoire précise du transfini est étudiée par Wallace, 2009.

[4] Desanti note : « la mathématique se réduit à un signifié privé de signifiant » ; cf. Desanti, 1968, p. 81.

ensemble d'opérations desquelles on déduit une structure abstraite généralisant leurs propriétés. Ainsi les nombres naturels 1, 2, 3… sont des objets contenant en eux-mêmes (analytiquement) les opérations qu'un mathématicien effectue dans son travail. Mieux encore, l'objet mathématique est une action qui résulte dans un « objet » ; c'est pourquoi le mathématicien construit les objets à partir d'actions qu'il conviendrait d'appeler généralisations[1]. Penser l'objet n'est pas dans la nature des mathématiques car l'objet pensé n'est jamais défini, il n'existe pas dans des limites fixes.

La théorie des ensembles quant à elle avance des concepts (transfini, puissance, etc.) qui transforment la *définition* en processus de pensée. Le mathématicien commence à se dégager de l'objet et devient peu à peut sujet dès lors qu'il se heurte aux difficultés de fixer les conditions initiales de son raisonnement. Pour être exact, ce tournant épistémologique est précédé des changements capitaux intervenus dans la géométrie grâce aux travaux de Carl Gauss et de Nikolaï Lobatchevski, qui donnent naissance à la géométrie non-euclidienne. En bref, les objets géométriques, qui semblaient avoir des propriétés fixes une fois pour toutes, n'en ont plus indépendamment du travail du géomètre et leur rapport avec la réalité empirique peut s'interpréter de plusieurs façons. Tout objet dans la géométrie n'est pas à décrire comme donné mais à construire, le concept du « modèle » est situationnel.

A l'instar de l'*ego* cartésien, le sujet cantorien se crée lui-même à partir de sa pensée. A la différence de l'*ego* cartésien, le sujet chez Cantor prend connaissance non pas de son *cogito*…, ni donc de son présent, mais de la possibilité du penser tout entier. La métaphysique de la théorie des ensembles se résume à ceci : Pourrait-on construire à partir des opérations mathématiques non pas des objets mais une *nouvelle conscience* ? Car c'est là le seul moyen de comprendre les nombres infinis[2]. Certes, le chemin qui mène à cette dernière passe par l'idéalisation : le sujet cartésien idéalise son existence en l'abstrayant dans sa pensée, le sujet chez Cantor idéalise son entendement dans des ensembles qui n'existent que dans l'*intellectus Dei*. A proprement parler, le Dieu cartésien et cantorien est le même ; la seule différence est que le premier pense quand le second compte.

---

[1] Euclide dans ses *Eléments* est sans doute le premier à proposer une belle généralisation des propriétés des nombres naturels par la démonstration de leur infinité : s'il y a une série finie de nombres (p_1, … p_n), il est alors possible de prendre le dernier d'entre eux et d'y ajouter 1 (p_n + 1). C'est un pur exemple de création d'un objet mathématique à partir de l'action.

[2] Malgré l'indication que les transfinis constituent un type de nombres tout à fait nouveau et que leurs lois « dépendent de l'ordre naturel des choses », ils ne sont pas des objets *donnés* auxquels on applique la raison mathématique. Cf. *Gesammelte Abhandlungen*, pp. 371-72. Les transfinis constituent un nouveau type de savoir doté d'une une structure réflexive qui mène à la compréhension de l'absolu. Cf. a propos *Logica matematica e processi cognitivi*, Gerla, 2011.

Nous verrons comment les changements de la subjectivité impulsés par Descartes et Cantor aboutiront au sujet transcendantal et comment Husserl pousse cette subjectivité à son terme logique. Le sujet husserlien cependant se distingue de ses prédécesseurs par son orientation vers l'essence : en mettant le monde hors circuit (*Ausschaltung* ; cf. § 31), ce sujet a pour but de créer une conscience d'ordre supérieur qui déduit Dieu d'elle-même tout en demeurant dans son autonomie transcendantale. Risquons une hypothèse : les *Ideen I* élaborent l'ascétisme phénoménologique qui résulte de l'ἐποχή que le sujet accepte pour mode de vie. L'ἐποχή est non seulement la rétention des flux empiriques de la conscience, permettant d'approcher de manière plus efficace le problème de l'οὐσία aristotélicien, mais aussi le moteur d'une nouvelle doctrine de la conscience. Ici, la connaissance de l'essence vient non pas d'une conscience qui se phénoménalise dans le divin, comme chez saint Thomas d'Aquin ou chez Descartes, mais de la possibilité d'exclure Dieu du champ intentionnel. Le paradoxe tient à ce que cette exclusion est l'acte radical de penser la transcendance ; penser celle-ci non pas comme « objet » ou réalité ultime qui, selon la démonstration cartésienne, engendre en nous l'idée d'elle-même mais comme le temps pur de la pensée. En d'autres termes, Husserl sauve le sujet en le plaçant en dehors de la distinction entre la transcendance et l'immanence. Ce faisant, il n'annule pas mécaniquement cette distinction (comme il peut sembler du § 58 des *Ideen I*) ; c'est le sujet en revanche qui commence à percevoir tout comme ses propres actes mentaux. Quant au sujet cantorien, il est le chaînon intermédiaire entre celui de Kant et de Husserl. Chez Kant le sujet, limité par ses capacités originaires spatio-temporelles, en les appliquant au monde, obtient sa connaissance. Cantor modifie le sujet kantien : étant comprise, sa limitation-même devient le moyen de voir l'existence des espaces infinis. Le sujet est inclus dans les ensembles infinis. La valeur de la théorie des ensembles consiste avant tout en la création d'un langage capable de décrire tout objet mathématique. Mieux, à l'aide de ce langage on peut créer toute construction mathématique, et c'est pourquoi nous pouvons voir dans cette dernière l'objet proto-noématique. Sur le plan méthodologique, la théorie des ensembles est une heureuse simplification de notre vision des choses inextricablement liées entre elles dans les abstractions au niveau de leur essence et dont nous arrivons à comprendre le lien. Disons-le brièvement : le nombre transfini ne peut être *vu* que dans l'ἐποχή de Husserl.

Cantor apprend aux mathématiques à penser, Husserl quant à lui transforme cette pensée en auto-pensée. Voici un résumé des principales idées cantoriennes :

α) les ensembles sont des singularités abstraites, leur nombre est infini ; la puissance des ensembles infinis est différente, donc les infinités sont variées. La définition générale de l'ensemble est la suivante :

> Par 'ensemble' (*Menge*) nous entendons toute union *M* de certains et différents objets *m* (appelés les 'éléments' *M*) qui existent dans notre intuition (*Anschauung*) ou dans nos pensées[1] ;

β) Le « nombre cardinal » (ou la « puissance ») désigne le concept qui, grâce à notre active faculté mentale (*aktiven Denkvermögens*) dirigée sur l'ensemble *M*, résulte de l'abstraction de tous ses éléments et de leur moyen d'être ordonnés. Autrement dit, le nombre cardinal est une abstraction de second degré ;

γ) Les ensembles sont unifiables par leurs éléments, un ensemble peut être inclus dans un autre et les ensembles sont comparables par leur puissance.

C'est en 1891 que Cantor invente son célèbre procédé diagonal[2] qui permet de rendre visible la puissance de l'ensemble. Le contenu mathématique de cette invention consiste à montrer que l'ensemble de tous les sous-ensembles d'un ensemble *M* (appelé *ensemble des parties* de *M*) est strictement plus grand que *M*, même si *M* est infini. Illustrons cette idée par un exemple :

Admettons que l'infinité des nombres décimaux entre 0 et 1 est la même que l'infinité des nombres naturels. Dans ce cas, tous les nombres décimaux peuvent être dénombrés dans une liste :

$$
\begin{array}{lcl}
1 & \longrightarrow & d_1 = 0.\, d_{11}\, d_{12}\, d_{13}\, d_{14}\ldots \\
2 & \longrightarrow & d_2 = 0.\, d_{21}\, d_{22}\, d_{23}\, d_{24}\ldots \\
3 & \longrightarrow & d_3 = 0.\, d_{31}\, d_{32}\, d_{33}\, d_{34}\ldots \\
4 & \longrightarrow & d_4 = 0.\, d_{41}\, d_{42}\, d_{43}\, d_{44}\ldots \\
 & . & \\
 & . & \\
 & . & \\
n & \longrightarrow & d_n = 0.\, d_{n1}\, d_{n2}\, d_{n3}\, d_{n4}\ldots
\end{array}
$$

[1] Cantor, *Gesammelte Abhandlungen*, p. 282.

[2] Selon le terme plus technique : l'argument diagonal. Il s'agit de son article intitulé « Sur une question élémentaire de la théorie des multiplicités » (*Über eine elementare Frage der Mannigfaltigskeitslehre*) paru dans *Jahresbericht der Deutschen Mathematiker-Vereinigung*, Bd. I. Ce célèbre concept cantorien n'échappe pas aux médiations intensives de Husserl ; cf. Gauthier, 2004.

.

.

.

Considérons maintenant le nombre décimal $x = 0.\ x_1, x_2, x_3, x_4\ldots$ où x_1 est n'importe quel chiffre autre que d_{11} ; x_2 autre que d_{22} ; x_3 autre que d_{33}, x_4 autre que d_{44}, etc. Si x est un chiffre décimal et est inférieur à 1, alors il doit figurer dans notre liste. Où est-il ? Ce x ne peut être le premier parce que le premier chiffre de x diffère de celui de d_1 ; x ne peut pas non plus figurer dans la liste car ses chiffres des centièmes diffèrent de ceux de d_2 ; autrement dit, x n'est pas égal à d_n car leurs $n^{\text{ièmes}}$ chiffres ne sont pas les mêmes ; ainsi, x ne figure pas dans la liste. En d'autres termes, nous avons un nombre décimal censé figurer dans la liste mais qui n'y figure pas. Quelle que soit la façon de classer les nombres décimaux, il en reste toujours au moins un hors du classement. Dans ces conditions, le classement de tous les nombres décimaux est impossible, d'où la conclusion : l'infinité des nombres décimaux est plus grande (plus puissante) que celle des nombres naturels.

Cette nouvelle infinité est obtenue par l'abstraction des nombres réels ; Cavaillès précise qu'un tel « processus abstrait ainsi défini ne comporte aucune limitation »[1]. Ici z est un nombre réel, a un nombre décimal de ces réels et la diagonale désigne un nouvel ensemble $\{d_{11}, d_{22}, d_{33}, \ldots\}$ dit dénombrable qui n'existe pas parmi les ensembles des nombres ordinaux. D'où cette nouvelle conception de la finitude : l'ensemble est fini si ses nombres ordinaux et cardinaux coïncident[2].

Or, pour illustrer le procédé diagonal de façon encore plus simple, ébauchons une matrice de séries infinies (E) où la série diagonale ($E_n + 1$) ne peut avoir lieu dans aucune série de type E :

E_0 = m m m m m m m m m …

E_1 = w w w w w w w w w …

E_3 = m w m w m w m w m …

E_4 = w m w m w m w m w …

[1] Cavaillès, 1947, p. 7.

[2] Pour une explication alternative, cf. Belna, 2000, p. 85.

E_5 = m w m w ⊛ m w m w …

E_6 = m w m w w ⊞ w w m …

E_7 = w m m w m w ⊞ w m …

E_8 = m m w m w m w ⊞ w …

E_9 = w m w m m w w m ⊛ …

E_n = … … ○...

E_n + 1 = m w m m w m m m w …

C'est ainsi que se donne à voir la révolution métaphysique en mathématiques : les infinités sont comparables mais non égales. En les comparant comme si elles étaient des objets normaux, nous ne comparons en effet que des intuitions visualisées dans une possibilité d'ordre supérieur. A la suite de Maurice Fréchet[1], pour lequel le principe-clé de la théorie des ensembles consiste en la démonstration de l'inégalité des infinités, nous constatons qu'il s'agit ici d'un procédé phénoménologique. Cette inégalité est une abstraction de la pluralité des infinis ou, plus exactement, de leur existence actuelle. Ce n'est pas l'admission de cette pluralité qui est phénoménologique – ce serait alors une autre démarche mathématique – mais sa création conscientielle.

Finalement, il est légitime de considérer comme preuve de la nouvelle conscience le célèbre axiome du choix proposé par Zermelo en 1904. En termes non techniques, il peut être formulé ainsi : s'il y a un ensemble *E* composé de sous-ensembles *M*, *N*, *R*... alors on peut toujours choisir un élément de chacun de ces sous-ensembles pour créer un nouvel ensemble E_1 contenant les éléments *m*, *n*, *r*...[2]. L'idée de cet axiome consiste à voir l'objet mathématique comme construit, librement et arbitrairement, c'est-à-dire comme le résultat d'une procédure subjective. Il est évident que cet axiome doit son existence à la métaphysique cantorienne qui a fait entrer le sujet en scène. Non seulement cet axiome implique le sujet pensant, mais il montre sa nécessité gnoséologique car rien excepté le sujet ne peut opérer un choix libre.

I.5. LE NOMBRE COMME LIBERTE

[1] Fréchet, 1934, p. 18.

[2] Pour les détails, cf. Rousavine, 1983, p. 107 et passim ; de même Moore, 1982.

Au début des années 1880, lorsque la théorie des ensembles entre dans sa phase dramatique – Cantor et Dedekind échangent leurs lettres surtout sur le concept de la cardinalité – Husserl entame sa carrière scientifique en se faisant des relations importantes. En mars 1881 il suit à Vienne le séminaire de Leo Königsberger (1837-1921)[1], ancien élève de Weierstraß, auprès duquel en mai 1882 Husserl termine sa dissertation qui s'intitule *Contributions à la théorie du calcul des variations* (*Beiträge zur Theorie der Variationsrechnung*). Le 2 octobre 1882 Max Büdinger (1828-1902), historien et doyen de l'université, nomme Königsberger et un autre professeur de Husserl, le mathématicien Emil Weyr (1848-1894), comme les deux rapporteurs de sa thèse. La soutenance a lieu le 29 novembre 1882 à la suite de laquelle Weierstraß le prend en tant que son assistant à Berlin durant le semestre d'été 1883. Puis, dès le semestre 1883-84, Husserl revient à Vienne pour poursuivre ses études avec Franz Brentano. En 1887, après avoir soutenu son *Habilitationsschrift*[2], consacrée au concept du nombre (*Über den Begriff der Zahl*)[3] et saluée par Cantor en personne, le philosophe va s'installer peu de temps après à Halle où il se lie d'amitié avec Carl Stumpf.

Certes, à cette époque Husserl ne peut pas encore participer à tous ces grands débats à armes égales avec ses maîtres ; il rédige ses *notes* et ses articles sur les problèmes spécifiques de l'arithmétique et de la géométrie dans lesquels son intuition philosophique, parfois assez fine, se dirige peu à peu mais avec certitude vers la critique du paradigme classique. Même s'il joue maintenant le second rôle, sa circulation entre Berlin, Vienne et Halle lui permet – l'oblige – d'être au courant de tout. Ce *tout* signifiait jadis le naufrage de la science qui repose en dernier ressort sur le *principio perennis* séparant les objets mathématiques de l'intellect humain (c'est d'ailleurs une des principales raisons de la crise des fondements car s'il existe une objectivité – disons, les postulats d'Euclide – qui ne correspond pas à une idée, c'est-à-dire demeurant incomprise par sa cause, alors cela implique la déficience conceptuelle). Soulignons-le une fois de plus : cette longue crise a bien permis de déceler tout le caractère illusoire de la distinction entre l'objet et l'activité mentale. Quoique les objets d'une science

[1]Il a écrit une thèse intitulée *De motu puncti versus duo fixa centra attracti* qu'il soutient en mai 1860 en devenant professeur au gymnase à Easter pour les trois années suivantes.

[2] Thèse d'habilitation

[3] Il existe un résumé en français de ce travail édité par Vauthier, 1983.

ne soient pas objectifs, il ne se définissent que dans cette dernière et leur objectivité ne peut se voir comme telle uniquement dans les actes mentaux des scientifiques.

En 1887, l'année d'habitation de Husserl, Dedekind termine son article majeur *De ce que sont les nombres et de ce qu'ils doivent être* ?[1] Ni dans la première préface où il cite Weierstraß, Cantor et d'autres dont il estime les mérites, ni dans la préface à la deuxième édition de 1893 où il se réfère à Frege, le nom de Husserl n'apparaît et pas non plus dans le texte lui-même[2]. L'auteur commence par un axiome philosophique : les nombres sont de libres inventions (*Schöpfungen*) de l'intellect qui servent à discerner les choses et leurs espèces[3]. A part cela Dedekind ne définit guère sa position comme entièrement nouvelle en trahissant ses sources – Schröder et Kant – qu'il réunit ainsi :

> Je ne considère l'arithmétique (algèbre, Analyse) que comme une partie de la logique, de plus le concept du nombre reste pour moi complètement indépendant des représentations ou des intuitions de l'espace et du temps, il fonctionne en tant qu'une suite (*Ausfluß*) immédiate de la limite pure de pensée (*reinen Denkgesetze*)[4].

Cette idée correspond pleinement au travail du mathématicien et est dans une grande mesure son duende métaphysique. On trouve son origine dans l'article de 1872 où Dedekind introduit son concept de la *coupure* qui présente un bon échantillon de l'abstraction en mathématiques[5]. Si M est un ensemble des nombres rationnels, on peut le couper en deux parties (sous-ensembles) e et e_1 où tout élément de e sera inférieur à tout élément de e_1 et que ce dernier n'aura pas de nombre le plus grand. Une telle série – continuum – des nombres est un espace à deux directions ; nous pouvons nous mouvoir, à partir d'un zéro choisi, à gauche ou à droite au temps infini. La coupure donne la possibilité d'insérer dans ce continuum un *je* qui par la limite définie fait abstraction des nombres rationnels pour obtenir les nombres irrationnels incarnant l'idée de l'étendue infinie par excellence (indispensables, par exemple,

---

[1] *Was sind und was sollen die Zahlen ?* sorti au début de 1888 et republié dans Dedekind, 1932.

[2] Il est curieux que dans son ouvrage *Tonpsychologie*, qui a provoqué beaucoup de polémique, Stumpf cite dans une note *Über den Begriff der Zahl* de Husserl (p. 15).

[3] A noter : à l'époque nazie et même avant cette remarque métaphysique de Dedekind sera interprétée comme le trait spécifique de l'esprit allemand (*deutsche Geist*) ; pour plus d'informations cf. Vahlen, 1923, pp. 21-22 ; de même Segal, 2003, p. 365.

[4] Dedekind, *Gesammelte mathematische Werke*, Bd. III, p. 335.

[5] L'article s'intitule *Continuité et nombres irrationnels* (*Stetigkeit und irrationale Zahlen*).

pour mesurer la diagonale du carré[1]) d'où il ressort, si l'on parle en termes husserliens, que la coupure est une opération noétique.

Philosophiquement parlant, une telle coupure conceptualise des objets qui se trouvent entre *e* et e_1 compte tenu de ce que cet « entre » n'appartient pas forcément au *M*. Il n'est d'ailleurs pas étonnant que Dedekind ait été l'un des premiers à s'intéresser sérieusement aux travaux de Cantor dont il a fait connaissance en 1874 en Suisse. Ces deux auteurs travaillent simultanément sur les objets qui ne viennent à l'existence que par l'établissement d'une relation entre eux. Dès lors la relation et la limite, plus exactement la limite mentale – *Denkgesetze* –, composent chez Dedekind le thème central. Pour le dire plus rigoureusement, cette théorie montre l'essence de la continuité étudiée déjà par Cauchy sous la forme des fonctions continues[2]. Se posèrent donc deux problèmes :

α) conceptualiser logiquement la propriété fondamentale de la ligne droite qui ne se trouve que dans notre monde sensible. Cela signifie de définir le plus rigoureusement possible le concept de la continuité (ce qui n'avait été fait ni par Euclide ni par aucun autre des auteurs grecs) mais ce qui permet d'étudier ensuite tous les domaines de continu ;

β) construire une théorie arithmétique complète du nombre pour qu'il ne soit plus nécessaire d'aller aux intuitions géométriques. Bref le concept du nombre doit être construit sur des principes abstraits ; la propriété du nombre a son origine dans un système logique, indépendant de l'arithmétique *per se*[3].

C'est là où Dedekind s'inscrit lui-même dans le programme kantien : si le nombre en soi est un produit de l'imagination, la théorie lui fournira les concepts synthétiques grâce auxquels nous pouvons soustraire du nombre ce qui se cache derrière sa notion formelle. Non seulement Dedekind construit le concept synthétique du nombre, sur les conseils de Kant, qui accorde aux mathématiques la capacité de rendre sensible toute abstraction[4], il découvre des objets qui correspondent aux chimères arithmétiques. De plus, le nombre dedekindien est

---

[1] Cette diagonale, étant elle-même une mesure, ne peut être décrite par aucun nombre rationnel (le fait qui a eu provoqué l'effroi mystique chez les Grecs).

[2] Bolzano lui aussi travaillait sur ce thème. Quant à savoir si Cauchy avait connaissance des travaux de son collègue, cela reste discutable ; cf. supra. De même Grabiner, 1981, p. 84 et passim.

[3] Dans une lettre du 27 février 1890 à son critique, l'*Oberlehrer* hambourgeois Hans Keferstein, Dedekind explique clairement son approche ; cf. Heijenoort, 1967, pp. 99-100. *Ibidem* il souligne l'apport du *Grundlagen der Arithmetik* de Frege et l'importance de la logique en générale dans la fondation d'une théorie des nombres.

[4] Cf. Kant, 1956, p. 287 et passim.

transcendant au sens strictement kantien[1], cette transcendance nous incite à démolir les bornes frontières et à entrer dans des sphères tout à fait nouvelles. De Kant à Dedekind puis à Husserl est transmise l'idée suivante : le nombre signifie la liberté de créer tout objet dans la sphère des idéalités[2].

D'un autre coté, ces nouvelles recherches sur la nature du nombre sont inspirées chez Dedekind, comme chez Husserl, par leur maître Weierstraß. Pour celui-ci aucune théorie des nombres ne peut être achevée sans la définition logique et rigoureuse des nombres réels qui sont l'objet clé des travaux weierstrassiens. Selon Weierstraß, ces nombres sont une fraction décimale infinie (par exemple, le nombre π: 3.14159…[3]) qui se manifeste sous la forme d'un nombre irrationnel, c'est-à-dire comme une infinité non définie. La valeur de cette abstraction consiste à montrer que l'infini réside dans l'objet de façon originaire en s'actualisant au cours de notre travail avec ces nombres[4]. Ainsi se résout le problème aristotélicien : l'infini devient actuel dans la conscience du sujet qui le soustrait à l'objet par une théorie.

Si chez Weierstraß ces infinités ont plutôt le caractère « lourd », c'est-à-dire qu'elles sont intranscriptibles, Dedekind quant à lui allège les infinités en les divisant en deux classes : gauche et droit entre lesquelles il n'y a pas de places vides. Dans sa lettre du 2 mai 1872 à ce dernier Karl Hattendorff (1834-1882) donne une définition toute en nuance de l'entreprise dedekindienne : « définir le nombre irrationnel indépendamment de tout appel à l'intuition géométrique »[5]. Cette nouvelle méthode établit des relations entre les nombres de natures différentes, ce qui permet de traiter tous les nombres comme entités abstraites dont la propriété essentielle consiste en relations entre eux. Philosophiquement Dedekind complète les réflexions cantoriennes concernant les infinités en les faisant plus compactes ; en réalité il n'y a que deux types d'infinités composant le concept du nombre réel. Créer un tel concept semblait à l'époque une tentative de trouver la solution de la crise qui est aggravée encore par

---

[1] Cf. chapitre de la *dialectique transcendantale*.

[2] C'est la conviction philosophique de Dedekind, qui lui est resté chevillée au corps toute sa vie durant, que les nombres sont créés par nous-mêmes, ce qui atteste sans équivoque notre liberté sans réserve. On se réfère, par ex., à son article de 1854 ou à sa lettre de 1888 à Weber dans laquelle il appelle les êtres humains « la race divine <…> qui possède la puissance créative pour construire des choses mentales » ; cf. Dedekind, *Gesammelte mathematische Werke*, Bd. III, pp. 428-438, 488-490.

[3] Le savant perse Ghiyāth al-Kāshī (1380-1429) fut le premier à calculer une série longue après la virgule.

[4] José Ferreirós affirme que c'est Weierstraß qui « was able to give a logically rigorous definition of the real numbers, although a rather prolix and complex one. Dedekind and Cantor will simplify the matter by taking the arithmetic of the rational numbers as given » ; cf. Ferreirós, 2007, p. 126 ; Ferreirós, 1993.

[5] Cf. Dugac, 1976, p. 36.

la théorie de Cantor[1]. Il s'agit des objets compacts et séparés déployant l'infini par eux-mêmes, objets purement mathématiques mais qui appartiennent pleinement à la conscience du sujet. Ce dernier est lui-même le résultat d'une abstraction grâce à laquelle les aspects individuels de chacun ne sont pas pris en compte.

La coupure introduit une nouvelle relation, mieux : elle constitue la relation comme telle, la relation *comme* catégorie mentale qui ne peut exister au niveau des abstractions moins fortes où la relation et la limite ne jouent qu'un rôle opérationnel. Dans son article de 1887 Dedekind revient à cette problématique, le but est de définir la nature des nombres naturels par lesquels on peut construire des objets mathématiques complexes. Lorsque nous parlons des segments e et e_1, nous admettons l'existence des nouveaux objets mais considérons-nous vraiment leur limite[2] (la coupure) comme un nouvel objet ? Certes, Dedekind a une tendance à la prendre en considération mais tout le problème consiste en ce qu'une telle limite n'acquiert pas le statut d'un objet en demeurant une « chose en soi » noétique qui confirme de façon allusive la présence d'un *je* semblable à celui de Cantor. Comment parler autrement des opérations élémentaires sur lesquelles doit reposer la mathématique entière, celles qui doivent nous guider vers la solution cohérente du problème ? Il est peu probable que la phénoménologie transcendantale de Husserl aurait été la même s'il n'avait réfléchi systématiquement aux chemins menant vers la solution de cette crise et s'il n'avait pris en compte l'expérience de ses pères. Même dans ses travaux tardifs, tel *Méditations cartésiennes* (1929) expliquant la nature de la subjectivité transcendentale, Husserl fait allusion à Dedekind :

> [cette dernière] n'est pas un chaos des expériences intentionnelles ; elle n'est pas non plus un chaos des types constitutifs organisés chacun à sa manière par leur relation avec des objets intentionnels. En d'autres termes : le tout (*die Allheit*), qui – pour dire transcendentalement – est pour moi comme un *ego* transcendantal composé des objets et des types d'objet imaginables (*erdenklichen*), n'est guère un chaos <…> Cela fait prévoir une synthèse constitutive universelle dans laquelle toutes les synthèses jouant de concert sont mises en ordre (*Weise*) d'une manière certaine…[3]

[1] En 1882 Cantor a envoyé à Dedekind *Paradoxes de l'infini* de Bolzano. D'après Pierre Dugac, la lecture de ce livre convainc Dedekind de l'existence de l'ensemble infini ; *Ibid*., p. 87.

[2] Il est intéressant de rappeler ici qu'après Leibniz, Euler et D'Alembert, qui dans son *Encyclopédie* a travaillé beaucoup sur la nouvelle méthode de l'algèbre, certains mathématiciens (S.-F. Lacroix, par exemple) considèrent le concept de limite comme la véritable métaphysique du calcul.

[3] Hua I, p. 90.

L'*ego* transcendantal est en effet une unité bien ordonnée où les objectités se distinguent par ce que leurs relations à la conscience sont définies.

On voit bien que

α) la construction du sujet dans les mathématiques du XIXème a été un processus inévitable qui concernait presque tous les grandes théories de l'époque. La pensée cherche la solution de l'impasse ;

β) la naissance d'un tel sujet change une fois pour toutes le caractère de la science exacte.

La clarté n'est plus la propriété innée des mathématiques (selon Platon) mais un produit de l'amélioration d'une théorie qui, dans ce processus de clarification de ses fondements, constitue le sujet en elle-même. A strictement parler, ce sujet n'est pas le *cogito* cartésien au sens où il n'a pas *sa* pensée justifiant son existence (c'est ici le sujet mathématique se diffère de son concept philosophique), bref il ne porte guère le caractère transcendantal ; dépourvu du souci ontologique, ce sujet sert à éclaircir non pas le rapport de la vérité à la réalité mais la position de la vérité dans une théorie. On appelle le *vrai* non ce qui correspond au réel, au champ du vécu empirique mais ce qui permet d'édifier la théorie sans équivoque[1]. Le sujet mathématique est celui qui fait l'abstraction des données de la théorie et c'est dans ce processus que la théorie se précise en s'approchant de son état de la puissance irrépréhensible. La présence du sujet est incluse dans la théorie qui ne la découvre qu'à travers ses propres limitations. Nicolas Lousine donne un bon exemple : si l'on ne possède pas une idée nette et claire de la suite illimitée des nombres entiers, il ne reste qu'à avancer une autre définition qui procure cette idée en supprimant ainsi les limites précédentes[2]. On peut donc dire à juste titre que ces dernières jouent le rôle capital donnant la possibilité à la théorie de surmonter ses bornes.

Ne peut-on y voir l'illustration du credo philosophique de Dedekind formulé dans la note 66 du *Was sind und was sollen die Zahlen ?* :

> Mon monde mental, c'est-à-dire la totalité *S* de toutes les choses, capable être l'objet de ma pensée, est infini[3].

---

[1] Cf. Borel, 1914.

[2] Lousine, 1930, p. 35.

[3] Dedekind, *Gesammelte mathematische Werke*, Bd. III, p. 357.

L'expression « l'objet de ma pensée » laisse entendre une conclusion importante : le sujet se considère lui-même comme système actuellement infini qui n'a pas des limites sauf, pour ainsi dire, le nombre des éléments entrant en lui. Dans la *Philosophie première* Husserl énoncera la même idée mais dans le cadre de son programme transcendantal :

> le monde n'a pas besoin d'être expérimenté – mais qui voit cette évidence apodictique : moi-même, l'*ego* transcendantal <…> je réalise la possibilité du véritable être du monde dans les limites de mon *ego* ; j'ai besoin seulement du mode (*Stil*) de mon expérience réelle de la pensée continue *à l'infini*, de sorte que les choses expérimentées se révèlent en effet une par une comme des choses d'apparence ou dont l'existence ne fait qu'apparaître, mais qui dans une unité se retiennent comme un invariant, unité qui reste fermement identique en soi pour toutes les autres-déterminations (*Andersbestimmungen*)[1].

L'infini entre dans le sujet en tant que sa structure constituante indiquant la direction des actes de la conscience vers l'appréhension d'une généralité conceptuelle. Si l'on modifie la limite d'un objet, il se transforme en un autre objet, la chose n'est jamais la même avec une limite modifiée. L'infini n'est pas l'objet au sens strict car aucune modification de ses limites n'affecte sa nature. L'infini n'est changé ni par l'extraction d'une limite quelconque ni au cours du temps en représentant lui-même le temps mental pur. Ainsi le sujet mathématique, qui considère un élément concret, que ce soit un nombre ou un point, les perçoit comme les constituants du temps propre de sa pensée formant une totalité éidétique ; « l'objet de ma pensée » signifie cette pensée même comme objet. Les nombres naturels, étant mes propres créatures, n'ont pas d'haubans ontologiques[2], ils existent éidétiquement, sans être. C'est pourquoi le mérite philosophique de Dedekind consiste à définir clairement les procédés de la pensée mathématique pour qu'elle soit capable de créer des nouveaux objets ou de les

---

[Meine Gedankenwelt, d.h. die Gesamtheit *S* aller Dinge, welche Gegenstand meines Denkens sein können, ist unendlich]

Hilbert remarque à ce propos : « l'erreur classique [de Dedekind] a consisté à prendre pour point de départ le système de tous les objets. Pour aussi brillante et séduisante qu'eût été son idée de fonder le nombre fini sur l'infini, le caractère impraticable de cette voie ne fait aujourd'hui de doute pour personne… » ; cf. Dedekind, *Gesammelte Abhandlungen*, Bd. III, 1935, p. 162. David McCarty écrit que, du point de vue ensembliste, le concept du *Gedankenwelt* signifie une classe entière (non pas l'ensemble <sic !>) ou une hiérarchie cumulative de toutes les classes. En outre, *Gedankenwelt* (ainsi que l'*eigenes Ich*, expression figurant dans le texte) se réfère à l'*ego* pensant ou à l'existence de Dedekind lui-même. McCarty a raison de considérer ces réflexions comme étrangères aux mathématiques. Remarquons que § 66 fait écho à la section 13 de *Paradoxes de l'infini* (1851) de Bolzano ; pourtant, Dedekind affirme qu'il n'avait pas connaissance de cet ouvrage au moment où il a écrit *Was sind und was sollen die Zahlen ?* Cf. McCarty, 1995, pp. 57-59.

[1] Hua VII, p. 337.

[2] Howard Stein considère la théorie/philosophie dedekindienne du nombre comme *anti-ontologique* libérant le concept du nombre de ses entités mondaines ; cf. Stein, 1989, p. 247.

anéantir. Quant à l'existence de l'ensemble infini, elle doit être démontrée logiquement pour éviter les doutes concernant son caractère non-contradictoire. Ce procédé se réalise librement et ne signifie rien d'autre que la capacité humaine de s'abstraire et de généraliser nos propres pensés. Ainsi l'ensemble devient l'« objet singulier » dans la théorie dedekindienne ; Bourbaki note que c'est lui qui a introduit la notion de la « chaîne » [1] permettant de percevoir les éléments d'un ensemble comme le nombre infini des limites.

La construction du sujet est le point de départ de la mathématique mais ne résout pas le problème de l'origine de notre savoir. Par exemple, d'où vient la certitude qu'on peut couper la ligne droite *ad infinitum* ? La réponse reste kantienne : à cause de notre intuition du temps qui nous apparaît infini. Si la série des nombres représente le temps pur, alors ce temps a seulement des limites mentales qu'établit notre conscience. Un autre exemple : les infinitésimaux qui se produisent dans le *temps* de la décroissance infinie ; à vrai dire, ils n'existent qu'intuitivement apparaissant toujours à un moment précis. Le moment qui trahit l'existence de l'intuition phénoménologique, c'est-à-dire du temps de la possibilité pure qui nous donne la liberté de construire toutes abstractions. En outre, le même exemple montre la limite de l'infini. Selon la règle algébrique, l'infinitésimal doit décroitre – mais rester toujours! – au cours de ce procédé inférieur à tout nombre positif qui le limite. Paradoxalement, le sujet est constitué dans la mathématique justement aux niveaux les plus éloignés de l'expérience quotidienne, il surgit de cette pure possibilité. L'infinitésimal est simultanément fort abstrait et subjectif car l'idée de la décroissance infinie, qui est d'ailleurs apparentée à la coupure dedekindienne, admet l'intuition subjective ou, si l'on préfère, la liberté phénoménologique qui permet de faire de la possibilité pure l'objet du savoir. L'idée de l'infinité, fût-elle mathématique ou scolastique ou autre, implique nécessairement le sujet – le *cogito* – dont le processus de pensée se déroule dans une succession de moments.

Phénoménologiquement parlant, cette idée est innée dans l'*ego* pensant comme la condition qui lui permet de se construire lui-même ; l'infini est l'horizon noétique dans lequel le sujet transcende sa conscience individuelle en parvenant à la position d'un inter-sujet. Ainsi, si en mathématiques le sujet se cristallise bon gré mal gré par le besoin de trouver un point de vue « extérieur « par rapport à ses constructions abstraites, le sujet phénoménologique doit en revanche neutraliser tout l'extérieur, ou plus précisément, faire s'annihiler l'intériorité et l'extériorité pour priver la conscience de son architecture empirique. Enfin, ces deux sujets se trouvent liés mais leur divergence semble être prédestinée. Le conflit de Husserl avec la

[1] Bourbaki, 2007, p. 44.

pensée mathématique est ici en germe ; aussi bien sa critique de Schröder que sa vision des problèmes généraux du savoir trahissent en lui la position qu'il occupe pas à pas mais avec certitude au cours de son travail sur la phénoménologie et sur son autoconstitution à partir d'un sujet qui ne connaît que l'espace de sa conscience. Quoi qu'il en soit, le résultat le plus intriguant pour Husserl est celui de Dedekind. Chez ce dernier le sujet est privé de toute sorte de psychologisme, il pense non pas de lui-même mais « hors-lui-même » ; l'objet de sa pensée n'est que la réalisation de l'intuition à tout moment du temps (Frege reprendra cet antipsychologisme pour en faire son thème principal et comme base de sa critique de la métaphysique, y compris les premiers travaux de Husserl[1]). Dans ce temps infini l'intuition trouve sa forme parfaite. Du surcroit, le sujet créé devient immortel car il se pense de lui-même dans un temps qui n'a pas de fin. Quant à la phénoménologie transcendantale, elle recrée ce sujet de telle façon qu'il puisse reconstituer son origine.

I.6. L'AXIOMATIQUE : METHODE DE LA CONSCIENCE

La réduction de toute la mathématique à ses propriétés fondamentales où n'interviennent que les opérations élémentaires se nomme l'« axiomatisation ». Peu de temps après son arrivée à l'Université de Göttingen, Hilbert annonce un nouveau cours de géométrie. La matière de ce cours composera un des ses livres majeurs, *Fondements de la géométrie*[2], où il élabore sa méthode abstraite permettant d'axiomatiser la géométrie. En bref, l'idée est la suivante : faire abstraction de la nature des objets géométriques (le point, la droite ou le plan) et se contenter de poser entre eux des relations dont les propriétés sont explicitées par des axiomes. Peu de temps avant la seconde édition de son ouvrage[3], Hilbert explique qu'

> étant engagé dans la recherche des fondements de la science, nous devons établir un système d'axiomes qui contient une description exacte et complète des relations entre les idées élémentaires de la science. Ainsi établis, les axiomes sont en même temps les définitions de ces idées élémentaires <…>[4]

[1] Sur ce sujet, voir Aach, 1990.

[2] Titre original : *Grundlagen der Geometrie* (1899).

[3] Parue augmentée en 1903.

[4] Hilbert, « Mathematische Probleme » (1901), cf. *Gesammelte Abhandlungen*, Bd. III, 301.

La méthode a son histoire, écrite entre autres par Frege, Cantor, Dedekind et Pasch[1] ; ce dernier publie ses *Leçons sur la nouvelle géométrie*[2], où il se propose de reconstituer la géométrie euclidienne en termes plus primitifs et plus précis en prenant pour base une liste d'axiomes. Pasch recommande dans son ouvrage de ne pas interpréter les concepts géométriques au sens physique ; tout ce que nous devons prendre en considération, ce sont les axiomes propres à la géométrie. Les réalités physiques comme psychiques ne jouent aucun rôle lorsque l'on travaille avec les pures constructions de l'esprit. A la différence du jeune Husserl, Pasch est loin d'être un platonicien convaincu ; il pour lui les concepts de la géométrie sont construits sur des données empiriques (*empirische Material*) et les axiomes ne sont que l'extension (au sens grassmannien) de faits observables. Ensuite, les concepts géométriques constituent un groupe spécial de concepts qui ne servent qu'à décrire le monde extérieur. Mais ces concepts eux-mêmes ne font pas partie de ce monde qui demeure l'objet à décrire. Dans le monde, le « corps » (*Körper*) signifie la présence réelle d'un objet que nous percevons par nos organes de perception. La manière dont nous le percevons, constate Pasch, est fondamentalement différente de sa véritable structure physique : la description de cet objet doit donc être basée sur un système d'axiomes infalsifiables. D'où il découle que les objets géométriques n'ont aucun rapport ni avec le temps ni avec l'existence. Or, leur existence n'étant que conceptuelle, cela fait de la géométrie « rien d'autre qu'une partie des sciences naturelles »[3]. C'est pourquoi il faut corriger Euclide[4], qui admet parfois des propositions évasives, et y discerner les concepts primitifs entachés de l'incertitude du monde quotidien. La mathématique se fonde sur les relations pures établies par elle-même entre objets

[1] Moritz Pasch (1843-1930), mathématicien allemand, il suivit les cours de Kronecker et de Weierstraß à Berlin et effectua ensuite toute sa carrière universitaire à Giessen.

[2] Titre original : *Vorlesungen über neuere Geometrie* (1882). Notons au passage que l'influence de ce livre sur Peano, Hilbert et d'autres a été considérable.

[3] Pasch, *Vorlesungen über neuere Geometrie*, 1882, p. 3.

[4] Pasch critique Euclide, entre autres, pour l'incomplétude (*Unvollkommentheit*) de ses propositions et de son axiomatique, en notant que ces erreurs principales n'ont pas encore été rectifiées ; cf. *Vorlesungen*…, p. 45. Ulrich Majer remarque que Hilbert reprend plus tard cette critique en critiquant Pasch lui-même ; pour ce premier, Pasch tout comme Euclide demeure dans le cadre de l'axiomatique classique : « We can say that Hilbert amended the classical axiomatic approach of Euclide and Pasch with a systematic inquiry of metalogical relations among axioms and axiom systems. The principal means of this inquiry is the axiomatic method in connection with a certain type of model-theoretic consideration… » ; cf. Majer, 2004, pp. 104-105.

L'axiomatisation d'Euclide a été poursuivie par Moritz Geiger (1880-1937), phénoménologue et membre du circle husserlien à Göttingen, qui reproche à Pasch d'avoir fait une analyse primitive et non systématique de la géométrie euclidienne. Cf. Geiger, 1924, pp. 226-227. Quant à Husserl, il travaille durant sa période de Göttingen sur le problème de la complétude en développant son propre point de vue. Mais sa critique du même Pasch est moins radicale que celle de Hilbert ; Husserl en reste *grosso modo* aux fondamentaux dedekindiens. Pour les details, voir Hartimo, 2007, pp. 281-310 ; Sommer, 2016, p. 42 et passim.

mathématiques. Cette approche s'appelle « formaliste » ; Jan Brouwer, intuitionniste et critique-en-chef du formalisme, exprime son principe avec subtilité :

> Le formaliste soutient que la raison humaine n'a pas à sa disposition d'images exactes des lignes droites ou des nombres supérieurs à dix, par exemple <…> [Cependant] pour le formaliste, l'exactitude mathématique réside dans le développement de séries de relations et est indépendante de la signification que l'on pourrait vouloir donner à ces relations ou aux entités qu'elles relient [1].

Autrement dit, la mathématique ne reconnaît aucun regard extérieur bien qu'elle connaisse l'existence du monde physique. L'idée de l'extension, à supposer que tous les auteurs n'aient pas lu Grassmann, a occupé une place centrale dans les esprits de sensibilité formaliste. L'axiome est le produit du procédé d'extension auquel Husserl donnera un sens plus philosophique en le considérant comme abstraction. Tout comme Pasch, le fondateur de la phénoménologie ne nie pas le monde externe qui nous inonde de données par lesquelles nous entrons dans la sphère idéale, mais il constate que ces deux mondes ne peuvent jamais se confondre : « la géométrie pure est une science *a priori*. La possibilité qu'elle trouve une application dépend du concept empirique de l'espace et de sa capacité à correspondre ou à être soumis à son concept pur de l'espace. Cela s'avère impossible. Parmi les objets de notre expérience il n'y a pas de point au sens strict du terme, c'est-à-dire quelque chose de spatialement invisible »[2].

Or, l'idée de Pasch selon laquelle l'axiomatisation enfante l'idéalisation est étrangère à Husserl. Ces deux processus se déroulent simultanément à partir du moment où l'intuition entreprend de s'ajuster au monde sensible[3]. Un tel ajustement est naturel car l'être humain a toujours besoin de géométriser le monde alentour :

> la construction théorique des idéalités pures représentant la géométrie (il s'agit en général des figures de mathématique (*Gestalten-Mathematik*) <…> des idéalités et des constructions idéales accomplies guident vers l'art de la mesure pratique, vers le monde corporel dont l'objectivation se réalise dans des sphères d'intérêt limité [4].

Voilà la conclusion de réflexions husserliennes, qui ne changent pas d'ailleurs sa position de l'époque de Göttingen. L'axiomatique n'est que l'outil pour extraire des données

---

[1] Brouwer, 1913, p. 83. Cf. aussi son article « Consciousness, Philosophy and Mathematics », in Beth et al., 1949. Un bon résumé des idées de cet auteur on peut trouver dans Dalen, 1999.

[2] Hua XXI, p. 296.

[3] Une autre explication est donnée par Richir, 2002 (chap. 2).

[4] Hua VI, p. 35.

observables leurs propriétés essentielles et y donner une forme la plus primitive possible, c'est-à-dire non-contradictoire ;

> La mathématique formelle est un instrument concret pour les découvertes mathématiques ; <…> la nouvelle mathématique formelle [se distingue] des veilles méthodes quantitatives… [la première] crée une généralité et une puissance incomparables en l'art mathématique[1].

Dans *Logique formelle et logique transcendantale* (1929) Husserl revient sur ce point :

> le système axiomatique défini est ainsi établi ; de chaque concept apparaissant (en fait des formes conceptuelles) l'on peut construire soit une proposition (forme propositionnelle) vraie – une suite analytique (purement déductive) de l'axiome –, soit une proposition fausse, notamment une contradiction analytique : *tertium non datur*[2].

Cette affirmation est proche de la position de Hilbert, qui distingue clairement la *représentation* et l'*archétype idéal* : la première est une démarche qui concrétise la chose en trouvant pour elle une place parfois éventuelle dans la réalité ; quant à l'archétype, il ne réside dans notre connaissance que sous une forme inconnaissable. Bref, l'axiomatique vise à construire des ponts entre deux mondes – naturel et idéal[3] – et à établir d'exactes corrélations entre les démarches de la pensée et la structure de l'objet. « La figure représentée est seulement une admission… »[4], alors que l'archétype est sa condition. Néanmoins, la perception des vérités géométriques s'effectue à partir de la chose représentée vers son idéal, c'est cette première qui constitue une donnée perceptible privilégiée, apanage exclusif de la vue, et qui soutient l'« intuition d'essence ».

Ainsi se définit l'axiomatique qui supprime les contradictions entre approches empirique et transcendantale. Lorsqu'il s'agit de la géométrie comme science, gardons-nous de choisir une position préalable qui dominerait ensuite notre moyen-même de voir les choses. Toute figure concrète (représentée)[5] surgit de règles formelles indifférentes à leur contenu :

---

[1] Hua XII, p. 432.

[2] Hua XVII, p. 100.

[3] Ne s'agit-il pas ici d'une allusion de Pasch à l'idée cartésienne de « la Géométrie naturelle », dont Dieu seul comprend l'essence ? Si les archétypes géométriques existent, alors ils ne peuvent être les objets de notre connaissance car tout objet doit avoir un caractère représentatif.

[4] Pasch, *Vorlesungen über neuere Geometrie*, p. 45.

> en réalité, pour que la géométrie soit véritablement déductive, il faut que le processus de déduction soit partout indépendant du sens (*Sinn*) des concepts géométriques <…> Seules les relations entre les concepts géométriques, telles qu'elles sont explicitées dans les propositions et les définitions utilisées doivent être prises en considération. Au cours d'une déduction, il est certes permis et utile de conserver à l'esprit la signification (*Bedeutung*) des concepts géométriques employés, mais ce n'est en aucune façon nécessaire[1].

Seules importent donc les relations pures engendrées par les axiomes. On emboîte ici le pas à Dedekind qui, comme nous l'avons vu, constitue le savoir mathématique à partir d'un semblable mécanisme relationnel en mettant de coté l'aspect du contenu. Pasch, quant à lui, s'attache à l'applicabilité des concepts géométriques à la réalité empirique. Malgré son caractère abstrait, l'axiome n'est pas un noème husserlien et le chemin de l'un à l'autre passe non seulement par la suspension du monde de l'expérience (d'Euclide), mais aussi par la modification de la conscience du sujet ; selon Pasch, l'axiomatique est le moyen de gérer le monde empirique comme système fondé sur des principes indépendants de l'individu. Autrement dit, l'axiome ne modifie guère la conscience subjective, il ne fait que livrer au sujet le savoir objectif.

Pour ce faire, deux conditions sont à respecter : premièrement, définir, c'est-à-dire expliciter, toutes les propositions (par exemple géométriques), y compris celles apparaissant comme les plus évidentes : « il n'est de supposition qui ne soit énoncée », répétait Pasch et ceux qui partageaient sa méthode ; deuxièmement, il ne faut pas qu'une épreuve géométrique quelle qu'elle soit repose sur une intuition sensible, voire sur l'esthétique transcendantale (cette démarche « anti-kantienne » est déjà entreprise par Bolzano, qui note que les jugements/propositions fondées uniquement sur l'intuition offusquent leur origine). Ainsi, Pasch insiste : toute proposition doit être déduite soit d'un axiome, soit d'une proposition antérieure. Autrement dit, les vérités dites mathématiques doivent par nature constituer un système axiomatique permettant de mettre à l'épreuve toute intuition géométrique et de la convertir en une catégorie purement formelle. Pasch propose une nouvelle grammaire

---

[5] Il suffit de préciser que le caractère concret d'une figure signifie ici non pas une chose particulière, individuelle ni *a fortiori* unique ; Pasch parle d'une « copie » mentale dont le nombre est infini. La figure concrète est élaborée sur un modèle déterminant l'intégralité de la classe de ces figures. Cet engendrement est possible dans un espace doté de paramètres tels que ce modèle ne subit pas de modifications structurelles.

[1] Pasch, *Vorlesungen über neuere Geometrie*, p. 98.

descriptive qui concorderait avec celle de la langue allemande ; bref, la géométrie n'est autre qu'une grammaire des intuitions d'espace[1].

Par la suite, ces réflexions se sont avérées capitales dans ce que l'on appelle « l'axiomatisation des mathématiques » dont l'apôtre fut Hilbert, réformateur et camarade de Husserl à Göttingen. Hilbert va plus loin en disant que le jugement mathématique doit absolument avoir la propriété de non-contradiction apriorique[2]. En outre, le mathématicien doit savoir que la vérité existe indépendamment de toute théorie et il doit voir cette vérité avant-même qu'elle ne soit formulée dans une théorie. Le mathématicien s'inspire de la vérité, imaginait Hilbert, comme un poète de sa muse.

Si Pasch répond à cette « crise de l'évidence »[3] par une tentative de créer une grammaire des axiomes en les prenant comme seules conditions possibles de toute évidence et se trouvant par là proche de Bolzano, Hilbert revient lui à Kant[4] :

> le but de toute science consiste avant tout à établir un réseau de concepts (*Fachwerk von Begriffen*) dont la conceptualité nous est donnée par notre *intuition* et notre *expérience*. Idéalement, tous les phénomènes d'un domaine apparaîtront comme partie de ce réseau et tous les théorèmes, qui peuvent être dérivés des axiomes, y trouveront leur expression[5].

---

[1] A la même époque (dans les années 1880) en Allemagne sont élaborées de nouvelles théories de la grammaire, tant allemande qu'indo-européenne. La théorie la plus puissante est créée par un groupe de linguistes connus sous le nom « néogrammairiens » (H. Paul, O. Behaghel, K. Brugmann et d'autres). Leur idée principale consiste à décrire la langue non comme intuition réalisée dans l'expérience mais comme un système de règles auxquelles obéit la conscience linguistique des individus.

[2] Contro, 1976.

D'après sa correspondance avec Klein, Hilbert commence en 1893 à étudier les travaux de Pasch, dont il comprend tout de suite la valeur ; cf. Hilbert to Klein, du 23 mai 1893, in Frei, 1985, pp. 89-90 ; de même Zach, « Hilbert's program then and now », in Jacquette, 2006b, p. 419 et passim (en particulier).

La même année, Husserl publie trois textes consacrés à Andreas Voigt (1860-1940), logicien qui a rédigé une thèse sur l'*Algebra der Logik* de Schröder. De leur échange d'idées (cf. Hua XXII), il ressort qu'à cette époque Husserl s'intéresse sérieusement aux fondements de la logique, l'intérêt auquel n'est pas étranger l'article important de Voigt « Was ist Logik? », cf. Voigt, 1892 ; aussi Hamacher-Hermes, 1991.

[3] Gonseth remarque avec raison que cette crise « est ouverte depuis la découverte des géométries non euclidiennes <…> comment expliquer que le monde mathématique s'en montre si peu inquiet, et qu'on continue avec sérénité à invoquer l'évidence comme le dernier fondement du vrai » ; Gonseth, 1939, p. 45. De même Torretti, 1978.

[4] C'est par Leonard Nelson (1882-1927), fondateur de l'école néo-friesienne, que Hilbert a été introduit à la philosophie critique. Leur rencontre a lieu à Göttingen lorsque Nelson, après avoir soutenu son doctorat à Berlin, attend son habilitation qui lui sera du reste refusée par les membres du jury composé de philosophes et de mathématiciens (rappelons qu'à Göttingen les mathématiques et la philosophie appartenaient tous les deux à la Faculté de la philosophie). Bien que Husserl y habite lui aussi au même moment, Nelson choisit de garder ses distances vis-à-vis de ce dernier. Il reproche à Husserl (et à Frege) d'être un « adepte des préjugés dogmatiques » dont la grande erreur consiste à ne pas discerner les différents sens de la fondation (*Begründung*) de la logique sur la psychologie. Cf. Nelson, 1973, pp. 167-169. A propos : Anderson, 2005.

[5] Cf. Hilbert, « Logische Principien des mathematischen Denkens », dans *Manuscrit de Hilbert/ Notes de cours*, Bibliothek des Mathematischen Instituts, Universität Göttingen, semestre d'été, 1905 (annoté par E. Hellinger).

L'évidence précède la connaissance que nous en avons ; autrement dit, une science exacte telle que la géométrie est engendrée par l'objectivité en-dehors de toute connaissance individuelle et donc exempte de contradictions. Mieux, cette évidence est non pas le produit de la raison mais *sa* nature, dévoilée au cours de la construction de l'exactitude – de la *non-contradiction* – géométrique. Avec Ferdinand Gonseth, admettons que

> le postulat des parallèles puisse être remplacé par un postulat qui le contredise, et que ces deux postulats puissent subsister l'un à coté de l'autre, il est clair que l'un et l'autre perdraient de leur évidence…[1]

Nul doute que l'axiomatique a été inventée pour mettre fin à cette longue période critique des mathématiques par la conceptualisation de leurs fondements ; Hilbert avoue que « le but de fonder les mathématiques dans la sécurité [était] aussi le [sien] ; [il désirait] rétablir les mathématiques dans leur ancienne réputation de vérité inattaquable… »[2]. Dans sa présentation *Sur l'infini* (1925) à Münster, à la mémoire de Weierstraß, il décrit sa position philosophique fondamentale : les mathématiques présentent le modèle de toutes les sciences et de la pensée en général[3] ; ce crédo hilbertien nous montre une fois encore les préférences de son auteur. Le fait que l'axiomatique trouve ses racines philosophiques dans la pensée kantienne ne semble rien devoir au hasard, car la philosophie transcendantale exige une évidence conceptuelle structurée par deux types de jugement : analytique et synthétique. Henri Poincaré, qui ne se rapporte qu'à l'axiomatisation de la géométrie et qui, comme on le sait, n'a jamais renoncé à ses ambitions d'établir un lien entre l'intuition et l'évidence, insiste sur la nécessité de jugements synthétiques *a priori* [4] ; à vrai dire, cela signifie non pas *zurück zu Kant*,[5] mais *en avant avec* Kant.

Cette question possède un versant gnoséologique :

Ce retour à Kant n'empêche pas Hilbert de noter que, pour atteindre une conscience mathématique apriorique (ou *Denkapriori*, come le disait Dingler), il faut débarrasser du « mâchefer anthropologique » kantien.

[1] *Ibid*., p. 49.

[2] Hilbert, *Gesammelte Abhandlungen*, Bd. III, p. 160.

[3] Hilbert, « Über das Unendliche », 1926, p. 171.

[4] Au début des années 1880, Poincaré travaille sur des problèmes complexes de la géométrie, notamment sur les groupes de transformation discontinus ; pour les détails voir Kleiner, 2007 (esp. chap. 2). Avec Sophus Lie (1842-1899) et Félix Klein (1849-1925), dont les recherches sont dirigées dans la même direction, Poincaré est tout proche du concept des groupes abstraits, ce qui a marqué profondément la pensée mathématique. Cf. aussi Rosado Haddock, 2012, pp. 171-193 ; Sinigaglia, 2011.

[5] De même Peckhaus, 1990.

> la méthode axiomatique est en effet et reste le moyen convenable et indispensable à toute recherche exacte dans tout domaine qui soit. Elle est logiquement incontestable et en même temps féconde <…> procéder axiomatiquement, c'est, dans ce sens, *avoir conscience de sa pensée* ; alors qu'avant, quand on n'avait pas la méthode axiomatique, il arrivait que l'on crût naïvement à certaines relations comme à des dogmes[1] <…> l'axiomatisation nous contraint donc à prendre position vis-à-vis de ce difficile problème de la théorie de la connaissance[2].

Pour nuancer cette affirmation, Hilbert demande à ce que les objets à définir par les axiomes aient un caractère purement apriorique, que ce soient ainsi des éléments indéterminés dont seuls les axiomes montrent leurs propriétés. En d'autres termes, les axiomes ne peuvent que fixer les conditions (transcendantales) selon lesquelles nous prenons connaissance de ces objets. D'où ressort l'idée selon laquelle les axiomes ne nous disent rien des objets eux-mêmes mais seulement de la logique pour les connaître. Il s'agit donc d'une conséquence fort importante de l'approche hilbertienne : la logique du savoir portant sur des objets mathématiques est plus fondamentale que leurs propriétés formelles ; de plus, ce raisonnement annule la différence, chère à Poincaré, entre la géométrie et l'arithmétique, au sens que les deux sciences se constituent comme relations pures entre des objets idéaux (rappelons que Pasch défend une telle approche[3]).

Au *Congrès* Hilbert résume :

> la coïncidence entre la pensée géométrique et la pensée arithmétique se révèle encore en ceci : dans les recherches arithmétiques, de même que dans les considérations géométriques, nous ne remontons pas à chaque instant la chaîne des déductions jusqu'aux axiomes <…> la non-contradiction des axiomes géométriques est ramenée à la démonstration de la non-contradiction des axiomes de l'arithmétique[4].

En 1891, après un séminaire de Hermann Wiener (1857-1939) consacré aux fondements de la géométrie, Hilbert déclare qu'il faut que des concepts comme le point, la ligne ou la platitude puissent être remplacés dans toute phrase géométrique par table, chaise,

---

[1] Plus tard nous verrons que dans l'*Einleitung in die Logik* 1906/7 (Hua XXIV) Husserl parle dans les mêmes termes de la méthode phénoménologique par rapport au dogmatisme psychologique.

[2] Hilbert, *Gesammelte Abhandlungen*, Bd. III, p. 161. (Nous soulignons)

[3] Pasch, *Der Ursprung des Zahlbegriffs*, 1930, p. 2.

[4] Hilbert, 1990, p. 9, 15. Cf. aussi Bernays, 1922.

pot à bière. Par conséquent, point, ligne et platitude ne sont que « trois systèmes des choses » qui satisfont les axiomes de la géométrie[1]. Il s'ensuit que les axiomes sont des énoncés abstraits établissant un groupe d'opérations avec les objets ; si l'on dit qu'il n'existe qu'une ligne droite qui passe par deux points quelconques, il s'agit d'un axiome fixant la propriété d'« être droit » et, phénoménologiquement parlant, d'une relation entre deux idéalités. Selon le maître de Göttingen,

> cet énoncé se réduit essentiellement à ce théorème d'Euclide qui veut que, dans un triangle, la somme de deux côtés soit toujours plus grande que le troisième ; il est facile de voir qu'il ne s'agit dans ce théorème que de concepts élémentaires, c'est-à-dire dérivant immédiatement d'axiomes…[2]

Une démonstration sur la surface euclidienne prouve le caractère non-contradictoire de cet axiome, mais il existe un autre niveau du problème dont personne n'a vu toute la gravité à cette époque : éviter les contradictions dans la démonstration-même.

> Les axiomes et les théorèmes démontrables, c'est-à-dire les formules qui naissent au cours de cette interaction [entre eux], sont les images des pensées qui constituent la méthode habituelle de la mathématique traditionnelle, mais ce ne sont pas eux qui se révèlent être des vérités absolues[3].

En revanche, ces dernières se décèlent en tant qu'évidences ou, en termes hilbertiens, d'*Einsichten*[4] – vues absolues qui ne peuvent contenir de quelconques contradictions. Là comme ailleurs, Hilbert opte pour une solution kantienne : créer un système de règles *a priori* capable d'écarter toute démonstration contradictoire. Ces règles doivent être strictement formelles et basées non sur l'intuition – quand bien même elle serait prouvée dans la vie quotidienne –, mais sur la totalité du savoir mathématique résumé ainsi dans sa forme la plus abstraite. Précisons : la *règle* chez Hilbert est une abstraction au même titre, par exemple, que la réduction phénoménologique ayant pour but de mettre à nu l'objet et de voir son essence. Mais ni la règle ni l'axiome ne sont dirigés vers l'objet : ils le contiennent. En disant qu'il n'existe qu'une ligne droite qui passe par deux points quelconques, nous voyons tout de suite

---

[1] Cette position de Hilbert récite un théorème de Kant formulé au chapitre III des antinomies de la raison : « La nature de la raison humaine est architectonique, c'est-à-dire qu'elle considère toutes les cognitions comme appartenant à un système possible et c'est pourquoi la raison ne tolère que des principes qui au moins ne contredisent pas ce système… » ; Kant, 1956, p. 479.

[2] Hilbert, 1990, p. 19.

[3] Hilbert, *Gesammelte Abhandlungen*, Bd. III, p. 180

[4] « Als die absoluten Wahrheiten sind vielmehr die Einsichten anzusehen » ; *Ibid*.

le contenu de cet axiome, exposé par sa syntaxe[1]. L'axiome est construit comme un jugement analytique dont le contenu ne signifie qu'une propriété naturelle de ses éléments. Sur ce plan, la réduction phénoménologique est un procédé subjectif dont le contenu se constitue par la réduction en cours.

Dans un séminaire de 1922/23 intitulé *Introduction à la philosophie*,[2] Husserl parle de la vision pure des choses, passant toujours par la réduction phénoménologique ; celle-ci exige de nous d'abandonner le monde avec toutes les âmes qu'il peut compter, y compris la nôtre[3]. Cette démarche nous mène vers l'*ego cogito*, l'acte générateur de la conscience. C'est par la réduction que l'on crée l'évidence ou la vision à partir de laquelle se constitue la possibilité-même de la vérité absolue. Ainsi apparaît la zone spécifique que Husserl appelle « une région de l'être en soi » (*ein Seinsgebiet in sich*)[4] – ressemblant au système des axiomes –, où tout objet est saisi dans sa forme idéalisée. La réduction phénoménologique décharge la conscience de toute propriété pour la guider hors de l'analycité. Il s'agit du contenu qui n'existe pas en tant qu'objet mais seulement comme état de la conscience. Une philosophie, pour devenir *la* philosophie, doit trouver en elle-même une évidence absolue, son commencement. C'est pourquoi l'*Einsicht* hilbertienne et l'*Evidenz* husserlienne[5] sont deux signes indiquant la même direction. Il est à relever qu'un dialogue implicite entre Husserl et Hilbert s'est poursuivi bien après le séjour de ce premier à Göttingen ; par exemple, au § 20 des *Ideen I* Husserl appelle précisément les axiomes « des évidences générales [qui]

---

[1] Plus tard, dans les années 1930, la syntaxe des propositions logiques devient l'un des thèmes principaux de la philosophie allemande (autrichienne) puis anglo-saxonne. Rudolph Carnap va jusqu'à circonscrire les problèmes de la philosophie aux constructions syntactiques, persuadé qu'il est que le modèle formel du langage est le seul chemin pour échapper aux ténèbres métaphysiques. « Philosophy, – écrit Carnap –, is to be replaced by the logic of science – that is to say, by the logical analysis of the concepts and sentences of the sciences, for the logic of science is nothing other than the logical syntax of the language of science » ; Carnap, 2000, 2000, p. xiii.

[2] Dans les mêmes années Hilbert publie deux textes : *Neubegründung der Mathematik. Erste Mitteilung* (1922) et *Die logischen Grundlagen der Mathematik* (1923), où il explique une fois encore les principes de l'axiomatique. Le premier texte décrit l'axiomatique comme une théorie de la conscience. Plus tard cette tentative sera reprise par le philosophe Max Bense (1910-1990), mathématicien et physicien de formation, qui a entrepris des recherches intéressantes visant à fonder une axiomatique transcendantale qui unifierait les processus mentaux au moyen d'un langage formel. Dans son article *Transzendentale und Mathematische Logik* (1950), inspiré pour beaucoup de *Logique formelle et transcendantale* (1929) de Husserl, Bense analyse entre autres le concept husserlien de l'*Urlogik* (utilisé ensuite par Haskell Curry mais sans aucune mention de Husserl) qu'il trouve méthodologiquement utile. Cf. Bense, 1950 et 1939. Jean-Pierre Desclés, suivant Curry, sans se référer à Bense, décrit l'*Urlogik* comme l'objet d'« un processus opératoire abstrait » ; Desclés, 2009, p. 93.

[3] Hua XXXV, p. 72.

[4] *Ibid*., p. 73.

[5] Cf. Hua XXXV, §§ 10-11.

expriment des faits d'expérience <…> »[1], allusion sans équivoque à Hilbert ! Ce dernier cite à son tour *L'idée de la phénoménologie* (1907)[2] en disant que

> <…> l'aspect phénoménologique de la théorie [de l'hydrodynamique] concerne au niveau le plus *immédiat* les phénomènes d'émission et d'absorption <…>[3].

A l'instar de Husserl, Hilbert met le monde extérieur hors-circuit pour neutraliser son objectivité expérimentée. L'axiome n'est pas basé sur l'objectivité, il la crée en s'appuyant sur l'intuition subjective. Le monde subit l'ἐποχή ; il n'est ni la base du raisonnement, ni le critère pour démontrer ses résultats mais une des innombrables possibilités de l'interprétation des objets idéaux. La réalité pour le mathématicien, c'est la classe des énoncés mathématiques – les opérations – effectués dans des formules abstraites. Soulignons de nouveau : les axiomes hilbertiens sont les limites du monde où réside le mathématicien. Cela veut dire que pour être valable, tout énoncé mathématique ne doit pas dépasser les limites de ce monde axiomatique (dans le cas inverse l'énoncé perd sa propre objectivité). C'est pourquoi les axiomes sont non seulement les garants de la non-contradiction, mais ils fournissent aussi le sujet d'une langue *l* dans laquelle celui-ci peut s'exprimer sans contradictions. Découvert par Dedekind et Cantor, le sujet en mathématiques se transforme chez Hilbert en un honnête citoyen qui ne pense que dans les limites rigoureusement définies.

L'axiomatique est un langage qui ne se décrit pas lui-même ; plus exactement, une telle description ne relève pas de ses fonctions. Dans cet univers hilbertien au lieu de demander « cet énoncé est-il vrai ? », on demande : « cet énoncé est-il formulé en accord avec les règles de la syntaxe axiomatique ? ». Hilbert remplace ainsi la notion de vérité (toujours trop conventionnelle, comme il le dit souvent) par « le choix des axiomes » (*die Wahl der Axiome*) permettant d'élaborer le texte mathématique en évitant les contradictions. Il rappelle

---

[1] Hua III/1, p. 45.

[2] Hua II, voir les leçons II et IV.

Le thème de ces leçons, qui traitent des problèmes de la connaissance immédiate, sera repris au § 19 des *Ideen I*. Le texte de l'*Idée* résulte tout particulièrement des cours sur la théorie générale du savoir que Husserl donne à Göttingen en 1902/03 (semestre d'hiver). Hilbert assiste à ce séminaire. D'après un extrait de son journal, Husserl est convaincu que la critique du savoir qu'il propose est plus radicale encore que celle de tous ses prédécesseurs ; cf. K. Schuhmann, *Husserl-Chronik*, 1977, p. 74.

[3] Hilbert, « Begründung der elementaren Strahlungstheorie » (1912), *Gesammelte Abhandlungen*, Bd. III, p. 218.

Dans un manuscrit de 1913 Hilbert utilise l'expression « du point de vue phénoménologique » (*vom phänomenologischen Standpunkt*) quand il parle déjà de la théorie de l'électron ; cf. *Elektronentheorie. Notes de cours*, Bibliothek des Mathematischen Insitituts, Universität Göttingen (semestre d'été), p. 14.

que « notre pensée est finie et [que] le processus du penser a de même un caractère fini »[1] ; il faut donc choisir parmi un nombre infini de choses celles qui correspondent à nos besoins, puis bâtir à partir d'elles un système non-contradictoire. Bref, la leçon hilbertienne comporte deux aspects :

Premièrement, toute la mathématique n'est pas donnée comme sensibilité *a priori* ; au contraire elle est à construire (c'est la différence entre Kant et Hilbert) ;

Deuxièmement, l'intuition ne nous préserve point des erreurs lorsque nous produisons des énoncés mathématiques car la distinction entre intuition et raisonnement (énoncé) formel est radicale, notamment en ce que l'intuition n'exprime que le sens interne (l'état du sujet) alors que l'axiome expose une abstraction qui ne correspond pas toujours à notre intuition[2] ; la distance entre l'intuition et l'axiomatisation est semblable à celle qui sépare l'idée d'une très grande échelle montant jusqu'à la lune et sa construction.

On imagine souvent dans l'enfance que pour construire une échelle vers la lune, il suffirait de juxtaposer deux très longs bâtons et de les joindre par un grand nombre de petits barreaux. Cette illusion est suscitée par l'intuition du monde quotidien, sensible. Cantor rejetait l'idée que les nombres sont dépendants de l'expérience sensible de l'être humain en les localisant dans l'espace intelligible – comme « la substance de notre esprit » (*die Substanz unseres Geistes*) – ou plus exactement dans une immanence d'essence qu'il appelle une « réalité intrasubjective » (*intrasubjektive oder immanente Realität*)[3] dotée d'une existence véritable. Il est remarquable que dans les *Ideen I* Husserl reprenne ce sujet en y introduisant des concepts tels que « l'intuition d'essence » (*Wesensschauung*) et « la vision d'essence » (*Wesenserschauung*). Chez les deux auteurs, il s'agit d'intuitionner, c'est-à-dire de *voir* une immanence objective « hors-donnée » comme essence de la pensée-même (mathématique et

---

[1] Hilbert, *Gesammelte Abhandlungen*, Bd. III, p. 187.

[2] La science moderne montre bien que l'intuition peut nous tromper dès que l'on dépasse les frontières de l'expérience quotidienne. La théorie de la relativité restreinte prescrit le ralentissement du temps lorsqu'il s'approche de la vitesse de la lumière ; ou bien, selon la physique quantique, si nous essayons de localiser un objet minuscule comme un électron, nous n'arriverons pas à le localiser avec certitude. Ces effets sont incompréhensibles pour l'intuition enracinée dans le monde habituel. Un autre exemple : l'axiome du choix (cf. supra), qui nous offre de choisir un élément de l'ensemble *M* jusqu'à épuiser tous les éléments de *M*. L'intuition ordinaire s'y oppose en y voyant un effort sans fin et dépourvu de sens. Mais l'axiome du choix est une idéalisation du résultat cantorien selon lequel tout ensemble peut être ordonné en principe. Il est vrai que l'intuition d'un mathématicien, d'un philosophe ou bien d'un phénoménologue est beaucoup plus avancée, dirigée vers l'abstrait, et lui suggère un autre problème : quels sont les moyens de conceptualiser de telles intuitions ? Pour le détail des débats, voir Torretti, 1983 (chap. VI).

[3] Cantor, *Gesammelte Abhandlungen*, p. 181.

Plus loin Cantor avoue : « Was ich hier „intrasubjektive“ oder „immanente“ Realität von Begriffen oder Ideen nenne, dürfte mit der Bestimmung „adäquat“ in derjenigen Bedeutung, wie dieses Wort von Spinoza gebraucht wird » ; *Ibid*, p. 206.

phénoménologique). A l'instar de Cantor, Hilbert et d'autres chercheurs des fondements, Husserl cherche éperdument son point d'appui, des concepts naturels capables de maintenir sa doctrine.

Les nombres sont des essences existantes et, pour le mathématicien cantorien, leur nature est double :

> le fondement de mes réflexions étant entièrement réaliste, mais non pas moins idéaliste, il ne fait pour moi aucun doute que ces deux types de réalité se trouvent toujours conjoints <…>[1].

On se convaincra plus loin que Husserl – toujours dans les *Ideen I* – reprend cette attitude en développant la pratique de la conscience pure. Voir les phénomènes consiste à réaliser les objets idéaux ; *réaliser* veut dire les saisir dans leur essence. Le sujet transcendantal des *Ideen I* est pour beaucoup la radicalisation du sujet en mathématiques articulé dans les travaux de Dedekind et de Cantor.

Proposons une hypothèse : le sujet découvert en mathématiques durant leur crise est *le* sujet qui se développera dans les *Ideen I* en tant que sujet transcendantal. Autrement dit, la généalogie du sujet transcendantal remonte aux mathématiques, ce qui n'atténue guère la complexité phénoménologique susceptible d'être restituée dans le système husserlien. A la question : « Comment le sujet transcendantal est-il lié avec les nombres dedekindiens et les ensembles cantoriens ? », on peut apporter la réponse suivante : par les abstractions créatrices mises à nu justement au cours de la recherche des fondements.

Sur le plan historique, le sujet transcendantal est l'abstraction créatrice à laquelle Husserl attribue le plus haut degré épistémologique. Une fois mis à jour, son rôle consiste à reconstituer la science de la conscience, à la recréer. Il ne faut jamais oublier que la théorie de la conscience pure est avancée pour la même raison que Dedekind, Cantor et d'autres ont inventé la nouvelle mathématique : mettre un terme à la crise de la philosophie dont la valeur a été mise en doute par une armée de psychologues[2]. Encore une question : est-ce que Husserl anéantit ainsi le sujet mondain, petit individu travaillant dans la mesure de ses possibilités avec les abstractions mathématiques ou philosophiques ? Pas tout à fait. Au cours du processus phénoménologique développé dans les *Ideen I*, le sujet mondain se voit transformé en sujet transcendantal, comme la chrysalide en papillon.

---

[1] Cantor, *Gesammelte Abhandlungen*, p. 181.

[2] Pour plus d'informations, cf. Freuler, 1997.

I.7. L'« ARITHMETICA REALIS » DE FREGE

Il est fort probable que Frege se soit mis à rédiger *Les fondements de l'arithmétique*[1] (1884) sur le conseil de Stumpf[2], quand il ne voyait dans ce livre qu'une propédeutique destinée à ceux qui s'intéressent aux lois générales de la pensée. Pour Frege comme pour Bolzano, les mathématiques sont la *scientia prima* ; jouant le rôle du législateur, cette dernière fournit aux autres sciences, philosophie comprise, la grammaire de la pensée. Plus précisément encore, c'est la logique innée de la raison mathématique qui « grammaticalise » les actes de pensée et les dote ainsi d'une objectivité. Dans ses travaux, Frege ne cherche rien d'autre que cette objectivité exprimée par la logique générale, celle qui gouverne les fondements de notre pensée. Le nombre existe dans une objectivité que l'on décrit par la logique : il ne résulte donc pas des actes psychiques humains – selon une idée chère aux psychologues –, mais se laisse présenter à la conscience qui cherche à comprendre et à fixer ses lois.

L'arithmétique est à la fois l'objet et le langage, liés l'un à l'autre par cette même logique fondamentaliste[3] ; en tant qu'objet, l'arithmétique consiste en briques élémentaires du calcul dont la version traditionnelle ne connaît que quatre opérations : l'addition, la division, la multiplication et la soustraction (cette science est ensuite élargie par l'inclusion de l'étude des nombres réels sous la forme du développement décimal illimité, ou même de concepts plus avancés, comme l'exponentiation ou la racine carrée). L'*arithmétique-objet* aux yeux de Frege présente une objectivité pure n'appartenant ni au monde empirique ni à l'*ego* pensant. C'est un objet qui n'apparaît qu'au moment où la conscience conceptualise ce qu'elle voit. Si, par exemple, nous voyons quatre arbres en les désignant par le chiffre « 4 », cela ne facilite pas notre appréhension de ces arbres mais établit un recouvrement, comme le dirait Husserl, entre les *quatre arbres vus par nous* et le *chiffre « 4 » en soi*, comme une synthèse ; « attribuer un nombre [à une chose], c'est énoncer un concept »[4]. Réciproquement, affirmer qu'il y a quatre arbres devant nos yeux ne signifie que le contenu de cet énoncé. Rappelons

---

[1] Titre originel : *Die Grundlagen der Arithmetik. Eine logisch mathematische Untersuhung über den Begriff der Zahl*.

[2] Frege, *Wissenschaftlicher Briefwechsel*, 1976, pp. 256-257.

[3] Pour un nouveau regard historique de l'entreprise frégéenne, cf. Künne, 2010 ; Monticelli, 1977.

[4] Cf. Frege, *Die Grundlagen der Arithmetik*, p. 59.
[… die Zahlangabe eine Aussage von einem Bregriffe enthalte]

que ce thème renvoie au § 8 du *Begriffsschrift*, où Frege réfléchit sur le contenu des signes ; se référant à leur objet (ou *Sinn*), ces derniers véhiculent le même contenu nuancé selon le contexte. Du point de vue logique, ces signes sont tautologiques et leur utilisation ne peut être justifiée que contextuellement. Quant au contenu conceptuel, *Sinn*, il représente une objectivité logique tout en dépassant les limites linguistiques.

Il est inutile de chercher l'objectivité arithmétique dans une chose réelle, de même qu'il est inutile de décrire le nombre comme une réalité ; en revanche il faut s'abstraire de toute réalité à laquelle on peut appliquer les concepts arithmétiques afin de voir ces derniers dans leur essence propre. Si le *Begriffsschrift* est une tentative de restituer la logique innée et d'atteindre ainsi la non-ambiguïté des jugements de vérité, les *Fondements* tâche de clarifier la nature des propositions mathématiques, de *l'arithmétique-langage*. Pour Kant, dont l'exemple « 7 + 5 = 12 » est couramment cité, les énoncés arithmétiques sont synthétiques *a priori* ; pour Frege ils sont *a priori* analytiques. « 7 + 5 = 12 » ou toute autre égalité est un énoncé arithmétique dont nous pouvons estimer la véracité même si ses éléments sont très grands. Or, Kant se trompe en disant qu'il faut avoir recours à l'intuition afin d'obtenir le résultat d'une telle opération. L'*arithmétique-langage* obéit aux lois de la logique comme l'allemand à sa grammaire. Il s'agit donc d'une matrice analytique établie de façon apriorique et excluant la nécessité de l'intuition[1]. Comme bien d'autres critiques, Frege abandonne l'anthropologisme kantien ; les vérités mathématiques sont éternelles et ne dépendent guère de notre pensée.

Pourtant, si le nombre est une objectivité incontestable, alors il faut lui donner une définition. La difficulté principale consiste en ce que le nombre fonctionne souvent de la même façon que le prédicat : les énoncés « les tables sont quatre » et « les tables sont noires » ou « 5 + 2 = 7 » sont identiques du point de vue de leur structure logique. En tant que prédicat, le nombre semble exprimer non pas l'objectivité mais un état des choses, un contexte ou – pire encore – le regard subjectif. L'objection frégéenne est la suivante : l'usage prédicatif du nombre a peu en commun avec sa nature, voire avec son contenu conceptuel. Au § 55 nous lisons sa définition du nombre :

[1] Les attaques sur l'intuitionnisme kantien commencent au § 12. En revanche, au § 89 Frege reconnaît la justesse de Kant qui appelle les vérités géométriques « synthétiques et a priori » mais rejette son idée que nos intuitions ont un caractère sensible.

> le nombre (n + 1) appartient à un concept *F* s'il existe un objet *a* qui tombe sous *F* tandis que le nombre *n* appartient au concept « tomber sous *F* mais non pas *a* (*unter F fallend, aber nicht a*) »[1].

Autrement dit, à la différence de « n + 1 », représentant une série des nombres naturels, le *n* est un méta-nombre qui signifie une nouvelle catégorie : les *concepts*[2]. Ceux-ci sont distingués des nombres d'ordre « n +1 » par être exclu de la sphère de l'expérience ou objectale. La distinction entre « n + 1 » et « n » consiste en ce qu'ils appartiennent aux catégories différentes de nombre. Au § 68 l'on peut trouver une autre définition du nombre construite en effet à partir de la première : « le nombre qui appartient au concept *F* est une extension du concept ´équipotent (*gleichzahlig*) au concept F' ». Cela veut dire que le « nombre appartenant au concept » et l'« extension du concept » sont identiques, c'est-à-dire que le nombre est un concept[3]. C'est ainsi que peut être dépassé le nombre comme prédicat en identifiant la structure logique du nombre à celle du concept. Le nombre « n + 1 » est en partie le prédicat qui correspond à notre intuition, un défaut aux yeux de Frege, mais un défaut corrigible.

Ajoutons que la tentative de Frege de classer le *conceptuel* dans une catégorie spécifique renvoie à la *Wissenschaftslehre* (§ 133) de Bolzano[4], où le penseur bohémien fait la distinction entre le conceptuel et ce qu'il appelle « les jugements empirique, intuitif et perceptif ». Les jugements conceptuels, dit-il en modifiant « la méthode transcendantale » de Kant, sont tels qu'ils concernent uniquement des concepts purs. Ils sont à construire et ne dépendent jamais de l'esprit humain.

Le prédicat est un nombre appliqué, de même que la « table noire » où « noire » décrit une table. Conceptuellement, le nombre est comme la couleur qui existe dans le monde physique en-dehors de la perception du sujet. En appliquant un nombre à une chose, nous créons des classes ou des ensembles de choses et les unifions dans un concept ; dire qu' « il y a quatre chevaux dans l'écurie » signifie qu'il existe un ensemble de quatre objets nommé « chevaux dans l'écurie ».

---

[1] Frege, *Die Grundlagen der Arithmetik*, p. 67.

[2] C'est une approche opposée à celle de Mill, que Frege critique dans son texte (cf. §§ 9 et 23) et pour lequel les nombres sont induits des faits empiriques que nous observons. L'exemple d'un très grand nombre, ne correspondant à aucun fait empirique, sert à ridiculiser l'idée de Mill. Dans les années soixante du XXème siècle la conception frégéenne du nombre est mise à l'épreuve par Paul Benacerraf qui souligne la non-existence des nombres comme entités objectives. Cf. Benacerraf, 1965.

[3] Matthias Schirn rejette cette identification en parlant des objets *deus ex machina*, cf. Schirn, 1990.

[4] Pour une discussion plus détaillée, cf. Künne, 2010, pp. 759-770.

La nature du nombre est mieux exprimée dans l'idée de la cardinalité : dans ce cas, le nombre n'est pas un prédicat mais un concept, c'est-à-dire un nom abstrait n'ayant aucun contenu concret (tables, chevaux, étoiles…), tel que « 4 », « 5 », « 12 », etc. En d'autres termes, pour Frege le nombre est un objet existant dans l'arithmétique comme dans un système spécifique de la pensée où il représente seulement l'idée de la comptabilité. La nature conceptuelle – la cardinalité – du nombre le sépare du prédicat, portant la marque indélébile de la psychologie car le prédicat vient du sujet et du contexte dans lequel il se trouve *hic et nunc*. Donner un prédicat à un objet revient donc à exprimer un avis subjectif ; le prédicat trahit la présence du sujet, sa domination et son rôle dans la fabrique du sens. Le nombre comme objet conceptuel, soutenu par Frege, fait écho aux conceptions classiques, telles la théorie des nombres nodaux[1] ; étant une abstraction du second degré, ils représentent un ensemble quiconque.

En se débarrassant de tout psychologisme – démarche qui a les faveurs de Russell[2] –, Frege construit un autre schème des prédicats proche de Cantor : le prédicat devient une notion générale (cardinale) à partir de laquelle sont engendrés l'ensemble des objets. Ces notions sont égales si elles contiennent le même nombre d'éléments ou le même contenu. De ce point de vue, le nombre devient le prédicat de cette notion ; « 4 » signifie « quatre éléments d'un ensemble », « 1 » signifie que l'ensemble a un seul objet, par exemple dans l'énoncé « le satellite naturel de la terre », etc. Le nombre naturel n'est défini ni par sa référence particulière ni par une opération psychique du sujet mais comme concept logique doté de certaines propriétés. Le § 10 des *Fondements* détaille : chaque nombre possède un caractère unique ; ainsi, « 3 » est un nombre premier[3], mais « 4 » n'en est pas un.

Cependant, une difficulté se fait jour tout de suite car Frege n'arrive pas à distinguer clairement les moyens logiques. On peut supposer qu'il imagine une structure idéale

---

[1] Cf. Wright, 1983.

Guillermo Rosado Haddock souligne que dans ses premiers travaux Frege distingue l'objet et le concept, ce peut en effet rendre perplexe. L'objet est un nombre particulier, par exemple « 20 », auquel nous nous référons dans un énoncé précis ; le concept se réfère à une idée de l'objet ou à une classe d'objets. Pour Frege, le nombre et le concept ont une structure logique différente. Cf. Rosado Haddock, 2006, p. 13. De même Tieszen, 1990, pp. 155-157 ; Tait, 1996, p. 74 et passim.

[2] Sa lettre du 16 juin 1902 ; cf. Frege, *Briefwechsel mit D. Hilbert, E. Husserl, B. Russell*, 1980, p. 59. Russell montre que l'une des règles introduite dans les *Fondements*, la compréhension non restreinte, rend la théorie de Frege contradictoire. Le paradoxe révèle une antinomie, une contradiction interne à la théorie. Frege souhaitait dans cet ouvrage fonder les mathématiques sur des bases purement logiques, tâche poursuivie par Russell lui-même (cf. les *Principia Mathematica*, 1910-1913 en collaboration avec Alfred Whitehead). Ce paradoxe est relevé pour la première fois paru dans *The Principles of Mathematics* de Russell, publié en 1903.

[3] Un nombre premier est un entier naturel qui admet exactement deux diviseurs entiers distincts et positifs, 1 et lui-même. Le plus grand nombre premier connu à ce jour est $M_{43\,112\,609} = 2^{43\,112\,609}-1$; il s'agit du 45e nombre premier de Mersenne.

comportant toutes ces propriétés du nombre, celle-ci dirigeant en outre la pensée humaine telle une loi. Sa démarche est erronée : Frege construit pour l'arithmétique un système d'ordre supérieur alors qu'il considère cette même arithmétique comme un système total de pensée. Au § 14 il affirme :

> les vérités arithmétiques gouvernent (*beherrschen*) tout ce qui est dénombrable ; c'est le domaine le plus large auquel appartiennent non seulement le réel (*das Wirkliche*) et l'intuitif (*das Anschauliche*), mais aussi tout le pensable. Partant, les lois du nombre ne devraient-elles pas être liées de la façon la plus intime (*innigsten*) avec les lois de la pensée ?[1]

Ou bien, au § 38, Frege décrit l'arithmétique comme un système symbolique dont les symboles sont irremplaçables :

> elle [l'arithmétique] verrait sa fin si, à la place du nombre un, qui est toujours le même, nous introduisions pour des choses diverses des symboles similaires [mais non pas identiques][2].

Le *un* désigne l'existence d'une chose concrète et donc sa quantité, d'où vient le caractère analytique de l'un : si la chose existe, elle est « un », concept généralisant l'existence d'une chose concrète. Pourtant, pour Frege, il s'agit seulement d'une généralité (*Allgemeinheit*) limitée ne couvrant qu'un objet, physique ou mental. Il explique : si l'on désigne ainsi le point dans l'espace, l'arbre dans le jardin, ou un intervalle de temps, le nombre comme tel ne nous aidera guère car l'intervalle temporel ou le point dans l'espace a sa propriété spécifique (cf. § 41), sans rapport avec celle de nombre.

L'idée consiste donc à remplacer le caractère purement numérique du nombre par un nombre symbolique ou, tout simplement, par un symbole. Ce dernier doit être le résultat d'une synthèse de différentes propriétés, non seulement des nombres naturels (chez Schröder : « le nombre naturel est une somme de uns »). Quant à Frege, quel type de synthèse construit-il ? Si le jugement synthétique kantien est subjectif ou trop anthropologique (rappelons que Hilbert critique Kant pour la même raison), car le sujet kantien intuitionne puis synthétise « 12 », le conférencier viennois cherche une synthèse faite non par le sujet mais à partir du système arithmétique-même. Ce dernier va jouer le rôle du sujet. L'intuition kantienne devient chez Frege (cf. § 48) une puissance conceptuelle : en rassemblant des choses diverses dans une unité, elle couvre largement toute apperception synthétique *a priori*. Le concept du

[1] Frege, *Die Grundlagen der Arithmetik*, p. 21.

[2] *Ibid*., p. 49.

nombre dépasse le nombre. Sur le plan pragmatique, le concept doit remplacer le nombre ; ce remplacement est un acte fondateur.

Dès le début de son traité, Frege cherche à construire l'échafaudage logique sur lequel il fonde l'arithmétique. Même après y être parvenu, l'échafaudage demeure. Voilà l'impasse méthodologique : d'un coté, la conceptualisation de l'arithmétique sert de fondement ; d'un autre coté, les concepts ne doivent pas dépasser la pensée arithmétique *per se*. Le concept du nombre résulte de sa nature, mais pour voir cela il est nécessaire d'avoir déjà une certaine intuition du concept. Bref, dans cette situation la logique s'apparente à un langage sans locuteur car Frege laisse de coté la question du sujet transcendantal qui pourrait intuitionner et bâtir le système conceptuel de l'arithmétique.

L'impasse commence au § 17 du traité, où les vérités de l'arithmétique équivalent à des théorèmes de géométrie. Cela veut dire que la logique et les axiomes géométriques sont les schèmes généraux à partir desquels on déduit graduellement des vérités particulières. Il s'agit ici d'une variation par rapport à Kant, qui traite la nature du savoir mathématique comme appartenant à la catégorie de la raison pure ; par là, d'un geste « leibnizien », Frege modifie le projet kantien en remplaçant le sujet transcendantal par une notation transcendantale[1].

Il est intéressant de remarquer que dans la constitution de son concept du nombre (ou du nombre comme concept), Frege effectue l'opération opposée de ce que Kant appelle la « régression empirique » (*empirischen Regreß*)[2] signifiant qu'une chose intuitivement saisie peut se donner élément par élément sans aucune limite préétablie ; nul élément n'a de condition nécessaire. Autrement dit, l'objet perçu entièrement peut ne pas être reconstitué dans le monde empirique. Il ne s'agit que d'une possibilité. Le nombre chez Frege résulte d'une « de-régression » empirique, c'est-à-dire qu'avant tout il doit être saisi intuitivement (à comparer : le jugement synthétique chez Kant[3]), comme un tout dont les éléments sont reconstitués dans le concept. Il y d'ailleurs un aspect de la *Critique* soutenu par Frege : les

---

[1] Cf. aussi § 15.

[2] Cf. Kant, 1956 (Die Antinomie der reinen Vernunft, Abschnitt 9).

[3] Cf. *Ibid*., Einleitung V.

Néanmoins, Frege rejette l'affirmation de Kant selon laquelle tous les jugements mathématiques sont synthétiques. Cette question est spécialement étudiée dans John MacFarlane, 2002, p. 6 et passim. Dans son article « The Axiomatization of Arithmetic » (1957), Hao Wang remarque : « Frege thought that his reduction refuted Kant's contention that arithmetic truths are synthetic. The reduction, however, cuts both ways <…> if one believes firmly in the irreducibility of arithmetic to logic, he will conclude from Frege's or Dedekind's successful reduction that what they take to be logic contains a good deal that lies outside the domain of logic » ; cf. Wang, 1962, p. 80. Voir aussi Nidditch, 1963, pp. 107-109 ; Gillies, 1982.

concepts mathématiques, précise Kant, doivent être libres de tout contenu psychologique car ils résident en dehors de toute expérience mondaine[1] ;

> aucune objectivité ne peut, bien sûr, être basée sur une impression de sensation (*Sinneseindrucke*) qui en tant que affection de notre conscience est entièrement subjective <…> cette objectivité ne peut être basée que sur la raison [2].

Frege ne fait pas partie du camp kantien ou, si l'on veut, au sens très large du terme. La trajectoire épistémologique de Kant va de « que savoir » à « comment savoir », plus exactement : comment constituer le monde du savoir transcendantal ? La question de Frege, toujours actuelle à son époque, est la suivante : comment construire la logique des énoncés arithmétiques ?[3]

C'est pourquoi la démarche cantorienne de Frege n'est pas fortuite. Au § 53 des *Fondements* il introduit « l'unicité » (*Einzigkeit*) qui représente un concept d'ordre supérieur. La tâche de l'unicité est de recueillir tous les concepts signifiant le même objet sous un seul concept singulier. Nous passons ainsi à un nouveau concept inconnu au système précédent ; comme le transfini de Cantor, l'unicité est engendrée par le système le plus faible, c'est-à-dire dont le niveau d'abstraction est inférieur au nouveau produit. Frege reconnaît lui-même ce qu'il doit au théoricien des ensembles :

> Je crois que je suis d'accord avec Cantor, mais ma terminologie se distingue de la sienne. Au lieu de mon « nombre » il utilise « la puissance », tandis que son concept du nombre signifie l'ordonnancement <…> notre conception du nombre couvre tous les nombres infinis et n'exige donc aucune extension[4].

En outre, Frege affirme qu'il manque au nombre chez Cantor une précision (conceptuelle, logique) alors qu'il conserve une mystérieuse « intuition interne », allusion claire à Kant. Ce dernier, note Frege vers la fin de son traité, sous-estime la valeur des jugements analytiques, rejoignant sur ce point la critique bolzanienne. L'idée de l'analyticité

---

[1] Dummett attire l'attention sur le fait que Frege « argued that <…> psychological accounts are valueless, and must be replaced by definitions that specify the contribution made by the expression defined to the condition for the truth of a statement in which it occurs » ; cf. Dummett, 1991, p. 18.

[2] Frege, *Die Grundlagen der Arithmetik*, p. 38.
Chez Kant : « Daher ist reine Vernunft diejenige, welche die Prinzipien, etwas schlechthin a priori zu erkennen, enthält » ; Kant, 1956, p. 55.

[3] Des nombreuses études consacrées au traité de Frege citons : Boolos, 1987. Hartry Field explique que la logique au sens strict du terme ne saurait fonder les objets mathématiques, cf. Field, 1984. Harold Hodes voit dans la réduction logiciste de Frege une incompatibilité originelle, cf. Hodes, 1984, p. 123.

[4] Frege, *Die Grundlagen der Arithmetik*, p. 97-98.

consiste à établir un jugement bien défini, c'est-à-dire qu'elle est indépendante du sujet. Ce que Kant attribue à l'intuition, en étendant le champ anthropologique de la raison, est inclus dans la logique du jugement analytique, c'est-à-dire dans la vérité décrite par ce jugement. Enfin, Kant se trompe lorsqu'il postule les formes transcendantales de la sensibilité car rien ne nous empêche, insiste Frege, de conceptualiser un nombre vertigineux tel que 100^{1000} sans en avoir aucune intuition.

Pour résumer : les efforts frégéens sont dirigés vers la recherche de la vérité logique dont le meilleur exemple est le nombre conceptualisé par la pensée arithmétique. Le nombre est un objet à construire et cette construction emprunte le chemin allant des notations naturelles vers les formes conceptuelles. Ce qui existe, ce que l'on peut dénombrer appartient aux concepts *in concreto* et n'englobe jamais le concept en entier. Le nombre est une complétude où sont recueillis les cas concrets et c'est à partir d'elle qu'est déduit tout énoncé. Cette tendance à modifier l'arithmétique par des moyens logiques ne fait que s'accentuer à l'époque où Frege publie ses principaux ouvrages ; certains voient même dans l'axiomatique hilbertienne une tentative de donner à la pensée mathématique une base logique, sans compter les autres recherches évoquées ci-dessus. A la fin du XIXème siècle, Husserl avec ses études sur les mathématiques entre en scène, une scène occupée alors par deux stratégies du savoir – la logique et la psychologie – qui chacune détermine la position du chercheur par rapport à ce savoir.

CHAPITRE II : LE CHEMIN D'UN EGARE : *Psychologie de la* Philosophie de l'arithmétique

II.1. L'ENCHANTEMENT BRENTANIEN

Les deux années (1884-1886) que Husserl passe à Vienne auprès de Brentano jouent un rôle majeur dans son inclination vers la philosophie, alors même qu'à cette époque il n'a pas encore renoncé à la carrière de professeur de mathématiques[1].

Rien d'étonnant à ce que l'arithmétique devienne l'objet de son premier livre philosophique. Comme nous l'avons vu, le concept du nombre est au cœur des débats provoqués par la crise des fondements mathématiques un demi-siècle auparavant. Avec sa théorie des limites Cauchy a essayé de donner une solution à cette crise en excluant le royaume des infiniment petits qui lui semblaient trop vagues, trop obscurs pour être opérationnels. Cauchy remplace cette forme d'infini actuel par des relations entre les variables, par les grandeurs en mouvement et, ce faisant, commence à arithmétiser le calcul. Weierstraß continue cette démarche mais à sa manière, en y introduisant de nouveaux acteurs tels que fonction, minimum et maximum, des concepts qui se trouvent articulés dans le théorème des bornes, etc. ; il propose aussi de bien distinguer la notion du nombre réel et et de ne le déduire que des nombres rationnels. Son idée consiste en ce qu'il fonde le nombre réel par l'arithmétisation au lieu de recourir au fondement géométrique. A la différence de la *variable* de Cauchy, qui est de nature impermanente, Weierstraß choisit des valeurs constantes sur lesquelles il construit son analyse. Hilbert, si l'on résume son programme en une phrase, propose de considérer un système quelconque comme non-contradictoire et vrai si nous pouvons décrire cette non-contradiction par les simples moyens arithmétiques. Avec la théorie de Cantor et malgré ses racines en partie géométriques, le problème du nombre au sens large redevient le centre de gravité des débats car elle réintroduit la conception de l'infini actuel. De surcroît, Husserl trouve tout à fait normal que

[1] Cf. Schuhmann, *Husserl-Chronik*, p. 11.

> la philosophie de notre époque se pique naturellement d'un vif intérêt pour toutes ces œuvres nées de l'intérieur des mathématiques, et cela pas simplement à l'égard des besoins de la *métaphysique* mais aussi de ceux de la *logique*[1].

Sa *Philosophie de l'arithmétique*, publiée en 1891, est un résumé brentanien de ses réflexions sur les deux disciplines[2].

Husserl doit son séjour viennois à Tomáš Masaryk (1850-1937), philosophe puis homme politique tchèque. Après le décès d'Anton von Le Monnier, chef de la police de Vienne, en 1873, Masaryk trouve une place de précepteur dans la famille de Monsieur Schlesinger, qui est conseiller général d'une banque anglo-autrichienne. Après la réussite au baccalauréat de Rudolf Schlesinger (futur soviétologue renommé), Masaryk l'accompagne dans un voyage en Italie et lors d'un long séjour à Leipzig où il termine son doctorat en 1876 et rencontre Husserl la même année. Les deux Moraves se lient d'amitié. Husserl, encore adolescent à l'époque, entend pour la première fois le nom de Brentano de la bouche de Masaryk. Dans une lettre à František Jančík, Husserl se souvient :

> je suis arrivé à Leipzig à l'âge de 17 ans et demi pour d'étudier l'astronomie. Au même moment <…> est arrivé aussi Masaryk, un jeune docteur en philosophie qui était alors le précepteur du fils d'un banquier. Etant tous deux Moraves, nous nous sommes rapidement liés et Masaryk devint pour moi un mentor et un ami. Il m'a emmené assister avec lui à des leçons de philosophie – à l'époque j'y allais pour ma formation générale et sans soupçonner le profit ultérieur que j'en recevrais – ; il était docteur en philosophie, évidemment beaucoup plus avancé que moi. Il m'initia à cette matière et montra au novice que j'étais les voies de la pensée libre[3].

A l'université viennoise Brentano semble dominer la vie philosophique, son école est en train de se mettre en place[4]. Dans ses *Erinnerungen an Franz Brentano* (1919), Husserl se rappelle :

---

[1] Hua XII, p. 291. (En italique dans l'original)

[2] Parmi le peu d'études consacrées à ce sujet, nous trouvons un compte rendu de Hillebrand, 1893. La critique de Franz Hillebrand (1863-1926), lui aussi élève de Brentano et habilité l'année où l'ouvrage husserlien a vu le jour, est intéressante car il travaillait à cette époque sur la psychologie de la perception spatiale et voyait la *Philosophie de l'arithmétique* comme une tentative complémentaire à ses propres recherches.

[3] Du 21 août 1936 ; cf. Husserl, *Briefwechsel. Institutionelle Schreiben*, pp. 58-59. De même K. Schuhmann, 1988. Sur les relations entre Husserl et Masaryk, voir aussi Sebestik, 2003, pp. 108-109. Une analyse intéressante de la philosophie de Masaryk, et notamment son approche de la phénoménologie husserlienne, est proposée par Chávez, 1938. De même Škrach, 1922 ; Patočka, 1985.

[4] Cf. Fisette, Fréchette, 2007 ; de même Albertazzi et al., 1996 ; Ierna, 2011 ; Matsuda, 1984.

> De ses cours m'est venu pour la première fois la conviction que la philosophie était aussi un terrain de travail sérieux, qu'elle pouvait et même devait être traitée dans l'esprit de la science la plus rigoureuse, ce qui m'encouragea à la choisir comme le métier de ma vie[1].

L'admiration pour son maître, Husserl en a depuis les premiers séminaires de Brentano dans lequel il trouve non seulement son guide philosophique mais aussi son modèle d'éthos, c'est-à-dire une approche personnelle de lecture des textes et de sélection des auteurs. C'est toujours grâce à Brentano qu'il se tourne vers David Hume, John Stuart Mill et George Berkeley qui vont occuper une place importante dans ses textes, surtout de l'époque pré-*Ideen*. Quand, quelques années plus tard, après son habilitation chez Stumpf, Husserl sentira qu'il est prêt à chercher son propre chemin, il écrira à Brentano :

> J'ai commencé comme disciple (*Jünger*) de votre philosophie <…> mais une fois que je suis devenu mûr pour l'indépendance (*Selbständigkeit*), je ne peux plus le demeurer [2].

Quant à Brentano, il tient en estime depuis le début les capacités de Husserl et voit en lui sans doute un de ses meilleurs *Jüngern*. Par exemple, après la publication de la *Philosophie de l'Arithmétique*, dédié à Brentano, ce-dernier remercie Husserl dans une lettre de mai 1891. Il essaie de garder leurs relations amicales dans la mesure du possible mais leur désaccord philosophique s'avère irrémédiable. Lorsque le disciple commence sa croisade contre le psychologisme, Brentano se plaint de Husserl à Stumpf :

> <…> un éloge immérité l'attache à des idées dont je peux facilement démontrer qu'elles sont fausses pour peu qu'il me le demande[3].

---

[1] Hua XXV, p. 305.

[Zuerst aus seinen Vorlesungen schöpfte ich die Überzeugung, die mir den Mut gab, die Philosophie als Lebensberuf zu wählen, nämlich, daß auch Philosophie ein Feld ernster Arbeit sei, daß auch sie im Geiste strengster Wissenschaft behandelt werden könne und so mit auch müsse] Voir aussi Bruck, 1933 ; Spiegelberg, 1971.

[2] E. Husserl, *Briefwechsel* (*Hua* Dokumente III), p. 22.

Notons que le mot *Jünger*, dont l'utilisation dans la lettre ne doit rien au hasard, a une forte connotation religieuse. Dans l'Évangile selon Jean (Jn 1. 45-51), il s'agit de Nathanaël, un galiléen appelé par Jésus pour devenir son disciple, *Jünger* en allemand.

Citons à ce propos une confession de Stumpf datant de 1925 : « Mes écarts par rapport aux théories de Brentano furent le résultat d'un constant développement intérieur. Les disciples de Brentano ont naturellement beaucoup de choses en commun de par leur même point de départ mais aussi des distinctions dues à la nécessité des changements et modifications ressentis par ceux qui continuaient dans la même direction » ; cf. Murchison, 1961, p. 415.

[3] Cf. Oberkofler, 1989, p. 141. (Lettre de 1909)

Wolfgang Huemer admet que cette déception joua un rôle dans l'aveuglement de Brentano ; Huemer, 2004, p. 201 ; de même Kastil, 1950/51.

Le charme de Brentano résidait sans doute dans sa méthode basée sur une vaste érudition et sur une perspicacité théologique[1]. Comme le rappelle Kazimierz Twardowski, le maître divise la philosophie en périodes fortes et faibles. Il juge non seulement les idées mais aussi les styles de la pensée[2]. Selon son schéma, à partir Kant la philosophie entre dans une période de décadence dont le trait le plus marquant est un pessimisme gnoséologique[3]. Tout ce qui se passe après Kant ne fait que le confirmer : Fichte, Hegel, Schelling et d'autres, ayant pris le chemin de Kant, se sont finalement trouvés dans une impasse. Ceux qui considèrent le Königsberger comme un nouvel Aristote se trompent car Kant, malgré ses espoirs, ne nous laisse aucun programme positif pour construire les sciences de l'homme, que Brentano distingue d'ailleurs des sciences naturelles (*vera philosophiae methodus nulla alia nisi scientiae naturalis est*). Conclusion : c'est en revenant aux sources métaphysiques (voire scolastiques, cartésiennes…) que nous pourrons redonner au *cogito* sa force épistémologique. Il n'y a donc rien d'étonnant lorsque Brentano entame sa renaissance par *Die Psychologie des Aristoteles* (1867)[4] et la continue par *Psychologie vom empirischen Standpunkte* (1874)[5] et les ouvrages suivants. Ce dernier pose les jalons de la psychologie scientifique en y intégrant les principales données de la science moderne et en unifiant le *cogito* et ses objets.

Si les mathématiques, postule Brentano, traitent des choses

---

[1] Il était devenu prêtre le 6 août 1864.

[2] Twardowski, 1927, p. 237.

En 1926 il se souvient : « je cherchais à écrire dans l'esprit de Franz Brentano et de Bernard Bolzano <sic !> dont j'avais étudié attentivement la *Wissenschaftslehre* depuis que les articles de [Bruno] Kerry – „Über Anschauung und ihre psychische Verarbeitung" [*Sur l'intuition et son processus psychique*, huit articles parus entre 1885-1891] –, avaient éveillé mon intérêt pour ce livre » ; cf. Twardowski, 1991, p. 11.

[3] Brentano, 1926.

[4] Titre complet : cf. Brentano, 1867.

Le thème aristotélicien sera poursuivi dans ses recherches futures (Brentano, 1911) et en effet pendant toute sa vie intellectuelle. Rolf George and Glen Koehn remarquent : « Yet this youthful study of Aristotle turned Brentano's thoughts toward positing different ways of being as means of solving problems about predication and the highest genera » ; cf. George, Koehn, 2004, p. 25. Dans son article *Judging correctly: Brentano and the reform of elementary logic*, Peter Simons écrit que « Brentano was versed in the logical doctrines of Aristotle, the Scholastics, and the British empiricists. He was not a specialized logician, nor did he have any great interest in logic for its own sake or for its history: his main interests were metaphysical, ethical, and psychological. His logic was a by-product of these interests developed for teaching at the Universities of Würzburg and Vienna » ; Simons, 2004, p. 46. De même Volpi, 1989, pp. 13-29 ; Tassone, 2012, p. 38 et passim.

[5] Le deuxième tome s'intitule *Von der Klassifikation der psychischen Phänomene* (1911).

> les plus primitives et autonomes (*unabhängigsten*), la psychologie a elle pour objet les phénomènes les plus dépendants et entremêlés (*verwickelsten*). Les mathématiques montrent par une clarté intelligible le caractère fondamental de toute véritable recherche scientifique <…> La psychologie, d'un autre coté, montre toute la richesse propre à une méthode scientifique…[1] ;

Et plus loin :

> Le fondement de la psychologie comme science naturelle est la perception et l'expérience, et avant tout la *perception interne* (*innere Wahrnehmung*) des phénomènes psychiques particuliers qui présentent la source de cette perception[2].

Brentano ne cesse de répéter que la psychologie diffère des mathématiques et de la physique par son contenu qui n'est jamais objectif au sens physique/chimique du terme. N'importe quel objet physique existe – ou est supposé exister – dans la nature[3] ; la psychologie a à voir uniquement avec les phénomènes psychiques appartenant au sujet. Il s'agit donc de phénomènes connus seulement par leurs représentations (*Vorstellungen*) dont le contenu n'est rien d'autre que la vie psychique de l'individu, de l'âme pensante (*denkende Seele*), comme le dira Brentano dans ses écrits tardifs. Brentano critique Jürgen Bona Meyer (1829-1897), professeur de philosophie à l'université de Bonn[4], pour ne pas avoir compris la nature de la représentation. Selon lui, la représentation est une modification ayant lieu dans notre psychisme comme résultat d'un stimulus externe (*äusseren Object*), quand bien même ce dernier demeurerait-il inconscient[5]. Il s'agit ici d'une mécompréhension car la situation, décrite par Meyer, est secondaire par rapport aux présentations au sens brentanien. En effet, pour pouvoir répondre à un stimulus externe, une matrice des représentations doit être établie auparavant : les idées spatiale et temporelle, aussi bien que l'idée du continu. C'est pourquoi la base de notre vie phénoménale ne reste jamais, comme l'imagine Meyer, sur la plateforme de la psychologie expérimentale, où il distingue représentation et sensation – la première précèdant la seconde. Comme l'explique Brentano, une telle mécompréhension vient des recherches physiologiques contemporaines qui considèrent le système nerveux comme la

[1] Brentano, 1874, p. 34.

[2] *Ibid*., p. 35 (En italique dans l'original)

[3] *Ibid*., p. 63.

[4] A l'instar de Brentano, le doctorat de Meyer est consacré à Aristote.

[5] Brentano se réfère à son livre *Kant's Psychologie* (Meyer, 1870), p. 93.

seule source de toutes nos sensations ; alors qu'avant on voyait les nerfs seulement comme des transmetteurs des stimuli externes [1], toute sensation est déjà présente dans ce système.

Arrêtons-nous un instant sur un détail. En critiquant Meyer, Brentano se borne à une vague référence aux « psychologues contemporains ». Mais qui sont-ils ? Risquons l'hypothèse qu'il s'agisse avant tout de Johannes Peter Müller (1801-1858), professeur de physiologie et élève de l'anatomiste Karl Rudolphi (1771-1832), à son tour grand spécialiste des nerfs et de la physiologie cellulaire. Après la mort de ce dernier, Müller lui succède à la tête de la chaire à l'Université Humboldt de Berlin. Dans ses deux travaux parus en 1826 et intitulés *Sur la physiologie comparée de la vision de l'homme et des animaux* et *Sur les hallucinations imaginaires*[2] Müller livre une analyse des facultés visuelles chez les animaux et chez les êtres humains qu'il ponctue de remarques philosophiques. Il dit, en outre, que malgré le mécanisme commun propre à tous les hommes, la perception visuelle diffère avec chaque cas individuel et qu'il n'y a pas deux êtres humains qui voient de manière complètement identique. Il en dégage une conclusion sur la relativité du monde extérieur.

Le deuxième ouvrage traite pour beaucoup des problèmes psychologiques. L'œil, selon Müller, est une fabrique des sens ;[3] en tant que système sensoriel il ne réagit pas seulement aux irritations optiques externes mais il peut aussi être irrité par des stimuli internes, voire par l'imagination. Cela expliquerait les nombreuses « visions » religieuses expérimentées par les croyants. La publication du *Handbuch der Physiologie des Menschen für Vorlesungen* [4] marque un tournant vers une *allgemeine Physiologie*, c'est-à-dire vers une science unifiant certaines disciplines voisines comme l'anatomie comparative et humaine et la psychologie. La partie la plus importante concerne le fonctionnement du système nerveux impliqué dans les sensations. Müller y développe son célèbre principe des énergies spécifiques des nerfs, selon laquelle un nerf particulier ne répond qu'à un seul type d'irritation (visuelle, auditive, etc.), et ce en fonction de l'organe auquel il est corrélé[5]. Alors même que les nerfs sont tous du même type et que l'influx nerveux qui est transmis par eux est toujours

[1] Brentano, 1874, pp. 94-95.

[2] Titres originels respectivement : *Zur vergleichenden Physiologie des Gesichtssinns des Menschen und der Thiere* ; *Über die phantastischen Gesichtserscheinungen*. Une copie de ce deuxième ouvrage est conservée dans la bibliothèque privée de Husserl (signature BA 1212 ; Archives Husserl, Leuven).

[3] A ce propos, voir aussi les travaux d'Ewald Hering (1834-1918), physiologiste allemand et élève de Gustav Fechner, qui écrivit beaucoup sur la perception de l'espace, cf. Hering, 1879. De même Wade, Tatler, 2005.

[4] Cf. la bibliographie.

[5] Le principe de Müller a été ensuite étudié par ses héritiers, cf. Sperry, 1945.

de même nature, chaque organe se voit ainsi associé à un cercle limité de sensations tandis qu'il reste indifférent aux autres. C'est maintenant à la philosophie d'en tirer leçon : le contenu des vécus perceptifs est largement fonction de la constitution de l'appareil cognitif et les sensations ne sont donc pas de simples reflets de la réalité qui les cause. Bref, ce qui distingue tout le travail de Müller est, semble-t-il, une tendance appuyée à rapprocher la méthode scientifique et philosophique. Selon lui, la physiologie a besoin d'un regard philosophique sur la nature[1].

Dans le deuxième tome de son *Handbuch* Müller consacre un nombre de pages important à sa théorie de la représentation ;

> c'est ce qui devient connu par nos impressions sensorielles (*Sinneseindrücken*) et par nos actions physiques, d'abord cela apparaît et reste dans l'âme puis, de la même façon, dans les impressions sensorielles elles-mêmes ou bien dans une alliance des multiples impressions sensorielles, cela suscite une certaine rétroaction (*Rückwirkung*) de l'âme contre une certaine impression …[2]

Les exemples, donnés ensuite dans le texte, sont les mêmes qu'utilisent plus tard Brentano, Stumpf et Husserl : le son, la mélodie, le parfum des fleurs, la couleur, le visage d'un homme, etc. Cependant, toutes ces sources sont rangées selon des classes qui ne se mélangent point. Ainsi, dans la première classe entrent les sensations simples dont les sources sont les sons et les odeurs ; dans la deuxième se trouvent les représentations ayant pour contenu ce qui dégage de la mémoire. Quant aux représentations spatiales, il ne faut pas confondre la chose dans l'espace et l'espace-même. Nous percevons les choses, comme nous l'explique Müller, par des moyens différents, l'espace est une idéalité ou une généralité telle qu'elle ne peut être conçue par elle-même ; la représentation représente toujours un objet. En outre,

> la représentation d'un objet sensible accompagne souvent la représentation d'une chose déjà connue, aussi de quelque chose d'adéquat qui lui est lié par des signes arbitraires…[3]

Par voie de conséquence s'établit un système d'associations composé des représentations de différents types qui se trouvent liées par les signes variables.

---

[1] Cf. Uexküll, 1947.

[2] Müller, *Handbuch der Physiologie des Menschen für Vorlesungen*, Bd. II, p. 525.
[3] *Ibid*., pp. 527-528.

Le concept, selon Müller, est la représentation *par excellence* ; il réunit celles qui représentent les choses sensibles et signifie toujours une généralité :

> Les plus simples représentations conceptuelles (*einfachsten Begriffsvorstellungen*) ne sont que des éléments de ceux-ci : une pomme verte, une plante verte, les yeux verts sont les composants du concept « la couleur verte » qui peut être représentée par un très grand nombre de signes. De ces multiples phénomènes existants ensemble résulte souvent un sens différent fixé dans l'âme mais y restent parfois des impressions de sens inconscientes si l'âme se trouve devant une représentation inconnue[1].

Müller pose ensuite une question épistémologique :

> c'est la conscience qui, s'étant distinguée elle-même, arrive aux représentations ou les représentations, pour ainsi dire, éclairent et éclipsent la conscience qui tombe sur eux ou encore la représentation la plus animée (*lebhafteste*) n'est-elle pas plutôt une représentation conçue ?[2]

Dans les pages qui suivent nous ne trouvons pas de réponse claire à cette question. Mais pour la conscience, précise Müller, les représentations sont réelles comme si elles existaient dans la réalité, de sorte qu'elles peuvent s'organiser d'une façon double : par analogie ou non. Cette nature des représentations domine à n'en pas douter toute la structure de la conscience.

Toutes les représentations passent dans le temps, chacune dans sa propre durée. Le physiologiste insiste : il est impossible de représenter quelque chose sans le placer dans le temps qui n'est d'ailleurs pas identique à la durée. N'étant qu'une partie du temps, celle-ci signifie les limites dans lesquelles la représentation a eu lieu. Autrement dit, la durée n'est peut être autre chose que le temps conceptuel qui dépend de l'état concret de la conscience. La chaîne des représentations, *der Flux der Vorstellungen*[3], est naturellement plus longue que son élément mais, soulignons-le encore une fois, c'est une longitude composée de concepts prenant pour nous la forme du temps. Notons entre parenthèses que Husserl s'approche de cette idée de Müller dont l'influence lui est parvenue soit à travers la lecture de ses travaux, soit à travers Brentano. Par exemple, dans les *Recherches logiques* il dit :

> le flux des vécus internes (*der Fluß der inneren Erlebnisse*) est donc en même temps un flux continu de perceptions internes (*Fluß innerer Wahrnehmungen*), qui

[1] *Ibid*., p. 528.

[2] *Ibid*.

[3] *Ibid*., p. 532.

> cependant ne font qu'un, d'une manière particulièrement intime, avec les vécus psychiques correspondants[1].

Ce thème sera élaborée par la suite dans *Ideen I*, notamment aux §§ 77 et 81 où il s'agit de la conscience du temps, de la *rétention* et la *protention*, renvoyant à leur tour aux concepts brentaniens (cf. infra)[2]. Dans la *Philosophie comme science rigoureuse*, nous lisons sur « un flux bidirectionnel (*zweiseitig*) illimité des phénomènes… »[3] ou bien dans *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps* (1904/1905), consacrées largement au problème du temps intentionnel, Husserl postule une « autoconstitution phénoménologique de celui-ci »[4].

Pour revenir à Müller, il souligne la distinction des flux représentationnels chez les hommes car ceux-ci varient comme varient les perceptions individuelles en général et même à des moments particuliers liés toujours à certaines circonstances. Strictement parlant, il n'y a pas un flux des représentations mais *des* flux, c'est-à-dire des durées variables constituées dans le temps. Les concepts (*Begriffe*) servent donc à rassembler toutes ces petites durées, qui constituent le temps de perception de l'individu, dans une harmonie propre à chacun. Dans les souterrains de l'expérience quotidienne, les représentations s'organisent dans une hiérarchie des plus primitives aux plus abstraites, toujours en accord avec chaque cas particulier. Le mode d'organisation des représentations dépend aussi des associations qui les distinguent entre temporelles et spatiales. Par exemple, la mélodie est retenue comme une série d'intervalles de temps qui constituent une unité psychologique. A défaut d'être structurée de cette manière, on ne peut la désigner comme appartenant à la conscience d'un sujet, comme un phénomène psychique. Cela explique pourquoi toute représentation doit avoir un sens, elle ne peut être vide et c'est le travail de la mémoire que de remplir sémantiquement les représentations. Müller ajoute : en oubliant une chose, nous oublions son mode d'être présenté, sa « figure mentale », ce qui n'empêche pas en même temps de retenir son contenu. Plus simplement, la représentation est une configuration des sens de sorte qu'elle puisse apparaître même comme un objet fantastique (par exemple, le τραγέλαφος d'Aristote[5]). La représentation est donc toujours reproductive, elle actualise des matières déjà connues en les

[1] Hua XIX/2, p. 758.

[2] Cf. Carr, 1986.

[3] Husserl, 1965, p 37.

[4] Hua X, p. 83.

[5] « Le bouc-cerf » ; cf. Φυσικῆς, Δ : 30.

configurant chaque fois selon le cas individuel rencontré. L'idée du soi/moi vient aussi des représentations car au cœur de la conscience de soi se trouve le « Je comme représentant représenté »[1] ou assemblage des représentations du Je. Ce dernier est toujours un résultat de certains moments manifestés dans les actes de conscience, le sujet n'est jamais stable ou bien sa stabilité est changeante. Selon Müller, le sujet est donc un agrégat des états apparaissant au cours de ses contacts avec le monde.

Brentano quant à lui s'éloigne de ce point de vue proche du behaviourisme. Les choses ne sont pas vues ici en profondeur. Les stimuli et les présentations ne sont chaque fois que des formes spécifiques de l'existence de l'*ego* derrière lesquelles règne la conscience (*Bewußtsein*). Cette dernière dirige tous les phénomènes venant du sujet, en les corrigeant et les ajustant selon les cas particuliers. Par exemple, toute représentation du son est toujours accompagnée au même moment par une représentation de la représentation ; celle-ci se surimpose à la première. En effet, il y a trois couches de représentation : celle du son, de la sonorité physique et la représentation de la représentation[2]. La situation devient encore plus complexe quand Brentano souligne que cette troisième couche ne saurait être la dernière car, comme les autres, elle se trouve à son tour saisie par la conscience. Quoi qu'il en soit, la conscience est le pôle directeur d'une série infinie de représentations tout au long de la vie d'un individu. Cette série explique chez Brentano le caractère chimérique de l'« inconscience » qui ne sert, à ses yeux, qu'à simplifier la complexité de la machine mentale. Au lieu d'une telle chimère l'on peut considérer plutôt le concept de l'intentionnalité réunissant la conscience subjective et l'objet vers lequel elle se dirige, par exemple le son. L'intentionnalité est une capacité naturelle de la conscience qui consiste à extraire le contenu de l'objet ; en d'autres termes, ce qu'on appelle « objet » n'est pas objet tant que son contenu n'est pas saisi par la conscience. Ce n'est que par ce saisissement que l'objet acquiert son sens. Ainsi, l'intentionnalité donne sens à l'objet par l'extraction de son contenu. Il faut bien comprendre que ce contenu n'est pas une « essence première » qui existerait dans l'objet même, sa propriété inaliénable, mais l'état par lequel une chose se transforme en objet – l'objet appartenant au temps intentionnel.

En considérant la théorie de l'intellect de saint Thomas, qu'il considère comme un mécanisme immatériel capable de se penser lui-même, Brentano pose une question de portée

---

[1] Müller, *Handbuch der Physiologie des Menschen für Vorlesungen*, Bd. II, p. 536.
[das Ich als vorstellendes vorgestellt]

[2] Cf. Brentano, 1874, pp. 159-160.

générale : Que signifie « être conscient de quelque chose » ? La pensée réflexive n'est que le moyen que la conscience utilise pour accéder aux niveaux plus élevés de la réalité. Quand elle pense une chose puis l'acte même de cette pensée, la conscience se construit en s'éloignant des matières réelles pour voir leur contenu. C'est le but de la conscience du point de vue psychologique : discerner derrière chaque objet son corrélat mental et le mécanisme de son apparition dans l'*ego*. Même si Brentano insiste souvent sur l'identité entre l'objet intentionnel et l'acte du penser, l'acte « de penser la pierre, l'arbre, etc. « n'est pas identique à une pierre, un arbre, etc. pour la raison que les objets réels ne sont jamais distincts de leur contenu.

Cependant l'infinité des niveaux possibles de réflexion montre que la conscience n'a pas de contenu propre, c'est-à-dire différent de l'objet intentionnel. Mais la conscience n'est pas vide pour autant. L'existence de cet objet le remplit dans chaque acte *de penser à…* ; quand la conscience pense son acte de pensée, elle fait de cet acte l'objet intentionnel de second degré, etc. Bref, à tous les niveaux, l'intentionnalité s'avère le véritable contenu de la conscience. Les différents étages des représentations sont structurés par la direction intentionnelle de tout acte de la conscience même dans les cas où nous ne nous en rendrions pas compte. L'idée centrale de la théorie brentanienne est que la série potentiellement infinie des états intentionnels met le sujet dans une situation où il lui est impossible de résider hors de ces états ; plus simplement, l'*ego* (*Ich*) est le véhicule psychologique du *cogito*. Le sujet est donc toujours conscient même s'il ne s'en aperçoit pas complètement ; cela n'implique pas une vraie compréhension, seulement la direction de la conscience. Il ne s'agit pas ici, bien entendu, de la vision phénoménologique au sens husserlien car pour Brentano la conscience subjective ne peut être autre qu'un mécanisme psychologique qui ajuste le monde phénoménal de l'individu au monde alentour. Insistons sur ce point : *les phénomènes chez Brentano sont psychologiques et n'ont pas le caractère des objets idéaux en mathématiques*. Ils apparaissent dans le sujet qui pense et disparaissent au moment où il cesse de penser. C'est par ces moments que l'individu constitue le temps interne dans lequel tous les actes mentaux ont lieu sous la forme de représentation. De plus, le temps interne rend possible la véritable cognition des choses venant du monde extérieur. D'ailleurs, celui-ci a une tendance à nous tromper parce que « la perception externe (*ausseren Wahrnehmung*) est incapable de nous présenter autre chose que l'objet réel existant »[1]. Le temps interne organise tous ces objets

[1] Brentano, 1874, p. 182.

dans une hiérarchie psychologique, c'est-à-dire dans la hiérarchie de la perception. C'est pourquoi il faut distinguer l'acte de la présentation et son contenu.

La conscience pure, le nerf de la phénoménologie husserlienne, n'a pas sa place dans la théorie de Brentano. Aucune conscience ne peut être « pure » car une telle pureté signifierait sa vacuité, c'est-à-dire sa rupture avec le monde. Cela s'appelle le psychologisme : tout acte mental ne sert qu'à convertir une donnée empirique en donnée psychologique. La position de Brentano est opposée à celle du Husserl des *Ideen I*, quand il introduit l'ἐποχή afin de tourner la conscience vers elle-même, lui donnant ainsi son propre contenu. Finalement, la psychologie empirique ne considère que les liens entre *ego* pensant et choses pensées.

Or, en termes schématiques, la science brentanienne distingue dans le psychique trois activités principales : la représentation mentale de l'objet, le jugement porté sur cet objet et la sensation qui accompagne chaque contact avec l'objet. Toutes ces activités sont unifiées par la conscience interne (*innere Bewußtsein*) qui constitue pour l'individu la réalité véridique composant, nous l'avons vu, différentes strates. Cette vérité ne vient pas de l'extérieur mais apparaît dans la conscience elle-même où « la perception interne est incluse dans l'acte de la perception »[1]. Brentano précise : « de la même manière que le sentiment interne accompagne l'acte même de sentir qui fait partie de son objet »[2], par exemple, le sentiment amoureux. L'amour (*Liebe*) est le nom qui regroupe tous les sentiments (sensations) dans une des classes fondamentales (*festgestellten Grundclassen*) de la conscience interne. Elles sont au nombre de trois : représentation, jugement et amour. Et il n'est pas d'acte mental où toutes trois ne soient présentes[3]. Husserl en donne le commentaire suivant :

> Brentano, qui défend l'intentionnalité des sentiments, enseigne par ailleurs lui-même <...> que les sentiments, comme tous les actes qui ne sont pas de simples représentations, ont des représentations pour base[4].

Et sa critique de cette théorie ne se fait pas attendre :

> quand nous nous tournons avec plaisir vers une chose ou quand elle nous répugne comme désagréable, nous nous la représentons. Or, nous n'avons pas seulement d'une part la représentation et d'autre part le sentiment comme quelque chose qui est en lui-même sans rapport avec la chose et s'y superpose, lui étant seulement rattaché ensuite par *association* ; mais, au contraire, le plaisir ou le déplaisir *se dirige* vers l'objet représenté et, sans cette orientation, ils ne peuvent absolument pas exister[5].

---

[1] *Ibid*.
[2] *Ibid*., p. 346.
[3] *Ibid*.
[4] Hua XIX/1, p. 402.
[5] Hua XIX/1, p. 403.

Dans le chapitre IV, intitulé *Sur l'unité de la conscience*, Brentano fait des remarques importantes concernant la mémoire (Husserl leur accordera une attention particulière dans ses *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps* 1905 et dans l'*Einleitung* 1906/07). Nous avons ici un groupe ou plutôt un ensemble qui réunit certains actes mentaux et les présente toujours de la même manière, au passé, tandis que la représentation s'effectue au présent. Le temps de représentation n'est jamais le même que le temps des actes-mêmes et c'est la fonction de la mémoire d'établir le lien entre les deux. Le travail de la mémoire chez Brentano comporte une ressemblance avec la théorie de Cantor qui, rappelons-le, fait ses premières armes à la même époque. La mémoire est un ensemble infini de représentations organisées dans des séquences liées entre elles précisément par la conscience interne. Une série d'actes représentés peut en engendrer une autre, etc. car la mémoire, lorsqu'elle actualise les données du passé, les exprime par des représentations similaires. Cette ressemblance joue un rôle majeur dans la construction du temps de la mémoire qui engendre toujours des séries d'associations basées sur une similitude entre elles. Or, le temps de la mémoire consiste en formes de représentation liées, non par un flux temporel unidirectionnel, mais par cet engendrement de séries d'associations actualisant le passé. Encore une fois, la mémoire est un mécanisme psychologique qui lie des phénomènes différents en créant de nouvelles séries de phénomènes appartenant déjà à la mémoire-même. Ici comme dans la perception interne, souligne Brentano, il est nécessaire de distinguer l'acte de la mémoire (*Erinnerungsacte*) et son contenu[1].

A vrai dire, l'ouvrage brentanien poursuit un double but :

Premièrement, ébaucher une théorie de la conscience unifiée ; une telle conscience doit voir clairement l'architecture des perceptions externes et internes, leurs liens et leur travail respectif. Cette vision (ou auto-vision) s'opère au travers des phénomènes étudiés par la psychologie ;

Secondement donc, au lieu de maintenir *des* psychologies, il convient d'établir une science unique (*eine Psychologie zu setzen*) qui, fondée sur un certain nombre de principes comme toute autre science exacte, va traiter des problèmes qui lui sont propres. Ceci est la solution au problème de la science psychologique disséminée entre facultés rivales d'Autriche et d'Allemagne. Brentano précise qu'il n'existe pas de psychologie nationale, y compris

[1] *Ibid*., p. 220.

allemande, et que dans l'intérêt de la science les psychologues doivent renoncer à ces éphémères préférences[1].

Pour récapituler, la psychologie analyse les phénomènes mentaux qui possèdent certaines caractéristiques capitales :

α) ils sont des phénomènes exclusifs de l'expérience interne,

β) ils apparaissent dans une unité,

γ) ces phénomènes sont toujours dirigés vers (*gehen auf*) l'objet, ce qui trahit leur nature intentionnelle (l'*intentionnalité*, concept scolastique[2], constitue le foyer central de la doctrine brentanienne[3] puis husserlienne[4]).

Il faut discerner les objets physiques, existant indépendamment de notre perception (*Wahrnehmung*), et les objets mentaux dont l'existence ne peut être saisie que par nous-mêmes. Nous saisissons le phénomène interne par ou dans l'acte intentionnel qui ne dépasse jamais ce royaume. Etant profondément lié à son objet, l'acte n'est point considéré en tant que tel, sans son objet ; de plus, *être dirigé vers* devient lui-même l'objet de second ordre dont le sujet prend aussi connaissance. Ainsi se bâtit l'architecture de la conscience dépouillée du sous-sol inconscient car, selon Brentano, tous les actes mentaux sont naturellement conscients. La conscience présente une unité qui se maintient par ses propres actes intentionnels. Ceux-ci sont temporels, c'est-à-dire qu'ils arrivent chacun à un moment et que

---

[1] *Ibid*., p. VI.

Cette remarque est d'autant plus intéressante si on la met en regard de l'opinion du mathématicien Félix Klein qui affirme en 1893 que la géométrie est une science allemande *par excellence* : « il semblerait qu'une forte intuition d'espace soit un attribut de la science Teutonique, alors que le sens critique purement logique est plus développé dans les races latines et hébraïques » ; cf. Hadamard, Poincaré, 1993, p. 101. Plus tard, en 1935, Wolfgang Cramer (1901-1974), philosophe et mathématicien allemand, avancera une thèse similaire dans son habilitation *Das Problem der reinen Anschauung. Eine erkenntnistheoretische Untersuchung der Prinzipien der Mathematik*. A la même époque, Max Steck (1907-1971), l'un des propagandistes de la *Deutsche Mathematik*, à la demande du mathématicien nazi et élève de Klein Ludwig Bieberbach (1886-1982), rédige un article où il oppose le formalisme « juif » à l'intuitionnisme « allemand » (cf. Steck, 1943, p. 204). Quant à Bieberbach, critique acharné de Hilbert, il note dans son livre sur les styles en mathématiques que « le formalisme souhaite construire un domaine de vérités mathématiques qui sont indépendantes de l'homme alors que l'intuitionnisme est fondé sur l'idée que le raisonnement mathématique est une activité humaine et, partant, ne peut être séparée de l'homme » (cf. Bieberbach, 1934, p. 357).

[2] Sur les nuances conceptuelles entre les Scolastiques et Brentano, voir Spiegelberg, 1936. Pour l'évolution historique de ce concept, voir Sorabji, 1991. De même Chrudzimski, 1999.

[3] La genèse et la fonction de l'intentionnalité chez Brentano ont été étudiées récemment par Mauro Antonelli dans ses articles, cf. Antonelli, 2000 et 2003.

[4] Cf. Philipse, 1986/87, p. 294 ; de même Morrisson, 1970, pp. 24-27.

deux actes distincts ne peuvent jamais arriver au même moment[1]. Plus exactement, il est impossible pour le sujet de voir mentalement ses deux actes intentionnels en même temps. Dans ce cas le temps interne est un instrument de la vision en tant qu'aucun acte psychique ne peut résider hors de ce temps. La source du temps se niche dans le *proteraesthesis* (*proterose*) – l'association originelle ou plutôt l'intuition originelle du temps. Ce concept signifie le mode par lequel nous saisissons le passé. Chaque sensation a une certaine durée vécue (*Vergangenheit Empfindung*) qui se réactualise dans la conscience en nous donnant l'idée du passé[2]. Même si cette durée est très courte, une demi-seconde, par exemple, nous ne manquons pas de remarquer un continuum temporel ni de construire une image mentale ou bien phénoménale. Il s'ensuit que notre intuition du temps, affirme Brentano *versus* Kant, se trouve superposée à son phénomène réactualisé. Le sujet construit une chaîne perceptive composée des instants *a*, *b*, *c*… où chaque instant est intentionnel par rapport au précédent ; ainsi la structure du temps coïncide avec la conscience même.

Il faut bien comprendre que le passé physique (la gamme sonore, par exemple) n'est pas identique au passé psychique car, en tant que résultat de l'activité de conscience, ce dernier s'avère le présent à l'égard de son passé. La gamme que je viens d'entendre et la gamme que je retiens dans mon esprit ne sont jamais les mêmes ; elles se distinguent essentiellement, non seulement dans la séquence des événements : entendre *puis* retenir. L'événement physique, comme dirait Brentano, appartient à une autre classe de temps[3], à l'extériorité ; la rétention d'une gamme par le sujet, ce qui constitue sa chaîne perceptive, demeure à l'intérieur. L'intentionnalité est le lien entre les deux.

Quant à la perception spatiale, l'objet intentionnel étant donné de façon immanente, il peut ne pas exister dans le monde extérieur mais est inévitablement présent dans le sujet pensant ; celui-ci le découvre dès qu'il se trouve lui-même dans l'état d'*être dirigé vers*… Selon la théorie, le sujet est un voyant (*ein Sehender*) et dans ce cas il constitue une unité nécessaire avec l'objet de sa vision en incluant ce dernier en lui-même, c'est-à-dire que la chose vue existe en deux états simultanément : comme chose physique et comme objet intentionnel. Bref, cela transforme le sujet en une ultime substance unifiée (*eine letzte einheitliche Substanz*) qui ne doit à nul moment être scindée.

---

[1] Il nous semble qu'Antonelli a raison de dire que l'acte intentionnel chez Brentano « est toujours transparent à lui-même » [l'atto è sempre trasparente a se stesso] et que la temporalité brentanienne, à la différence de celle de Husserl, reste principalement au présent (entretien personnel du 14 novembre 2014).

[2] Cf. Müller, 2000.
[3] Cf. Brentano, 1874, p. 50.

Comment s'appelle la science, excepté *eine Psychologie*, qui traite de ce sujet ? En 1895 Brentano donne la réponse :

> Mon école distingue la *psychognose* (*Psychognosie*) et la *psychologie génétique* (pour une analogie approximative : *géognosie* et *géologie*). L'une montre tous les constituants psychiques finaux desquels résulte une totalité de phénomènes de la même manière que la totalité des mots résulte des lettres. Leur mise en œuvre (*Durchführung*) peut servir de base pour une *Characteristica universalis* selon Leibniz et Descartes. L'autre nous apprend les lois selon lesquelles les phénomènes vont et viennent <…> Ladite analyse de l'expérience, fût-ce dans le domaine de l'audition ou de la vision ou bien dans des phénomènes sensoriels plus primitifs <…> peut achever son résultat le plus essentiel par l'usage de tous les moyens auxiliaires. Ce travail est psychognosique [1].

La relation entre l'objet intentionnel et le phénomène psychique est chez Brentano d'une importance capitale[2]. Le premier est une objectivité intrinsèque structurant le travail de la conscience, le second est le travail-même. Autrement dit, par les phénomènes psychiques, l'*ego* voit ce qu'est l'objet intentionnel ou, plus précisément encore, il voit comment cet objet se donne à lui. La différence entre les objets intentionnels et les phénomènes psychiques consiste donc en leur fonction. Cependant, si l'objectivité intentionnelle est de la même nature, alors les phénomènes se divisent en classes :

Les présentations générales ou *ideae* cartésiennes. Tout en suivant Hume, Brentano inclut dans la première classe les impressions venant de nos sensations ;

La seconde classe se compose des propositions ou *judicia* cartésiennes. Brentano critique Descartes pour ne pas les discerner clairement des impressions, ce qui occasionne des erreurs chez les auteurs tardifs. La proposition se distingue de l'impression par la reconnaissance (*Anerkennens*) ou la réfutation (*Verwerfens*) qu'elle émet à l'égard d'un objet. Ainsi deux énoncés « Dieu existe » et « Dieu est juste » se distinguent essentiellement car dans le premier cas le sujet exprime sa croyance et dans le deuxième il juge[3] ;

---

[1] Brentano, 1895, p. 34.

On trouve un exposé développé de la *psychognose* dans Brentano, 1982. Il y dit que le but de la psychognose « n'est rien d'autre que de nous donner les causes (*Ursachen*) qui peuvent engendrer la conscience humaine entière <...> la psychognose appartient aux sciences exactes » ; Brentano, 1982, pp. 2, 6. Pour l'analyse husserlienne de la *characteristica universalis*, cf. Hua XXII, pp. 390-392. Dans une lettre du 29 décembre 1889 à Brentano, trouvée et publiée récemment, Husserl informe son maître de sa « compréhension limpide » de l'*arithmetica universalis* ; cf. C. Ierna, « A Letter from Edmund Husserl to Franz Brentano from 29 XII 1889 » (à paraître).

[2] Cf. Brentano, 1874, chap. I, § 5 ; Bd. II, chap. 6.

[3] L'étude linguistique de tels énoncés a été faite par Franz von Miklosich (1813-1891), philologue slovène et docteur en droit de l'université de Vienne, auquel Brentano se réfère dans ses travaux. Cf. Miklosich, 1883 ; de même Brentano, 1889, p. 121.

La troisième classe consiste en les émotions (*Gemütsbewegung*) en général : des plus primitives (désir, haine, etc.[1]) jusqu'aux plus raffinées évoquées par la musique, l'amour ou par une perception esthétique.

Ces deux dernières classes incluent les extrêmes qui ne connaissent pas la *coincidentia oppositorum* mais illustrent le travail de l'intentionnalité. Nous pouvons abstraitement faire des propositions opposées comme « ce tableau est noir » et « ce tableau est blanc » mais il semble impossible de fixer notre conscience sur le tableau en même temps noir et blanc. Cela veut dire : en tant que phénomène, donné à un certain moment, tout objet ne peut se présenter à la conscience que dans un seul état. Cela n'est pas dans la nature de l'objet mais dans la nature de la conscience subjective de voir non pas l'objet *eo ipso* mais un objet donné.

II.2. L'ETUDE PSYCHOLOGIQUE

Quelles qu'aient été les relations entre Brentano et Husserl, sa *Philosophie de l'arithmétique* contient beaucoup de réflexions brentaniennes, faisant la synthèse entre les connaissances mathématiques de l'auteur et *la* psychologie. Dans l'ensemble, le livre traite de deux thèmes :

α) les opérations arithmétiques de base qui, sous la forme d'un algorithme, créent par les nombres un nouveau système symbolique ;

β) le concept du nombre et son rapport avec la conscience. Ce *concept* est un produit psychique. Quant à l'idée d'une philosophie de l'arithmétique, elle va encore plus loin. Tout comme Brentano, Husserl tâche d'établir une théorie de l'arithmétique qui résoudrait ses difficultés méthodologiques majeures.

L'année où l'ouvrage est achevé, Schröder publie le premier tome de ses *Vorlesungen über die Algebra der Logik* que Husserl analyse dans une recension[2]. Un de ses points faibles, aux yeux du critique, est que Schröder n'élabore aucune théorie générale des algorithmes et se borne à une description technique[3]. Pour lui, les algorithmes ne sont qu'un outil propre à l'algèbre ; pour Husserl, ils représentent les opérations de la pensée quasi-pure (*Surrogate*) avec les nombres ou bien des phénomènes brentaniens. On voit dans cette demande d'une

[1] Cf. Fisette, p. 119 et passim.
[2] Cf. supra.
[3] Hua XXII, p. 23.

théorie générale le retour au projet de Hoëné-Wroński et en même temps les premiers pas de Husserl vers une théorie de la connaissance ou plutôt vers l'économie de la pensée (*Denkökonomie*), comme dit Husserl dans *Prolégomènes à la logique pure* (1901). Une théorie est d'autant plus nécessaire qu'elle doit réunir et résoudre les problèmes arithmétiques et épistémologiques. Pour comprendre la phénoménalité des nombres, des opérations, etc. il faut connaître la nature de leur lien avec la pensée. L'algorithme s'avère un choix pertinent parce que sa fonction consiste à lier l'arithmétique et l'épistémologie ; il présente

> une méthode systématique de conclusions symboliques, le langage d'une méthode systématique des impressions (*Ausdrucks*) des pensées et des phénomènes psychiques à travers les signes[1].

En d'autres termes, l'algorithme est un outil épistémologique, moyen de la connaissance, que la pensée arithmétique doit utiliser dans ses recherches. Dès lors, pourquoi ne pas élaborer une théorie expliquant les modalités de cette utilisation ? Cette demande de théorie qui fait défaut à l'ouvrage de Schröder semble importante car il s'agit sans doute de la première tentative de penser les tâches mathématiques du point de vue épistémologique. L'arithmétique, entre autres choses, doit être une conception de la connaissance, une science qui se pense elle-même. Ne peut-on y voir un dialogue avec Cantor ? Quoi qu'il en soit, aucune science qui fait l'économie d'une réflexion sur *la méthode* ne peut se prétendre rigoureuse. L'épistémologie est donc incluse de façon inévitable dans les sciences comme les mathématiques ou la psychologie, Husserl attire une fois de plus l'attention sur ce point dans *Recherches logiques*, où il reparle des algorithmes en tant que quasi-fondements montrant le caractère déductif de notre esprit[2].

Le nombre signifie une quantité et un *tout*, c'est-à-dire une quantité abstraite ou une unité d'où l'on déduit des particularités et

> <…> dans laquelle les représentations des objets singuliers sont contenus comme représentations partielles[3].

Cette déduction met en branle nos facultés psychologiques qui convertissent les éléments singuliers en concepts. Le nombre n'est qu'un phénomène obtenu par abstraction, il

[1] Hua XXII, p. 394.
[2] Hua XVIII, p. 37.
[3] Hua XII, p. 20.

appartient à notre conscience, à notre « caractérisation psychologique »[1] plus qu'aux choses dénombrées. La quantité *in abstracto* est une succession composée de contenus quelconques, plus précisément elle sert à représenter le temps pur, dit Husserl en nous envoyant à Kant et à Helmholtz autant qu'à d'autres auteurs. C'est pourquoi, quand on parle de la composition (*das Zusammen*) d'une quantité abstraite, il faut toujours tenir compte de cette dimension temporelle qui reflète au mieux la structure de la conscience même. Dans le concept de la quantité s'explique notre visée psychologique d'assembler toutes les singularités et de les mettre en ordre. Du point de vue psychologique : 1, 2, 3, 4 … ne sont pas une séquence mais la structure de perception qui correspond au caractère transcendantal du temps.

Le temps n'a pas de sens sans l'espace. Pour les philosophes comme Friedrich Lange, restés fidèles à Kant, l'espace est

> l'arrière-fond transcendantal de la vie qui précède la conscience… [et] l'archétype (*Urbild*) de toute synthèse et en particulier l'archétype des nombres[2].

C'est ici qu'apparaissent les premières critiques contre Kant :

> il a oublié de voir que de nombreuses liaisons situées dans les contenus nous sont données, dans lesquelles il est impossible de remarquer une activité synthétique qui produirait un état de liaison antérieur aux contenus. Lange quant à lui ne tient absolument pas compte des cas où des représentations composées doivent leur unité seulement et uniquement à des actes synthétiques…[3]

L'unité (*Einheit*) et le contenu (*Inhalt*) semblent être des problèmes clés de la théorie ; ils traitent les objets abstraits résultant d'une synthèse mentale. Cependant, Husserl insiste, il faut bien distinguer deux choses : un tel objet abstrait et le résultat venant de l'acte d'intuition. Le contenu de la relation entre les objets abstraits n'est pas le produit de l'acte de relation ; autrement dit, notre expérience interne ne nous apprend pas à construire des abstractions,

---

[1] *Ibid*.

[2] Hua XII, pp. 40-41.

[3] Hua XII, p. 41.

Husserl se réfère à l'ouvrage de Friedrich Lange (1828-1875) *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart* (1866) et en particulier au tome II, dans lequel Lange développe sa propre critique de Kant. On ne peut que s'étonner que Husserl ne mentionne jamais dans son livre un autre ouvrage de Lange publié un an plutôt : *Die Grundlegung der mathematischen Psychologie. Ein Versuch zur Nachweisung des fundamentalen Fehlers bei Herbart und Drobisch* (1865). C'est d'autant plus étrange que Husserl consacre un paragraphe spécial à la conception de l'unité de Johann F. Herbart (1776-1841) et cite le mathématicien Moritz Drobisch (1802-1896), lequel fut fortement influencé par Herbart. Voir à ce propos Bouriau, 2002/3, p. 367.

fussent-elles arithmétiques ou autres, que nous n'apprendrions qu'à l'extérieur. C'est pourquoi, sur le plan psychologique, il est nécessaire de discerner l'activité mentale en général et les actes créateurs particuliers. C'est en étudiant ceux-ci nous voyons qu'il n'existe pas de contenu (*Inhalt*) indépendamment de son acte, du processus psychologique engendrant ce contenu. Penser autrement est absurde[1]. Conclusion : considérer le concept du nombre lié à l'espace, comme le fait Lange, revient en fait à revenir aux temps primitifs où les êtres humains ne comptaient que les choses spatiales disposées devant leurs yeux.

L'idée du nombre évolue considérablement et devient vite un concept laissant apparaître, comme bien d'autres, sa nature psychique. Le nombre est fait de telle manière qu'il se surimpose à une donnée intuitive sans y ajouter aucun contenu primaire nouveau. Bref, il n'y a rien que l'acte de dénombrer lui-même. Cela sépare n'importe quelle chose existant dans la réalité, susceptible d'être l'objet de notre expérience externe, du nombre qui ne fait jamais partie de l'extériorité. Pour soutenir ce point de vue Husserl s'adresse à Wilhelm Schuppe, qui considère le nombre principalement comme « indéfinissable » parce que l'idée du nombre vient du principe d'identité, notamment de la donation simultanée de l'*un* et de l'*autre*. Par l'application d'un nombre à quelque chose, nous établissons une différence et c'est dans cette différence que les nombres apparaissent. Dans son ouvrage sur la théorie de la connaissance, Schuppe donne l'exemple de trois couleurs (rouge, vert et bleu) et ajoute qu'elles signifient « trois couleurs *différentes* »[2] ; en d'autres termes, le nombre est présent dans l'acte de la distinction et n'apparaît jamais tout seul. Selon Schuppe, comme selon Husserl, par le nombre nous différencions psychologiquement les choses sans étudier le plus souvent le contenu de ces distinctions.

Pourtant les nombres diffèrent par leur genre, c'est-à-dire par les types d'opérations psychologiques que nous effectuons pour les obtenir. La *Philosophie de l'arithmétique* s'arrête sur certains, en particulier sur la *Collection* qui est un autre nom de l'ensemble cantorien ; on trouve néanmoins dans le texte le mot *Inbegriff*[3], dont le sens n'est pas tout à fait le même. Husserl s'en explique :

[1] Hua XII, p. 43

[2] Schuppe, 1878, p. 405.

[3] Sur *Inbegriff* cf. infra.

> quand nous pensons « ensemble » (*„zusammen"-denken*) des contenus singuliers à la manière d'un ensemble (*Inbegriff*), cette composition (*dieses Zusammen*) ne se laisse pas dissocier dans toute autre relation ni définir par elle[1].

L'*Inbegriff* n'est donc pas un assemblage hasardeux de singularités mais leur composition conceptuelle ; il s'agit non seulement d'un ensemble de contenus singuliers pouvant exister hors de notre conscience mais aussi d'un ensemble psychologique. Plus simplement, si l'on considère cette collection comme un nombre dont le contenu est son caractère général, on comprend mieux pourquoi Husserl met l'accent sur son indissociabilité : parce *que celle-ci ne signifie autre chose qu'une construction mentale qui nous aide à voir la nature des relations entre les singularités* (rappelons que les premiers jalons de cette démarche ont été posés par Cantor). Quant à Husserl, il greffe l'aspect psychologique à ces concepts cantoriens ; ce sujet, découvert par Cantor, devient dans *Philosophie de l'arithmétique* un répartiteur qui classe les types de liaison (*Verbindung*) entre les contenus particuliers puis les englobe par ses actes psychiques.

Il y a principalement deux classes relationnelles :

α) celles qui « possèdent le caractère de contenus primaires, c'est-à-dire de phénomènes physiques au sens défini par Brentano »[2] ;

β) les relations caractérisées par « le fait que le phénomène de relation est un phénomène *psychique* »[3].

Tout de suite s'impose une remarque importante : « chaque relation repose sur des soubassements (*Fundamenten*) »[4], ceux-ci sont un phénomène complexe qui embrasse des phénomènes partiels. De plus, « chaque relation n'embrasse absolument pas ses soubassements de façon intentionnelle, d'une manière spécifique déterminée selon laquelle un *phénomène psychique* embrasse son contenu »[5].

Que signifie ici le « soubassement » ? A première vue l'on peut supposer qu'il s'agit d'une propriété objective qui caractérise la nature d'objets abstraits, comme les nombres, mis en relation entre eux. Si cela était le cas, Husserl ne serait point brentanien mais pourrait rejoindre l'école de Kronecker ; en effet, si les objets arithmétiques ne font que manifester leur contenu au travers de leur relation, alors il ne nous reste qu'à exposer cette manifestation de la façon la plus simple et claire. Mais la remarque husserlienne a un tout autre sens. De

[1] Hua XII, p. 66.
[2] Hua XII, p. 68.
[3] Hua XII, p. 69. (En italique dans l'original)
[4] Hua XII, p. 68.
[5] *Ibid*.

manière spécifique, elle entend que le soubassement est un embrassement psychique des données arithmétiques appartenant à la sphère de l'expérience de la conscience subjective. Pour illustrer cela, il suffit de trouver un exemple d'acte psychique qui couvre plusieurs contenus. Certes, au cours d'un tel acte, les contenus sont liés par ce que Husserl appelle une « relation primaire » (*primäre Relation*) mais ils sont représentés grâce « à une certaine réflexion particulière »[1]. Qu'est-ce que la « relation primaire » ? La réponse est simple : c'est un contenu qui peut être embrassé par l'acte psychique dirigé vers un objet. Par exemple, ce contenu pour la pomme verte est composé avant tout de sa forme et sa couleur. Ces deux éléments nous donnent la pomme verte en tant qu'objectité constituée au cours de notre expérience mondaine. La relation primaire unifie ces contenus (forme, couleur, etc.) dans un acte psychique, tout ce qui advient d'autre après cette unification étant le travail de la conscience.

Ces méditations nous mènent à un autre problème déjà plus complexe : « les relations qui unifient les objets de l'ensemble <…> sont-elles des relations primaires ? »[2]. Autrement dit, les objets de l'ensemble contiennent-ils leur relation spécifique d'une façon innée, relations qui se trouveraient dans la nature de ces objets mêmes ? Ce problème est capital, avoue Husserl, parce que sa réponse doit clarifier notre compréhension de l'objet abstrait ainsi que le processus épistémologique-même de cette compréhension.

Un contenu primaire, nous l'avons vu, peut donc exister séparément ; la forme d'une pomme et sa couleur ne sont pas la *même* chose. Mais en voyant la pomme, nous voyons ces deux choses en même temps et donc, pour que l'image de ce fruit soit établie dans la conscience, il faut les assembler. Par là se constitue un ensemble de deux parties (ou plus). « En même temps » équivaut au temps mental pur nécessaire pour construire l'ensemble lui-même manifestant ce temps. Il s'ensuit que la liaison (*Verbindung*) est un type de relations qui

> se présentent… comme l'élément en surplus par rapport au simple ensemble qui paraît seulement retenir les parties mais non pas les lier[3].

En bref, les relations se surimposent aux objets qui les composent et ne semblent guère faire partie de leur nature ; si elles se surimposent à des objets singuliers, elles doivent sans aucun doute avoir une autre origine. Laquelle ? La réponse est claire : c'est l'acte psychique,

[1] Hua XII, p. 69.
[2] Hua XII, p. 71.
[3] Hua XII, p. 72.

celui-là même qui les maintient ensemble. Les objets ne sont assemblés que par la pensée dirigée vers eux ; l'ensemble apparaît ainsi en tant que phénomène mental ou comme idéalité qui retient les contenus simples. Cette idéalité joue le rôle de l'espace psychique où des singularités se constituent selon une hiérarchie. Ici le sujet cantorien se transforme en Je brentanien, psychologique.

Il ne s'agit plus du sujet qui, comme chez Cantor, naît du dépassement de l'intuition humaine et voit le spectacle des ensembles infinis. Nous avons ici un sujet qui crée les ensembles par *sa* pensée, c'est-à-dire que l'ensemble est le produit immédiat de la psychologie subjective. En réalité, ce dernier transmet son expérience mondaine à la sphère des contenus abstraits et les reconstitue justement selon cette expérience. Dès lors les idéalités sont vues comme des éléments résultant de « certains actes psychiques qui englobent les contenus en les unifiant <…> »[1]. Husserl explique tout de suite qu'un acte particulier est nécessaire pour comprendre chaque élément ; la compréhension de tous les éléments exige un autre acte synthétisant tout ce qui aura été fait auparavant. La hiérarchie des actes correspond à la hiérarchie des objets qui se laissent voir dans l'auto-construction de la conscience. Quant à l'expérience de la vie courante marquée partout par des collections de variables types, cette expérience se trouve appliquée par la conscience aux produits de son travail interne. Plus simplement, les liaisons construites à partir de choses réelles, provenant directement du monde, comme les collections, sont appliquées aux objets idéaux comme les nombres. Ainsi le monde est maintenu dans la conscience sous la forme d'aspects psychologiques d'ordre supérieur par rapport à l'expérience immédiate.

L'ἐποχή est encore loin d'être imposée au monde ; en revanche,

> tout le phénomène complexe… toute activité supérieure de l'esprit et de l'âme (*Gemütstätigkeit*) exige, pour pouvoir en général se former, des liaisons collectives de phénomènes partiels [2],

elle part de l'expérience que le monde nous donne. Les « phénomènes » ici ne sont pas de purs éclats de la connaissance transcendantale. Ils transmettent les opérations mentales d'un niveau plus simple à un autre plus complexe ; autrement dit, ils convertissent l'expérience psychique, voire mondaine, en piliers psychologiques permettant ensuite de construire les concepts des choses abstraites.

[1] Hua XII, p. 73.
[2] Hua XII, p. 75.

La formation du concept est due au premier chef à l'acte psychique de la représentation sur laquelle on réfléchit. Tout objet se donne à cet acte comme contenu, c'est un axiome que Husserl ne met pas en doute ; le contenu est donc ce qui se représente. L'essence d'une chose ou de « quelque chose » (*von etwas*) ne pose aucun problème car le contenu représentationnel n'implique point l'idée d'essence. L'analyse de l'acte psychique, dans lequel quelque chose est donné, nous permet de former le *concept* du contenu. La différence entre ce concept et la représentation consiste en ce que le premier fait abstraction de l'acte psychique même, alors que la représentation est le moyen par lequel l'acte se manifeste.

La *Philosophie de l'arithmétique* distingue l'acte psychique (*psychische Akt*) et l'acte de pensée (*Denkakt*) auquel le concept appartient entièrement ; or, le concept ne peut pas se construire sans l'acte de pensée qui le soutient[1]. A la différence de Frege, qui voit dans le concept du nombre une objectivité à appréhender par la conscience[2], Husserl n'accentue que son aspect mental. Le nombre est un concept qui généralise une expérience psychique dont la structure ressemblerait à la chaîne des singularités (plus précisément, cette chaîne est l'écoulement du temps interne de la conscience où tout acte est instant). Outre les traités des mathématiciens contemporains, Husserl étudie de près les idées des logiciens et psychologues concernant le nombre. Parmi eux, citons seulement Julius Bergmann[3] et Wilhem Wundt. Le livre de Wundt[4] devient l'objet privilégié de sa critique, révélant moins un désaccord fondamental entre leurs approches – les deux auteurs s'intéressent aux invariants psychologiques de la pensée – que des différences méthodologiques précises, pour ne pas dire la querelle entre les écoles germaniques regrettée amèrement par Brentano.

Très brièvement, Wundt définit le nombre comme

> <…> la forme la plus abstraite où s'exprime la loi de la pensée discursive selon laquelle chaque pensée composée consiste en des actes de pensée singuliers[5] ;

plus loin il ajoute que

[1] Hua XII, p. 87.

[2] Cf. Pietersma, 1967, pp. 306-307.

[3] Bergmann, 1895.

[4] Cf. Wundt, 1880 et 1883.

[5] Wundt, 1880, p. 468.

> la fonction de dénombrer consiste toujours, à quoi que ce soit qu'elle se rapporte, en une liaison entre des actes de pensée singuliers et des unités rassemblées <…> Elle se forme à partir de la liaison des actes de pensée qui se suivent les uns les autres quand on fait totalement abstraction du contenu de ces actes[1].

Pour Husserl cette définition ne clarifie pas vraiment la situation mais s'apparente plutôt à un pléonasme. Que le nombre représente un certain composé ou bien qu'il le signifie, ce sont là deux façons de répéter la même chose ; si le nombre est un acte de pensée résultant de l'abstraction des éléments singuliers, alors on ne voit pas la différence entre le nombre et l'acte de pensée, autrement dit entre le concept et l'événement psychique. Il y a là une erreur. En réalité nous recourons au nombre quand nous avons besoin d'organiser une quantité d'informations psychiques dans une structure mentale qui soit formalisée, donc compréhensible aux autres. Les nombres peuvent exister seuls, sans « les faits élémentaires de notre vie »[2], rappelle Husserl, rejoignant Kronecker et Peano. Quant à la vie, le dénombrement des choses s'explique par la nécessité de convertir notre expérience psychique en abstractions et de les transmettre à l'avenir[3].

Une telle conversion signifie une chose simple : la conscience doit actualiser les données intuitives, leur donner une expression symbolique. Par exemple, quand Mozart possède dans son intuition une collection de sons, il lui faut une abstraction composée de signes exprimant ce contenu intuitif pour que ces derniers prennent la forme d'un adagio ou d'une sonate et pour que son ouvre soit lisible et audible. Remarquons au passage que l'adagio et la sonate sont des genres musicaux lents, avec d'habitude un seul thème subordonné et où chaque phrase est mesurée de telle façon que le temps lui-même devient l'aspect fondamental de la composition. En 1893 Husserl notera qu'une mélodie n'est point un amas d'intuitions, de séquences entendues, etc., mais une unité de contenu articulé dans l'acte de pensée, dans un mouvement de pensée où le contenu change chaque instant[4].

C'est précisément cela que Husserl entend, la représentation d'une collection, de l'unité mentale :

---

[1] Wundt, 1880, pp. 469-471.
[2] Hua XII, p. 89.

[3] Dans *L'origine de la géométrie* (1936) Husserl examine cet avenir qui est en effet *toujours-présent*. Il s'agit d'une idéalité dans laquelle le temps est l'acte de pensée-même. Elle apparaît chaque fois que notre esprit l'évoque ; en apparaissant chaque fois, elle reste toujours-présente phénoménologiquement. C'est un avenir infini qui se réalise dans le présent mental et donne à voir les abstractions les plus fondamentales.

[4] Hua XXII, p. 269.

> l'essentiel est à juste titre que les éléments qui se correspondent soient joints dans notre pensée, qu'ils soient ainsi collectionnés[1].

Rien à part la conscience ne peut collectionner ces éléments dans une série (*Reihe*) dont la représentation est suffisante pour voir l'unité. La *série*, l'un des concepts capitaux des mathématiques du XIXème siècle qui n'a pas manqué de retenir l'attention du jeune philosophe[2], revêt ici un sens métaphysique. Le concept de la série est ce que l'on ajoute ou surimpose aux éléments. La série ne fait pas partie de leur contenu mais résulte d'une abstraction ; elle est la forme de la représentation ou, si l'on veut, notre façon de voir les éléments mis en ordre. Selon Wundt, qui exprime un point de vue proche de Husserl[3], la série représente le contenu du temps comme changement ou flux des instants[4]. Le temps concret est une séquence des représentations qui composent notre vie psychique.

Quoi qu'il en soit, le sujet de la connaissance demeure psychologique. Il collectionne les données et les arrange selon les schèmes de sa pensée. L'arithmétique est ainsi une science derrière laquelle se cachent les principes psychiques qui établissent ses lois ; autrement dit, ces principes qui se décèlent sous la forme de l'arithmétique sont les mêmes que ceux de la science. C'est là où commence le désaccord entre Husserl et Frege. Pour ce dernier, l'arithmétique et la psychologie doivent être séparées de manière radicale :

> la psychologie ne doit pas s'imaginer, cite Husserl, qu'elle peut apporter quelque contribution que ce soit à la fondation d'une science comme l'arithmétique[5].

En guise de cette fondation Frege ne voit qu'une suite de définitions formelles d'où puissent découler toutes les vérités et tous les théorèmes de cette science. Ce point de vue est étranger à Husserl car il trouve inutile d'essayer de définir les concepts élémentaires d'une science de façon « purement logistique ». Aucune définition ne sera jamais parfaite ni aussi exacte qu'on le souhaiterait ; partant, toute définition garde en elle les traces d'un fonctionnement psychique qui en effet crée le concept. La conceptualisation n'est pas le but,

---

[1] Hua XII, p. 109.

[2] La série est une généralisation de la notion de somme pour une succession infinie de termes. L'étude des séries consiste ainsi à évaluer la somme d'un nombre fini *n* de termes successifs, puis, par un calcul de limite, à identifier le comportement de cette somme lorsque *n* devient indéfiniment grand. L'exemple husserlien est le suivant : « 1 + 1 + 1 + … tel est le contenu d'une série au sens large » ; cf. Hua XXI, p. 159.

[3] L'intéressant article d'Edward Titchener (1921) compare deux approches parmi lesquelles Husserl cherchait son propre point d'appui.

[4] Wundt, 1906, p. 474.

[5] Hua XII, p. 118.

comme le pense Frege, mais le moyen par lequel nous formalisons une certaine expérience psychique. Husserl dénonce comme chimérique le projet frégéen de vouloir saisir les objets idéaux en tant que tels, dans leur pureté ontologique. Pour Frege, résume la *Philosophie de l'arithmétique*, la numération est un processus objectif dont la description adéquate – ou l'analyse conceptuelle – peut être faite seulement par des définitions *a priori*. Cela veut dire que nous devons avoir une classe d'objets, par exemple, des multiplicités, avec une ou des propriétés bien définies, ce qui permet de voir ses éléments comme composants de cette multiplicité. Selon ce principe, toutes les multiplicités doivent avoir les mêmes caractéristiques, ou composer le contenu d'un même concept.

La caractéristique la plus importante de la théorie frégéenne, remarque Husserl, est la notion d'égalité numérique :

> le concept F est dit numériquement égal au concept G s'il est possible d'établir une correspondance biunivoque entre les objets qui se rangent sous l'un et l'autre de ces concepts[1].

L'intention de Frege, répétons-le, consiste à saisir le nombre comme objet arithmétique, comme son essence idéale, et non pas simplement à montrer que les nombres sont des concepts. Une telle conceptualisation du nombre doit aboutir à la vision d'essence, pour employer l'expression husserlienne. Dans ce cas, la notion d'égalité entre les nombres remplit une fonction identificatrice : le nombre est un objet dont la propriété majeure consiste en « être égal à… ». La citation ci-dessus renvoie au § 70 des *Grundlagen der Arithmetik* où Frege essaie d'expliquer son idée de la correspondance biunivoque et, dans le paragraphe précédent, il dit que le nombre qui appartient au concept F est l'extension de ce concept : 'équinumérique au concept F'. Husserl poursuit sa lecture en attirant notre attention au § 72 :

> '*n* est un nombre cardinal' est synonyme de l'expression 'il y a un concept tel que *n* est le nombre qui lui appartient'[2].

Ainsi l'identification d'un nombre se fait par l'extension (*Erweiterung*) signifiant la structure logique de l'arithmétique ; notamment, une classe d'objets peut être définie par un de ces objets[3]. Cela sonne comme du Cantor et semble à Husserl bien superflu :

---

[1] Hua XII, p. 121.

[2] Hua XII, p. 122.

[3] En ce qui concerne la notation, souligne Stefania Centrone, le processus de l'abstraction amène non au nombre cardinal (*Anzahl*) mais au nombre spécifique (*benannte Zahl*) qui désigne « un certain nombres d'objets », une

> Je ne peux comprendre comment cette méthode contribue à enrichir la logique. Ses résultats sont tels que nous ne pouvons que nous étonner que quelqu'un ait pu les tenir pour vrais <…> En effet, ce que cette méthode permet de définir, ce ne sont pas les contenus des concepts de direction, de forme, de numération, mais leurs *extensions* <…> le concept d'une numération est la totalité des concepts numériquement égaux à F, donc une totalité de multiplicités « équivalentes » infiniment nombreuses[1].

Cette incompréhension s'explique non seulement par l'abîme entre les points de vue des auteurs, mais aussi par leurs buts. Si Frege cherche à établir une nouvelle arithmétique ou même un nouveau moyen de la penser, en le purgeant de tout le subjectif, Husserl quant à lui étudie le mécanisme psychique nous permettant de construire l'arithmétique de telle ou telle façon. Frege fait du nombre l'objet indépendant de la pensée, Husserl en fait l'objet de la pensée. Le conflit réside donc non pas tant dans la science elle-même que dans leur perception de ses matières. Et pour le résoudre, il faut répondre à la question suivante :

> de quelle façon les représentations de l'égalité et de la différence participent-elles à la construction des concepts d'unité et de nombres, et dans quelle mesure interviennent-elles explicitement dans le contenu de ces concepts ?[2]

Or, dans quelle mesure les représentations et définitions montrent-elles le contenu de leurs objets ? Ni Frege ni Leibniz, pas plus que d'autres auteurs (Jevons, Delbœuf, Kroman)[3],

---

quantité d'objets appartenant à la même sorte. Dans le cas de l'*Anzahl* et de la *benannte Zahl*, l'abstraction est une spécification des qualités. Cf. Centrone, 2010, p. 87. De même Willard, 1974, pp. 97-109 ; Grote, 1983 ; Donaldson, 2016.

[1] Hua XII, p. 122.
[2] Hua XII, p. 139.

[3] William S. Jevons (1835-1882), économiste et logicien britannique. En 1863, il publie *Pure Logic, or the Logic of Quality apart from Quantity*, basé sur la logique de Boole à laquelle il retire ce qu'il considérait comme un faux habillage mathématique. Dans les années qui suivent, il s'attache à la construction d'une machine logique appelée *Logic Piano* qu'il achève en 1869 et présente devant la *Royal Society* en 1870. Cette machine, considérée comme le « grand et universel principe de tout raisonnement », fait écho à la machine logique (*Ars Generalis Ultima*) de Raymond Lulle qui pouvait démontrer par elle-même la vérité ou la fausseté d'un postulat. Comme dans les équations d'algèbre, Jevons propose de substituer à un énoncé un élément doté des mêmes propriétés : « Whatever is true of a thing is true of its like ». Plus tard il publie deux traités *Elementary Lessons on Logic* (1870) et *Principles of Science* (1874) qui sont le sujet de la critique husserlienne. Pour plus d'informations, voir Halsted, 1878.

Joseph R.L. Delbœuf (1831-1896), philosophe et psychologue belge spécialement connu pour sa théorie de l'hypnose. Les travaux de Delbœuf, grand adversaire de Gustav Fechner, ont été connus de ses collègues (Brentano, Stumpf et James) ; parmi ses nombreux ouvrages il y a *La psychologie comme science naturelle, son présent et son avenir* (1876) et *Logique algorithmique. Essai sur un système de signes appliqué à la logique* (1877) auquel se réfère Husserl ; cf. Hua XII, p. 148. Pour l'esquisse de ses idées, voir Nicolas, Murray, Farahmand, 1997.

Kristian F.V. Kroman (1846-1825), philosophe danois, professeur de philosophie à l'Université de Copenhague. Dans sa thèse *Den exakte Videnskabs Indlæg i Problemet om Sjælens Existens. En kritisk Undersøgelse* (*Les observations scientifiques exactes de l'existence de l'âme. Une étude critique*, 1877) Kroman

cités dans la *Philosophie de l'arithmétique*, ne proposent de solution. Leibniz, dit Husserl, considère le nombre comme une figure incorporelle ou symbolique créée par la réunion de choses quelconques[1]. Jevons n'y ajoute rien de nouveau : « dans l'arithmétique et dans l'algèbre nous sommes préoccupés seulement par le savoir symbolique… »[2] ; le nombre est un autre nom ou la forme vide de la différence[3] ; pour Delbœuf c'est « une expression scientifique de l'idée sensible de pluralité »[4].

La solution du problème est sans doute à chercher dans une synthèse des méthodes brentanienne et cantorienne. La représentation est déjà un résultat conceptuel :

> les nombres se forment par abstraction à partir des multiplicités (*Mengen*) dont les membres sont représentés, sous un rapport quelconque, en tant qu'égaux entre eux[5].

Notamment, l'énoncé « voici deux pommes » ne signifie pas que ces deux pommes sont identiques, mais simplement qu'une pomme et une autre appartiennent au même ensemble. Dans ce cas, l'égalité (*Gleichheit*) sert à signifier une égalité représentationnelle qui n'est possible que dans l'ensemble des objets du même contenu. Un tel ensemble représente un contenu abstrait, ensembliste, celui qui remplit notre fonctionnement psychologique. Il s'ensuit que les nombres sont des outils de la pensée aidant à exprimer dans le langage symbolique une expérience individuelle avec le monde. Celui-ci s'avère l'origine de toutes les abstractions obtenues par la conceptualisation des données psychiques et empiriques ;

> < …> les enfants aussi apprennent à dénombrer avec des choses similaires et même particulièrement physiques comme des billets, des jetons, etc.[6]

---

s'oppose lui aussi à Fechner en soulignant que la psychologie est incapable de donner une véritable solution au problème de la relation entre le corps et l'âme. Husserl étudie son travail intitulé *Vor Naturkjendelse. Bidrag til en Mathematikens og Fysikens Theori* (*Unsere Naturerkenntnis. Beiträge zu einer Theorie der Mathematik und Physik*, 1883). Traduit en allemand par R. von Fischer-Benzon, cet ouvrage a reçu moult éloges à sa sortie grâce notamment à son style lucide. Kroman défend l'idée que nos images spatiales sont un élément constitutif des sciences exactes, y compris la logique, ce qui rappelle la thèse de Lange selon laquelle l'espace se trouve à l'origine de toute la pensée *a priori*. Cf. Lange, 1877, p. 148 et passim. De même Piana, 1999.

[1] Cf. *Dissertatio de arte combinatorial cum appendice* (1666) ; Leibniz, 1840, p. 16.

[2] Jevons, 1888, p. 58.

[3] Hua XII, p. 141. Cf. Jevons, 1883, p. 156.

[4] Delbœuf, 1877, p. 33.
[5] Hua XII, p. 144.
[6] Hua XII, p. 146.

Dénombrer – affecter les symboles aux choses –, est une activité qui permet d'organiser la variabilité infinie des objets selon nos capacités cognitives. En effet, il s'agit de la création de classes abstraites avec lesquelles nous commençons à jouer dans l'enfance et que nous ne cessons d'utiliser qu'à notre mort. Husserl suggère que l'acte de dénombrer les objets est semblable à l'acte sémiotique de donner un nom à la chose. Dans les deux cas, nous créons une certaine structure de sens qui est la seule à travers laquelle nous percevons l'objet. La chose dénombrée ou nommée devient idéale car elle commence à exister dans la conscience faisant partie du monde des idées. Etant désignée, la même pomme passe de fruit avec certaines caractéristiques biologiques à une chose idéale existant dans la conscience sous la forme de notre perception psychologique de celle-ci. Le rapport de cette idéalité avec la pomme réelle n'est jamais direct, comme cela apparaît selon la structure du signe, mais justement représentationnel. C'est-à-dire que notre perception de l'idéalité n'équivaut pas à son existence dans la conscience ; tout ce que nous avons, c'est un dessin psychologique de l'objet idéal.

Ce dessin, Kroman le considère comme l'idéalité-même, ce qui provoque une salve de critiques de la part de Husserl. Son point de vue, selon lequel

> il n'y a certainement pas de ligne tout à fait droite, de cercle parfait, etc., de même il n'y a pas non plus d'unités parfaitement similaires ni de grandeur parfaitement égale [dont] nous ne pourrons jamais faire l'expérience [1],

est profondément erroné. Non seulement le chercheur qui nie l'existence des idéalités se trompe, mais il est incapable de construire une théorie de la connaissance car il ne sait voir ces choses au-delà de leur application (*Anwendung*) géométrique ou physique[2]. Pour lui, comme pour Mill, l'arithmétique s'appuie sur des approximations que l'on corrige chaque fois selon le contexte. Bref, voilà une science *a priori* qui s'avère dépendante de l'expérience mondaine. Absurde !

Toute théorie de la connaissance ne doit par définition dépendre d'aucune application ni d'aucune expérience, de surcroît s'il s'agit d'une science pure, transcendantale. Même la théorie psychologique, voire brentanienne, possède une matrice de concepts idéaux dont le contenu ne change pas d'un cas à un autre mais permet au contraire d'appliquer ces concepts à des situations différentes. La logique de la théorie de la connaissance est telle qu'elle s'oriente vers l'absolu, peu importe qu'il existe ou non ; la théorie doit inclure les données

[1] Kroman, 1883, p. 105.
[2] Hua XII, p. 150.

autant qu'elle le peut et les surpasser en visant une objectivité générale. Une philosophie de l'arithmétique n'égale pas l'arithmétique dans l'art de manier les nombres – science nécessaire pour la vie quotidienne ; elle étudie l'arithmétique en tant qu'une forme de la pensée et en tant qu'un moyen, autre que le langage naturel, de produire le sens.

II.3. LES NOMBRES ET LES MOTS

L'idée conductrice des réflexions husserliennes peut être formulée ainsi : l'énoncé (*Aussage*) arithmétique n'est pas la même chose que les énoncés linguistiques, le nombre n'est jamais un prédicat. D'où la réfutation des points de vue qui s'y opposent ou admettent le contraire. Le premier d'entre eux est James Stuart Mill. Pour lui, « les nombres sont au sens le plus strict des noms d'objets »[1]. Cependant, l'analyse de cet auteur est plus fine. Mill appelle les nombres « la classe des mots » (*the class of words*) qui servent à distinguer les sensations marquées par les mots : un, deux, etc.[2] ; ils sont des méta-signes fixant une suite de certains états. C'est pourquoi les nombres ne sont pas en réalité les noms des objets mais de certains procédés, tels que l'addition, la multiplication, le coup de boule de billard, la lecture, etc.[3] On peut donner à tout processus un nombre sans même saisir le contenu de ce processus. Le plus important est que le signe numérique fixe une identité formelle à son objet et que tous ces objets apparaissent à la manière d'une succession, ce qui définit la pensée arithmétique en tant que telle. Grâce à cela, dit Mill, le nombre nie l'infinité[4] qui s'avère un nom abstrait sans aucun sens. L'infini est dans ce cas un concept vide, semblable au « on » en français qui signifie non pas le sujet mais une fausse prédication. Le second opposant est Sigwart ; d'après

---

[1] Hua XII, p. 161.

[Die Zahlen sind im strengsten Sinne Namen von Objekten]

Dans le livre *Analysis of the Phenomena of the Human Mind* (1829), cité par Husserl, nous n'avons pas trouvé de phrase équivalente. En revanche, Mill postule que « le "nombre" est un nom général pour chaque nom et pour tous les autres » ; Mill, 1829, p. 4.

[2] Mill, 1829, pp. 41-42.

[<...> when we come to trace the ideas, which the class of words, called numbers, are employed to mark, what distinction of sensation it is which is marked by the words, one, and two]

[3] Mill, 1829, p. 79.

[4] Mill, 1829, p. 96.

Husserl, il considère « 2 », « 3 », « 4 », etc. comme les prédicats des choses désignées par de tels énoncés[1]. Mais la théorie de Sigwart ne s'arrête pas ici ;

> le nombre, – dit il –, a son origine dans des processus mentaux où les mêmes contenus sont distingués dans l'espace ou dans le temps ; la répétition différenciable de la même intuition entre dans la conscience en tant que telle et chaque étape de la répétition se trouve retenue dans la mémoire et comprise dans une nouvelle unité des séries précédentes[2].

Concrètement cette définition laborieuse veut dire qu'afin d'avoir l'idée (le concept) de « 3 », il ne suffit pas de voir, par exemple, trois arbres ; il faut déjà avoir l'idée de « 1 » et « 2 ».

D'autres, comme Johann Herbart et Wilhelm Schuppe[3], adoptent une position selon laquelle le nombre désigne un contenu dénombré[4] ; en dénombrant les choses, nous distinguons la quantité d'objets variables. Ce faisant, nous créons en même temps l'unité qui « est ainsi définie comme le signe <…> par lequel chaque chose est "reproduite" (*abgebildet*) quand on la dénombre »[5]. L'idée de cette unité veut dire à la fois trois choses : le *tout* (*Ganzes*), la totalité (*Ganzheit*) ou l'unificité (*Geeinigtheit*)[6], mais tous ces sous-concepts ne sont que le résultat de la même opération psychique, c'est-à-dire la « partie collective » (*kollektiver Teil*). L'unité est donc un objet incluant en elle-même une idée arithmétique et un certain état psychique de la conscience qui nous permet justement de percevoir cette unité comme abstraction. Cependant, elle garde toujours sa nature numéraire, ce qui est montré par Herbart employant « l'unité » pour désigner *un*. Il pense, remarque Husserl, qu'il existe une contradiction dans le concept d'une chose à qualités multiples. Pour répondre à la question : « qu'est-ce qu'une chose ? » il faut énumérer ses propriétés (*Eigenschaften*), donc créer un collectivum[7].

---

[1] Sigwart, 1873, pp. 168-69.
[2] Sigwart, 1873, p. 36.

[3] Sur lui et Husserl cf. plus loin.

[4] Herbart, 1824 ; Schuppe, 1878.

[5] Hua XII, p. 154.

[6] Il s'agit d'un néologisme formé à partir du participe passé *geeinigt* du verbe *einigen* (« unifier ») et du suffixe *heit*.

[7] Hua XII, p. 158.

Précisément, cette question – *Was ist das Ding?* –, Herbart la pose au § 97 de son *Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie* en disant que son sens nous reste inconnu[1] ;

Premièrement, notre perception des propriétés d'une chose est relative et contextuelle, et ensuite nulle chose n'existe sans elles. Une chose colorée ne peut pas être vue (perçue) sans la lumière, mais la lumière à son tour n'existe pas sans l'espace. La chose qu'on voit se donne à percevoir avec la lumière et l'espace qui font donc partie d'elle.

Deuxièmement, « la majorité des propriétés ne s'accorde absolument pas avec l'unité des objets »[2]. Alors, « qu'est-ce que cette chose ? », demande Herbart, avant de donner la réponse suivante : c'est une somme de signes distinctifs (*Kennzeichen*) : *a, b, c, d,* etc.[3] La chose est un propriétaire (*Besitzer*) des signes par lesquels seuls nous la connaissons.

Husserl rejette ce point de vue qui trahit selon lui une confusion conceptuelle. Le mot *Kollectivum* « signifie au sens large la même chose que quantité ; au sens étroit, *Kollectivum* veut dire une quantité de choses séparées, d'individus »[4]. Quant à l'énumération des propriétés, elle nous propose une quantité au sens large, la seule considérée par Herbart. Quand nous disons : la pomme est verte, ronde, délicieuse, etc., il s'agit de quelques caractéristiques de l'objet qui ne le remplacent pas en tant qu'objet.

Une autre faute de Herbart consiste en sa réticence à regarder une chose dans son unité (*Einheit*). Il suffit, dit-il, de considérer la chose comme un agrégat de propriétés pour répondre à la question « qu'est-ce qu'une chose ? ». Mais, explique Husserl, un tel agrégat ne nous laisse pas voir *une* chose existant dans le monde. Bien au contraire, cette question simple appelle une réponse simple ; mais Herbart n'en apporte aucune parce qu'il ne voit pas dans une chose son existence propre, c'est-à-dire différente de ses caractéristiques. On entend ici une fois encore en sourdine la leçon de Cantor selon laquelle « le tout et la partie sont sans aucun doute des termes corrélatifs »[5], mais le tout n'est pas identique au nombre de ses parties. De plus, Herbart se méprend sur le sens des mots ; pour lui, l'« unité » et la « simplicité » (*Einfachheit*) sont synonymes alors qu'elles signifient des natures d'objets tout à fait distinctes. L'« unité » veut dire que la chose est composée de certains éléments, alors que la « simplicité » renvoie à un élément particulier, à quelque chose de fondamental, primaire.

---

[1] Herbart, 1813, p. 87. (Husserl indique par erreur §118)

[2] Herbart, 1813, p. 88.
[3] *Ibid*.

[4] Hua XII, p. 158.
[5] Hua XII, p. 159.

Ces deux concepts montrent deux manières de penser le nombre. Dans le premier cas nous pensons un certain *tout* (exprimable aussi numériquement) unifiant des particularités et constituant par là son sens, qui consiste en ce que nous percevons l'unité comme objet mental produit (*gebildet*) à partir des nos perceptions précédentes. En disant que 7 est un tout de sept 1 ou de 5 + 2 ou de 6 + 1, etc. nous savons déjà que tous ces composants entrent dans « 7 ». Cependant, en tant qu'unité 7 est non seulement 1 + 1 + 1 + 1 + 1 + 1 + 1 ou 5 + 2 mais il inclut en soi l'acte psychique de cette unification ou mieux : de l'abstraction. Dans le second cas, où la conscience se heurte à une chose simple, l'acte de perception se transforme lui-même en objet mental. Ainsi se différencient l'unité et la simplicité que Herbart fusionne dans une vague argumentation. En pensant l'unité, le tout, le sujet pense, souvent de façon implicite, le processus de sa perception ; en percevant quelque chose de simple, le sujet perçoit sa propre pensée. Bref, le nombre est une forme de la perception qui « doit sa formation à un certain processus psychique qui s'attache aux objets dénombrés et qui est en ce sens "maintenu" par eux »[1].

Pour plus de clarté, Husserl ajoute qu'en parlant du nombre, il faut toujours tenir compte d'une perception psychologique qui n'apporte pas de concepts mais donne des idées générales à partir de l'expérience mentale. C'est pourquoi Frege se trompe quand il conceptualise le nombre au lieu de le voir comme *Inbegriff*[2]. Son exemple des expressions décousues – « dix homme » (*zehn Mann*), « quatre mark » (*vier Mark*)[3] –, ne supporte guère que le nombre se trouve attribué (*beigelegt wird*) au concept. Par l'emploi du singulier, Frege dissocie l'objet et le nombre en montrant que ce dernier s'applique à des notions abstraites : *homme*, *mark*. A ce propos, la langue française en donne un meilleur exemple : l'énoncé « cela coûte cent francs » ne signifie pas une quantité de billets et de pièces mais une totalité qui engloutit entièrement son objet ; « cent francs » est (ou plutôt a été) un concept de la quotidienneté. Néanmoins, ce jeu linguistique ne convainc guère Husserl. Au lieu d'y voir les mots *Mann*, *Mark*, etc. comme des abstractions, il n'y trouve que des concepts généraux où tout nombre, même ainsi appliqué, ne colle pas au concept. Sa lecture de ce passage des *Grundlagen* se résume en ce que « dix » est un mot qui implique dix personnes, dix êtres humains où chacun existe indépendamment. Frege reproche à la langue naturelle de nous leurrer dans la construction des concepts, le pluriel obscurcissant notre vision du nombre ; Husserl trouve cette idée ridicule. Dans la phrase « quatre nobles coursiers », « quatre » et

[1] Hua XII, p. 163.
[2] Hua XII, p. 166.
[3] Frege, *Die Grundlagen der Arithmetik*, § 52.

« noble » doivent être vus « comme des remarques distinctives de même degré »[1]. Bref, Frege n'offre qu'une pseudo-abstraction de pluralité sous un nom générique, en oubliant d'ailleurs que le pluriel est lui-même une abstraction grammaticale que bien des langues (le japonais, par exemple) ne connaissent pas.

Le vrai arithméticien travaille tout autrement. Il ne pense jamais au moyen de concepts de nombres, qui n'ont pour lui aucun sens, mais au moyen de signes numériques portant une information concrète. C'est pourquoi

> 5 ne signifie point le concept (l'*abstractum*) cinq, mais 5 est un nom général et un signe de calcul pour n'importe quelle multiplicité…[2]

Notons au passage que Husserl, lecteur attentif d'Hermann Helmholtz[3], se rallie ici à sa conception sémiotique ; pour ce dernier, la fonction des signes ne consiste pas à fixer le souvenir de certaines suites, mais à indiquer la position des éléments de n'importe quelle suite successive. L'usage des signes implique l'usage des nombres ordinaux au sens propre du mot.

Le logicisme frégéen s'avère moins utile, pour ne pas dire inapproprié, si l'on traite de ce problème selon la logique mathématique[4]. Cela veut dire que toute somme, désignée par un nombre, est une collection d'unités qui présente partout un cas singulier de sommation d'éléments numériques. Autrement dit, une somme se constitue par une opération psychique ; la somme n'est pas un concept *a priori*. Pour le logicien, c'est l'inverse : l'idée de la somme précède son résultat, la somme existe en tant que produit idéal avant qu'elle ne soit obtenue. Il est donc nécessaire de bien séparer ces deux approches. Les sommes logique et mathématique se rapportent l'une à l'autre comme l'espace de la mécanique classique à l'espace-temps de la relativité générale : le premier est donné 'avant' tout résultat et tout objet quelconque, alors que le second est généré par la force de gravité.

---

[1] Hua XII, p. 167.

[2] Hua XII, pp. 181-182.

[3] Voir en particulier son article *Zählen und Messen erkenntnistheoretisch betrachtet* (Helmholtz, 1887).

[4] La critique puissante du logicisme est menée à l'époque par Poincaré qui considère avec Kant le savoir mathématique comme purement synthétique. La logique quant à elle est une immense tautologie ; loin d'éclaircir les problèmes, elle se surimpose à eux en obscurcissant ce qui peut être résolu par le raisonnement mathématique-même. Les nouveaux axiomes n'ajoutent rien de plus, le réductionnisme logique ne dévoile que des égarements conceptuels (telle est la distinction entre les définitions implicites que l'on trouve chez Hilbert et celles explicites de Frege, Dedekind et Russell ; selon Poincaré, cette distinction n'a aucun sens. En revanche, il évoque l'induction, la raison mathématique par excellence : si l'on peut démontrer qu'*o* a une propriété *P* et si l'on peut de même démontrer que pour tous nombres *n*, si *n* a *P*, alors *n*+1 a *P* aussi. D'où on peut conclure que tous les nombres possèdent la propriété *P*). Cf. Poincaré, 1902, p. 19 et passim. Warren Goldfarb note qu'aux yeux de Poincaré, les logicistes n'éliminent pas du tout le besoin de l'intuition qui demeure au sein de la pensé pure. Ils ne font que changer les titres : « la mathématique » devient « la logique » ; cf. Goldfarb, 1988, p. 63.

L'arithmétique est un exercice pratique. Ses opérations de base, de nature psychique, sont les seuls moyens d'obtenir tel ou tel résultat ; rien ne peut le précéder et aucune logique ne peut le prévoir avec certitude. L'idéalité de l'objet arithmétique ne découle pas d'une condition logique, d'un axiome ni de l'essence même de cette science ; cette idéalité consiste en ce que cet objet, étant le contenu de l'acte psychique, n'est pas modifiable. Il en va de l'acte-même. Un tel acte est une opération située dans la tête réactualisant chaque fois une des opérations arithmétiques (addition, soustraction...). Et celles-ci ne sont rien d'autre que les formes symboliques par lesquelles l'intellect humain s'adapte à la diversité des choses.

II.4. LES DIFFICULTES D'ORDRE SYMBOLIQUE

Elles viennent de Brentano, qui distingue avec une clarté scolastique deux types de représentation : propre et impropre ou symbolique. Husserl reconnaît que c'est grâce à cela qu'il a finalement saisi toute l'importance de la seconde représentation dans la vie psychique de l'individu[1]. La représentation symbolique, faite de signes, montre le contenu auquel nous n'avons pas d'accès immédiat. Brentano en donne quelques exemples : la lumière, le son, la chaleur, les positions spatiales, la gravité, se donnent à nous comme phénomènes d'une réalité qui se cache derrière eux, ils présentent directement des contenus pourtant insaisissables. Pour nous, les êtres humains, ils jouent le rôle de signes grâce auxquels nous admettons l'existence d'une cause conditionnant les sensations de lumière, chaleur, gravité, etc. Mais : « la vérité du phénomène physique, comme on le croit, est une vérité purement relative »[2]. Il n'en va pas de même pour les phénomènes de la perception interne, qui sont véritables en soi et ne connaissent pas cet abîme entre apparence et réalité. D'où vient d'ailleurs cette supériorité de la psychologie sur d'autres sciences. C'est elle qui étudie ces phénomènes en soi, ces réalités ultimes en ouvrant à la conscience le royaume des choses mentales, évasives et pourtant belles[3]. La vie interne, l'imagination, dont les lois sont scellées et qui apparaissent dans la réalité sous des formes figuratives, deviennent grâce à la psychologie plus transparentes. Il y a

[1] Hua XII, p. 193

[2] Brentano, 1874, p. 24.
[3] Brentano, 1874, p. 25.

bien sûr une liaison entre ces apparences et les lois qui dirigent notre psychique, mais cette liaison s'établit elle-même par une introspection.

Kant montre les principes *a priori* à travers lesquels seuls on peut connaître la véritable nature des choses. Ces principes sont ajustés à cette nature ; pour Brentano, la connaissance profonde des objets, des événements, du monde extérieur commence par l'analyse de la mécanique psychologique qui détermine – voire constitue – les conditions de cette connaissance. L'être humain est inexorablement attelé à ses modes de percevoir, de penser et d'imaginer, donc tout ce qu'il a comme contenu psychique ne se transforme pour lui en vérité qu'après la prise de connaissance de sa position actuelle. Comme chez Kant, le sujet de Brentano, pour se connaître lui-même, doit avant tout maîtriser ses modalités épistémologiques au sens général du terme.

Husserl ne met pas à l'épreuve ces préceptes, il les suit. Selon son interprétation, quand nous voyons une maison à deux étages, avec tel nombre des fenêtres, etc. nous *voyons* cette maison directement ; l'objet se donne à nous en tant que tel. Mais si nous recevons une carte postale avec une image de la même maison, la perception sera tout à fait différente. Sur la carte nous ne voyons pas la maison mais l'imaginons, l'évoquons dans notre mémoire. Une telle donation indirecte constitue la perception symbolique de l'objet (*Zeichenvorstellung*)[1], elle sert de « substitut provisoire et durable » à quelque chose qui ne nous est pas accessible à ce moment.

La conclusion importante est la suivante : non seulement les objets de l'intuition ou de la mémoire peuvent se donner de cette manière mais aussi les objets abstraits. On compte parmi ceux-ci même la couleur créée par « des trillions de vibrations de l'éther »[2] ; la couleur est un signe naturel qui montre ce qui est caché, invisible pour l'œil humain. En tant que tel le rouge n'existe pas, c'est notre perception, c'est-à-dire son moyen d'être saisi psychiquement par la conscience, qui lui donne son existence. Il en va de même pour les figures géométriques : on admet que la nature ne connaît pas le triangle pythagoricien que nous apprenons à l'école. Il s'agit d'une idéalisation (d'une autre « carte postale ») permettant de manipuler plus facilement les données géométriques. Et c'est grâce à cette idéalisation que chacun comprend lorsqu'on parle du triangle des Bermudes, du triangle Paris, Nantes, Belfort, etc. Bien des choses que nous étudions dans le monde sont étudiées à travers des figures idéales par lesquelles nous élaborons un univers symbolique. Comme toute forme, qui

[1] Hua XII, p. 194.

[2] *Ibid*.

visualise et actualise un savoir, le symbole visualise une intuition. Mais à la différence des signes spéciaux, des indices, etc. le symbole donne à ce qu'il symbolise la forme de l'ensemble où les parties, les intuitions partielles, sont réunies et appréhendées intégralement. Là, « l'ensemble » acquiert un sens supplémentaire, celui d'un entier psychique, d'une vision subjective qui laisse le sujet faire une synthèse nécessaire pour qu'il puisse s'abstraire de la réalité immédiate. Cela explique pourquoi

> <…> souvent nous nous en tenons à des représentations symboliques même là où il serait encore possible de construire une représentation de multiplicité propre <…> Nous constatons d'un simple coup d'œil (*mit einem Blick*) le fait que cette intuition donnée *hic* et *nunc* est une quantité de choses du genre A, et notre intérêt s'en trouve déjà satisfait…[1]

Néanmoins, si le symbolique nous permet d'échapper au monde réel et sensible, alors comment le savoir exact est-il possible ? Ou bien, si toute connaissance valable se synthétise dans un entier symbolique, il faut néanmoins être capable de voir les choses singulières.

Il y a donc le *tout* et la *multiplicité*, et le nombre peut fonctionner dans ces deux registres avec le même succès. La chose peut être représentée autant comme une multiplicité que comme un tout. Husserl cherche la solution :

> Pour nous représenter des multiplicités d'une manière effective, nous avons besoin, d'après nos analyses précédentes, d'un acte psychique qui se représente chaque membre singulier de la multiplicité pour lui-même et ensemble avec tous les autres ; d'exactement autant d'actes psychiques qu'il y a là de contenus, unifiés par un acte psychique de second degré, et ce n'est que par rapport à ce type de liaison psychique des contenus appréhendés un à un que les noms de multiplicité, de quantité, d'ensemble, etc., acquièrent leur signification[2].

Or, le symbole est une étape de la construction du sens, de la véritable compréhension de la chose. L'appareil psychique évolue vers l'abstraction, et l'idée du nombre en donne une belle illustration : dans les temps immémoriaux, quand les hommes pliaient les doigts pour compter des objets simples, ils maniaient les nombres comme les objets-mêmes; pour eux, les ordinaux ne sont qu'un moyen mnémotechnique pour mémoriser une certaine quantité. Cependant le nombre se transforme en symbole dès qu'il signifie une multiplicité abstraite, arrachée à son contenu objectif. Dans la *Philosophie de l'arithmétique* l'affirmation que la

[1] Hua XII, p. 196.

[2] *Ibid*.

multiplicité abstraite résulte d'une symbolisation est répétée à plusieurs reprises[1]. Autre conclusion, que l'auteur n'énonce pas mais qui se dégage de son raisonnement : le symbolique est implicitement (ou naturellement) présent dans les objets idéaux.

Quelle est alors la source de cette symbolisation ? L'intuition. En elle le premier rassemblement (*Zusammenfassung*) des singularités quelconques devient possible voire indispensable. De ce côté il n'y a rien de mystique dans la synthèse intuitive qui nous conduit vers des exercices de plus en plus élevés, de plus en plus symboliques. A l'origine l'idée de la totalité (du tout, de la collection) réside dans la sensation d'une expérience généralisée : quand on serre la main à des gens, on acquiert l'expérience que les mains humaines sont tièdes, douces, etc. Ces sensations peuvent être facilement généralisées jusqu'à créer une « idée sensible » de la main. Cette idée, cette connaissance sensible de l'objet concret, n'appartient à l'intuition qu'après l'expérience, mais ce qui appartient à l'intuition depuis le début et qui ne sort jamais de son champ, c'est la faculté de créer une telle idée. Husserl explique cela ainsi :

> d'où savons-nous qu'une « collection totale » doit être cherchée ? Pour cela il ne faut rien de moins qu'avoir déjà accompli la subsomption de l'intuition sensible de multiplicité sous le concept de multiplicité[2].

Pour l'avoir, certaines activités psychiques, propres à ce concept, doivent entrer en jeu. D'abord, l'intuition se résume dans les premières totalités recueillant l'expérience sensible, elle ne fabrique pas les concepts mais sait leur correspondre ; puis l'appareil psychique enfante un concept capable d'aider à voir cette totalité de manière mentale. Etant mentalisé, ce qui faisait le contenu de l'intuition rejoint l'ordre symbolique dans lequel se déploient les idéalités.

Ne perdons pas de vue que la vision de l'intuition du jeune Husserl est largement kantienne : une relation immédiate aux choses basée sur des données sensibles. Il est possible de considérer des intuitions variables (du sauvage, du mathématicien, du musicien…) mais quoi qu'il en soit le savoir intuitif demeure passif. Chez Kant, rappelons-le, la raison seule

---

[1] Hua XII, pp. 196-198.

Claire Ortiz Hill remarque qu'à l'époque il n'est pas venu à Husserl d'idée pour unifier les mondes réels et symboliques mais « he believed they had to interrelate and form an intrinsic unity <...> He wanted to know how symbolic thinking was possible, how objective, mathematical, and logical relations constituted themselves in subjectivity, how insight into that was to be understood, and how the mathematical in itself, as given in the medium of the psychical, could be valid » ; Hill, Rosado Haddock, 2003, p. 128. De même Watson, 1980, pp. 182-183.

[2] Hua XII, p. 198.

(*Vernunft*) fait passer le système du savoir au niveau supérieur où dominent les concepts véhiculant un contenu mental sans aucun rapport avec la sensibilité. Ce qui intrigue dans la *Philosophie de l'arithmétique* concernant l'intuition, c'est le motif cantorien (lié d'ailleurs avec Kant) que l'intuition implique la possibilité de se dépasser elle-même. Nous avons vu que Cantor exploite cette possibilité jusqu'à montrer l'existence des nombres transfinis allant très au-delà du bon sens ordinaire. L'esprit du sujet empirique refuse d'accepter les infinis à puissance différente, y compris même l'esprit d'un professeur ordinaire, car il n'y a rien dans leur intuition qui indiquerait un phénomène si étrange. Philosophiquement parlant, Cantor s'est heurté à l'absence du sujet – dont il a semé lui-même le grain –, d'une conscience capable de penser des objets idéaux sans aucun travail préparatoire de l'intuition. De l'architecture de la raison laissée par Kant, et sur laquelle s'appuie toute l'épistémologie ultérieure, Cantor évince – si l'on préfère, *aufhebt* – le premier niveau malgré les nombreux renvois à l'intuition comme l'origine de la découverte mathématique. Mais, ce faisant, il reste sans le *cogito* adéquat, sans son sujet pur, transcendantal, qui pense – et pas seulement invente – la famille infinie des ensembles.

Pour l'instant, Husserl s'attaque à un problème plus restreint : afin d'utiliser le savoir que l'intuition nous donne, il est nécessaire d'avoir une conceptualisation de ce savoir. Par exemple, « nous devons déjà avoir connaissance du fait que l'intuition unitaire actuelle est une multiplicité… »[1] pour que le concept « multiplicité » (*Mengenbegriff*), le symbole qui représente cette idée, soit compréhensible dans son sens général. Autrement dit : nous passons de l'intuition à la raison mathématique par l'instrumentalisation de l'expérience qui n'a lieu qu'à travers des indices (*Anzeichen*) facilement accessibles. Entre eux se bâtissent des relations spécifiques remplissant justement notre expérience sensible ; nous lisons ces indices et nous les sentons comme si chaque fois nous sentions les choses-mêmes, et parfois ce se passe de façon inconsciente. C'est pourquoi le « témoignage de l'expérience » (*Zeugnis der Erfahrung*) possède une importance capitale. Il éclaire comment l'intuition fait son œuvre : n'importe quel pluriel, une variété (sous le nom de « rangée », « bande » ou « troupeau », etc.) acquiert dans l'intuition une structure quasi-qualitative dont les éléments viennent tantôt de la précédente expérience intentionnelle, tantôt des relations entre certaines expériences. Il arrive aussi que ces deux types se mettent en jeu. Bref, il s'agit précisément de l'expérience d'intuition décelant les procédés primaires qui sont effectués au niveau basique du psychique. L'un des procédés les plus essentiels consiste à recueillir des particularités expérimentées

[1] Hua XII, pp. 200-201.

dans l'ensemble qui ne présente pas seulement leur quantité mais plutôt une cohérence. La variété (*Vielfachheit*) est en effet une figure idéale dans laquelle le contenu de l'œuvre psychique est montré comme sur un écran. Cette figure ouvre chaque fois le champ visuel (*Gesichtsfelde*) du sujet pour qu'il puisse s'y retrouver en tant que sujet qui réfléchit sur ses données intrinsèques.

Pour obtenir les concepts cohérents du savoir d'intuition, il reste donc une solution sensée : ce savoir doit être configuré de telle sorte qu'il ait une visibilité mentale. Le symbole ou un autre « moment d'abstraction », comme le dit Husserl, est un outil pour le faire alors que la variété ou l'unité en est un produit. Là « le contenu particulier est suspendu (*hängt*) » – ne faut-il pas y voir le germe du futur ἐποχή ? – « pour ainsi dire à une chaîne qu'il tire derrière lui aussitôt qu'il vient à la conscience d'une manière particulière »[1]. Et cette suspension ne caractérise-t-elle pas la multiplicité mieux que d'autres concepts ? Pour faire la lumière sur cette question, Husserl s'adresse à la méthode kantienne des antinomies :

> *ou bien* la multiplicité donnée possède d'emblée non seulement un moment figural qui la désigne comme tout, mais aussi des divisions (*Gliederungen*) naturelles ou s'imposant dans les habitudes dominantes de la pensée <…> *ou bien* la multiplicité ne possède d'emblée aucune division ni aucun ordre clairs. Dans ce cas nous devons trouver une aide artificielle dans la construction arbitraire de groupes et dans la mise en ordre de ces groupes, tout en nous servant de signes de repère externes pour donner au processus une plus grande assurance…[2]

Le problème est toujours le même : si la multiplicité est un contenu interne configuré après une réflexion, alors tout est dans l'intuition ; il suffit d'actualiser son expérience pour former le produit abstrait. Ou bien, il s'agit du phénomène donné à voir par l'idéalisation non liée directement avec l'intuition et qui découle d'une connaissance conceptuelle accumulée.

Il semble que le philosophe de l'arithmétique prenne un troisième chemin :

> <…> nous pouvons, dit-il, former le concept de multiplicités partielles (*Teilmengen*) par rapport à une multiplicité intuitive (*anschauliche Menge*) présente. L'intuition en entier se fractionne (*gliedert sich*) en intuitions partielles, et à chacune d'entre elles revient un moment figural bien remarquable qui la caractérise comme étant une multiplicité[3].

Il s'ensuit que l'intuition peut être fragmentable et ses parties, intrinsèquement (ou inconsciemment) liées, apparaissent sous tel ou tel symbole, liées à nouveau par l'appareil psychique qui réactualise les fragments de l'intuition connues de cette expérience intrinsèque.

[1] Hua XII, p. 213.
[2] Hua XII, p. 215.
[3] Hua XII, p. 217.

Husserl l'appelle le « point d'appui à la symbolisation » (*Anhalt für die Symbolisierung*) ; cet appui (*Anhalt*) signifie les données sensibles acquérant des formes intuitives lorsqu'on commence à établir un lien entre elles, à les voir comme parties d'une unité.

Les multiplicités banales, qui composent la vie quotidienne, sont formées ainsi. Mais il existe d'autres espèces de multiplicité, celle des infinis ; elles ne se rencontrent jamais dans la vie mais montrent la capacité cognitive de l'esprit humain à se diriger vers les essences idéales. L'infini en est une ; comme symbole, il propose de percevoir ce qui, métaphysiquement parlant, n'est pas percevable (ou connaissable) si « percevable » veut dire la faculté d'une fixation psychique, de l'établissement d'une limite. L'infinité est la multiplicité des nombres de la série des nombres élargie symboliquement, c'est ce qu'on appelle le signifié de second degré, bref quelque chose d'idéalisé. Une précaution s'impose pourtant :

> Il est impossible de penser qu'un quelconque élargissement de notre faculté de connaissance puisse rendre cette faculté capable de se représenter effectivement ou même seulement d'épuiser successivement de telles multiplicités[1].

La chose idéale ne se donne pas comme n'importe quelle autre qui est sous nos yeux (arbre, pomme, table…) ; elle sert plutôt à remplacer cette dernière ou à « compenser » son absence. Dans ce cas – auquel s'intéresse maintenant Husserl –, l'idéalité signifie un manque, celui qui jette la lumière sur la faculté humaine de percevoir. D'où une des phrases les plus pertinentes de tout le livre : « Notre pouvoir d'idéalisation a lui-même ici une limite »[2].

L'objet idéalisé est le résultat d'une limitation, celle qui réside en nous-mêmes et se montre à travers des symboles. La limite représentée par les symboles s'avère aussi bien psychologique que logique. Il est impossible psychologiquement de saisir une série infinie en tant que telle, comme chose en soi ; c'est-à-dire d'amonceler chacun de ses éléments, non parce que l'esprit humain, l'« ordinateur biologique », n'est pas infini mais à cause du temps limité dans lequel notre esprit vit. L'infinité exige un temps psychique qui coulerait indéfiniment longtemps.

L'impossibilité logique consiste en ce que le concept de « série infinie » décrit l'objet d'un système logiquement construit où cet objet seul a un sens. Une telle description ne peut épuiser le contenu quasi-ontologique de cette série, décrire le tout car pour cela il faudrait

[1] Hua XII, p. 219.
[2] *Ibid*.

élargir notre système logique jusqu'à l'infini, ce qui contredirait la nature de tout système. Par conséquent, l'augmentation de la série infinie est une idéalisation par excellence :

> ce que la multiplicité qui s'étend constamment embrasse ou peut embrasser, et ce qu'elle n'embrasse pas, est déterminé *a priori* par des moments conceptuels bien tranchés[1].

Husserl renvoie à l'exemple suivant : la suite infinie des nombres dont la possibilité d'inclure toujours un élément supplémentaire est conceptuellement – voire logiquement – définie. Cette suite est un système doté d'un certain degré de liberté admettant des objets idéaux et le moyen de les construire. Un tel système n'est jamais chaotique. Son ouverture, donc sa capacité à admettre les idéalités de certaines espèces, dépend de son axiomatique ou de « la détermination conceptuelle » (*begriffliche Bestimmung*) Dans le cas de l'axiomatique simple, elle repose sur l'intuition :

> quand nous parlons de l'ensemble de tous les nombres naturels, nous nous représentons donc avant tout une multiplicité au sens habituel, notamment les nombres d'une amorce de la suite des nombres (symbolisée par la suite intuitive des signes ou de quelque chose de semblable) [2].

En se donnant, toute infinité passe par une forme accessible à l'expérience individuelle ; la suite des nombres naturels est saisie d'abord, par exemple, comme une multiplicité de pièces de monnaie dans ma poche où chaque pièce peut symboliser un nombre. Il suffit de faire abstraction de ce petit tas dans la poche et l'on arrive à voir l'infinité de la même monnaie mais dans un cadre uniquement mental, phénoménologique. Le passage de l'expérience au phénomène ou à l'objet noématique, comme le décriront ensuite les *Ideen I*, est purement psychique et conditionné en même temps par le système logique dans lequel nous pensons.

Ce conditionnement appelle une précision. Bien que nos manipulations aient lieu dans un tel système, c'est lui qui délimite leur applicabilité et de ce fait notre capacité de comprendre le tout-contenu de l'objet idéal. A vrai dire, cela apparaît inconsistant, pour ne pas dire absurde, de prétendre à une compréhension bornée par un concept de quelque chose n'ayant aucune limite. La logique trahit ainsi sa faiblesse originelle concernant « <…> tout ce qui entre dans son domaine, tout ce qu'il embrasse par son unité conceptuelle »[3]. Cette

[1] Hua XII, p. 220.
[2] *Ibid*.
[3] Hua XII, p. 221.

faiblesse peut néanmoins se tourner en avantage si l'on n'attend pas des concepts logiques une description où l'infinité se manifesterait à la fois dans sa forme connue et complète, mais si on les considère comme des symboles véhiculant le contenu des opérations psychiques.

II.5. LES LIMITES DE LA CONSCIENCE

L'existence – malgré toute l'ambiguïté de ce mot – de l'objet idéal fait apparaître sans aucune pitié la limite quasi-naturelle de notre faculté de savoir, d'où la nécessité inévitable pour les mathématiciens, les géomètres ou les philosophes de construire un espace symbolique propice à leurs recherches. Là le pouvoir de représentation s'accroît d'autant que la complexité du sujet augmente. L'algèbre abstraite ou une conjecture comme celle de Poincaré, résolue récemment et jouant un rôle constitutif dans cette topologie, exige une extrême puissance d'idéalisation pour créer les conditions de sa résolution. Mais même une puissance semblable se heurte à une limite symbolique, d'ailleurs établie par elle-même ; ou bien, toute puissance, dirigeant la formation du savoir, se décèle là où elle se trouve limitée par les concepts.

> Toutefois, en idéalisant, nous pouvons ne pas tenir compte de ces limitations de notre capacité et concevoir les concepts, même s'ils sont symboliques à cet égard[1].

On peut le formuler autrement : la limitation de notre capacité de percevoir produit le savoir, lui-même limité par excellence. Cela engendre toutes les extensions possibles, voire d'autres limites, dans le processus de la construction du sens, strict et dénudé de toutes les équivocités, le seul sur lequel peut être fondée une science rigoureuse.

Nul doute, comme tous les concepts en mathématiques, le nombre résulte de cette limitation en même temps qu'il la symbolise.

> Toute désintégration (*Zerfällung*) de la multiplicité en des multiplicités partielles dénombrables d'une manière propre, que cette désintégration soit arbitraire ou qu'elle se présente d'elle-même à travers la constitution intrinsèque de l'intuition de la multiplicité, conduit à former symboliquement le concept d'un nombre qui est composé additivement à partir des nombres représentables d'une manière propre aux multiplicités partielles[2].

[1] Hua XII, p. 223.
[2] Hua XII, p. 275.

Nous avons là une allusion aux coupures de Dedekind qui, nous l'avons vu, symbolisent les découvertes d'abord intuitives sur les infinités arithmétiques. On voit – intuitionne – et on localise ce qui manque afin de compléter la conceptualisation d'un objet puis on fixe cela dans un signe ou un symbole qui joue à partir de ce moment un rôle capital. Toutes nos relations avec l'objet, toutes les actions dirigées vers lui, ne passent désormais que par ce signe. Husserl insiste :

> nous prenons appui sur la composition des signes. Quand nous réfléchissons étape par étape à leur signification, les nombres particuliers des sommes viennent un à un à notre conscience sous la forme d'une succession déterminée[1].

C'est pourquoi la seule structure numérale existant dans la conscience humaine, est – ou peut être – homéomorphe dans le temps qui se déploie de l'instant à l'instant, où chacun représente une limite pour qu'un autre le suive. Ici on entend résonner Kant, et avec lui l'épistémologie linéaire venant d'Aristote dont la vision téléologique de l'univers est basée sur l'idée que l'ontologie de tout processus, c'est-à-dire son extension matérielle ou mentale, est potentiellement infinie. Concernant la finitude, elle symbolise un actuel, l'état de la pensée où l'on observe une fin ou bien on l'imagine à un certain moment. La fin – la limite en termes husserliens – désigne ce « moment » qui peut être d'ailleurs quasi-temporel, psychique, suscité par une opération de la conscience.

Epistémologiquement, la propagation de la chaleur chez Poincaré et l'extension du concept du nombre chez Husserl (aussi bien que chez Frege[2]) appartiennent à la constitution aristotélicienne du savoir impliquant que l'acte de la pensée tend vers sa limite et que cette tendance, quelle que soit sa manifestation, est inévitable ; la limite est ici une essence spécifique permettant à la conscience d'apparaître comme une séquence de moments actualisés. Or la conscience se compose de vecteurs mentaux qui la dirigent toujours vers le moment décisif où elle se dissout dans quelque chose de plus élevé. Même une brève

[1] Hua XII, p. 276

[2] Dans *Die Grundlagen der Arithmetik* (§§ 68-73) il considère en détail l'utilité logique de l'extension sans attribuer à celle-ci une valeur capitale. Cela n'arrivera que dans les premières pages de la *Grundgesetze der Arithmetik* I (1893) où Frege définit « le nombre lui-même comme l'extension d'un concept, et les extensions de concepts, selon *mes définitions*, comme des graphes », p. x. (Nous soulignons) La conception frégéenne va jouer un rôle important dans le Cercle Viennois, en particulier chez Carnap qui définit l'équivalence de deux désignateurs (i.e. signifiants) s'ils ont la même extension ; cf. Carnap, 1947, p. 23.

reconstruction de l'épistémologie linéaire[1], y compris la conception de la cause finale[2], ne laisse guère de doute quant aux racines aristotéliciennes de la directivité (donc de la propagation, la succession, la suite, etc.). Quant à Poincaré, Frege et Husserl, sans parler de Kant, leur ancêtre direct, ils ont adopté, chacun à leur manière mais avec le même but, cette constitution du savoir ; ils envisagent de parvenir à des résultats plus totaux, ambitieux ou bien de se bercer de l'illusion que le système de la science, incluant la conscience, est encore possible.

La divergence entre Poincaré et Husserl sur ce point consiste dans leur attitude envers l'*Esthétique transcendantale* : Poincaré accepte l'intuition kantienne en refusant l'espace et le temps en tant que formes a priori de la sensibilité[3] ; ils naissent avec l'expérience et c'est à travers celle-ci qu'ils peuvent être représentés. Selon Poincaré – on peut y discerner une mise à l'épreuve de l'absolutisme newtonien[4] –, Kant établit les limites du savoir possible avant d'enclencher le mécanisme humain de la perception. Il commet ici une erreur méthodologique. L'espace et le temps sont certes les outils de l'intuition, mais ils ne sauraient être la base de notre perception des choses car nous les percevons dans le continu et par ce que Poincaré appelle des « coupures » (quelques éléments choisis du continu) ; de ce continu, et de rien d'autre, naît notre expérience spatiale et temporelle, notre seul moyen de percevoir. Potentiellement, et mathématiquement bien sûr, l'espace est infini mais, étant des êtres finis, nous n'avons aucune chance de le voir comme tel. En revanche, le continu nous donne à expérimenter ce qu'il est à un moment ou à un autre, à l'instant où les êtres finis peuvent saisir l'infinité dans sa manifestation actuelle, donc limitée. Or, il s'agit – dans le cas de la géométrie – de choisir dans le continu, que nous percevons avant tout intuitivement, une métrique spécifique (par exemple, euclidienne) qui permettra de construire un cadre dans lequel la connaissance intuitive deviendra scientifique.

Le Husserl de la *Philosophie de l'arithmétique* semble être hautement favorable à l'*Esthétique transcendantale* en la considérant comme une entreprise très originale. Il met les points sur les « i » :

Tout d'abord, l'idée de la synthèse chez Kant est une grande invention ; n'étant pas liée immédiatement aux objets, elle montre le pur contenu des opérations psychiques. La

[1] Cf. *Métaphysique* : 1032a : 25, 1033b : 32, 1049b : 25, 1070a : 8, 1092a : 16 ; *Physique* : 194b : 13.

[2] Cf. D. Quarantotto, 2005.

[3] Cf. H. Poincaré, 1905, chap. IV, § 6.

[4] « <…> l'espace absolu est un non-sens, et il nous faut commencer par le rapporter à un système d'axes invariablement liés à notre corps (que nous devons toujours supposer ramené à une même attitude) » ; *Ibid*., p. 47.

synthèse est « à la fois l'acte de lier (l'action de rapport) et le résultat de l'acte de lier (le contenu de rapport) »[1]. Parfois l'on ne peut pas distinguer clairement ces deux types de synthèse en arrivant au bout du compte à « l'opération de l'entendement » (*Verrichtung des Verstandes*). D'où la seule lecture correcte : la synthèse est actualisée par les actes psychiques et toute représentation de cette synthèse ne peut être que mentale. La conclusion, fût-elle métaphysique, psychologique, etc., est que la synthèse kantienne provient directement de la sensibilité transcendantale.

Ensuite, l'origine de cette synthèse est l'intuition, ou plus exactement : le travail de l'intuition originaire qui se fait jour dans la synthèse. Quand on perçoit la couleur liée à l'étendue sphérique d'un objet (d'une orange, par exemple), cette liaison n'est pas présentée de manière psychologique mais entièrement intuitive (d'où vient d'ailleurs la critique husserlienne de Lange qui n'articule pas cette intuition créatrice chez Kant). On verra comment, au fur et à mesure de l'élaboration de la théorie phénoménologique, Husserl modifiera sa lecture de l'*Esthétique transcendantale*, particulièrement de la conception du temps.

La suite infinie des nombres, bornée par rien, toujours actualisée par une notation nouvelle, est une idéalité synthétique accessible à l'esprit humain. L'intuition, pourvue de certaines connaissances scolaires, prédirait aisément qu'une telle suite peut s'accroître interminablement s'il y a assez de symboles pour noter chaque nouveau membre. L'idée d'un déploiement pas à pas est presque un instinct qui nous permet de voir l'infinité là où se trouve n'importe quelle multiplicité. Plus difficile serait la tâche d'imaginer – ou d'intuitionner – une limite quasi-ontologique s'imposant à cette suite, voire à la pensée abstraite. Husserl s'approche précautionneusement de ce problème quand il s'interroge sur la possibilité de

> construire un système pour désigner les nombres fondé sur quelques *signes* de base <…> [et] un système pour former les concepts, fondé sur certains *concepts* de base[2].

Il s'agit en effet de la création de systèmes optimaux, d'un paradis algorithmique, où le minimalisme des moyens règne sur la profusion des sujets idéaux. En tant que mathématicien, il sait bien que tout nombre peut avoir une quantité infinie de désignations (en même temps tous les nombres ne peuvent être utilisés comme désignation) ; cet empêchement, qui résulte de la nature du langage symbolique, doit être éliminé avant la mise

[1] Hua XII, p. 38.
[2] Hua XII, p. 228.

en place d'un système minimaliste. Pour ce faire, il faut absolument avoir le « point d'appui » qui maintient toute la chaîne de formation de nombre.

Exemple :

> le concept 50 nous est donné par la formation 49 + 1. Mais qu'est-ce 49 ? 48 + 1. Qu'est-ce que 48 ? 47 + 1, etc. Chaque réponse signifie un recul (*Zurückschiebung*) de la question sur une nouvelle étape, et ce n'est qu'une fois parvenus dans le domaine des concepts propres du nombre que nous pouvons être satisfaits[1].

Ce « domaine des concepts propres » est un algorithme permettant « de munir chaque nombre d'un signe nouveau <…> de dénombrer tous les nombres au moyen d'un nom unique »[2]. C'est un algorithme qui a pour but de sécuriser la stabilité du processus de dénombrement. La stabilité signifie principalement trois choses :

α) ce processus doit être purifié de toutes les fautes possibles ;

β) il doit être exempt de toute ambiguïté ;

γ) le dénombrement doit être dépourvu de hiérarchies, i.e. des complexités qui tendent à s'engendrer en l'absence d'un mécanisme pour les retenir.

Bref, le dénombrement doit reposer sur « la simplicité inégalable de la formation d'une suite naturelle de nombres »[3] (au XXème siècle ce problème, encore actuel, continue d'intriguer les chercheurs travaillant sur les fondements de la pensée mathématique[4]). Voici la solution que Husserl y apporte :

Soit une suite 1, 2, …, X ; pour en former d'autres à partir de celle-ci, il suffit d'écrire :

X + 1, X + 1 + 1, X + 1 + 1 + 1, …

[1] Hua XII, p. 229.
[2] *Ibid*.
[3] Hua XII, p. 230.

[4] Cf. Feferman, 1962, pp. 259-316.

En conservant cette désignation, on peut procéder à 2 et X :

X + 2 …
X + X + 2 …
X + X + X + 2 …

Le dénombrement des X conduit à la « symbolisation multiplicative » dans les pensées et dans les signes, notamment :

2X, 3X, 4X, XX … Cette suite nous conduit à son tour à :

X, X, + 1 …
2X, 2X + 1 …
3X, 3X + 1 …
4X, 4X + 1 …
…

Le dénombrement des facteurs s'effectue aussi par une suite de XX : X^2, X^3, X^4 …

X^2, $X^2 + 1$, … $2X^2$, $2X^2 + 1$, … $3X^2$ …
X^3, $X^3 + 1$, … $2X^3$, $3X^3 + 1$, … $3X^3$ …
…

Cette désignation montre comment une suite, composée d'une nomenclature et d'opérations simples, se poursuit en blocs symboliques (*Bildungsformen*) ; on peut bien sûr construire à partir de la première série 1, 2, …, *X* d'autres échelons plus abstraits mais en gardant toujours la même stabilité intrinsèque de la suite où, souligne Husserl, les nombres sont ordonnés selon leur grandeur.

> Chacun est plus grand que le précédent, tandis que le premier est plus grand de un que le dernier de l'échelon précédent (*vorhergehenden Stufe*). Ainsi tous les échelons s'enchaînent ensemble (*sämtlichen Stufen*) pour former une unique suite de nombres qui se perpétue à l'infini et correspond exactement à la suite des nombres naturelle, primitive [1].

Résumons. Cet enchaînement global est l'autre nom de la « succession » (*sukzession*) qui sert à prouver l'une des thèses centrales de toute la *Philosophie de l'arithmétique* : le principe de la suite (succession, enchaînement…) correspond au temps où apparaît la « condition psychologique préalable » permettant de former la majorité des concepts de nombre. On peut noter que l'idée de l'enchaînement renvoie une fois de plus à l'épistémologie aristotélicienne selon laquelle la connaissance d'une chose s'achève par celle de ses particularités, et notamment quand Aristote définit le temps par le nombre en mouvement. Cependant, ni Aristote ni Kant n'y apportent de réponse concluante, les deux considérant le flux temporel davantage comme force organisant la pensée numérale (l'idée que l'*avant* précède l'*après* et donc que 2 suit 1 semblait indiscutable au moins jusqu'à la découverte des transfinis). Husserl va plus loin. Sa question, posée au début du livre, est la suivante : le temps pénètre-t-il dans le contenu des concepts ? C'est-à-dire : demeure-t-il juste le cadre idéal de tous les concepts arithmétiques ou bien structure-t-il le concept, qui existe sans contenir le temps mais non en dehors de lui ? Malgré quelques petites remarques sur l'*Esthétique transcendantale*, la réponse à la question reste dans le style kantien : « le temps ne joue pour le concept que le rôle d'une *condition* psychologique *préalable* <…> » [2]. Pourquoi ? Il y a à cela deux raisons principales :

Premièrement, si le nombre est la représentation d'une quantité et d'un processus de dénombrement, alors sa présence simultanée dans la conscience est inévitable ;

Deuxièmement, les représentations numérales, à part quelques cas particuliers, viennent d'une succession, de l'appréhension successive des éléments d'une suite.

La *Philosophie de l'arithmétique* affirme que le temps, *après* avoir conditionné la naissance des concepts de nombre, demeure extérieur à ces concepts. Le psychologique, qui existe de façon inaliénable dans notre conscience, procède non du temps mais de ses substituts

[1] Hua XII, p. 232.
[2] Hua XII, p. 32.

quasi-ontologiques, des idéalités arithmétiques ou – phénoménologiquement parlant – des noèmes.

Bien que « tout art logique tende à dépasser les limites originaires de nos aptitudes mentales »[1], c'est là où s'esquissent les limites de la conscience, du moins de la conscience psychologique qui captive l'intérêt de l'ancien élève de Brentano. La conscience s'avère limitée par ses propres moyens et ses produits qui entravent sa vision de l'essence (en termes plus tardifs : la vision d'essence, *Wesenserschauung*) ;

> <…> nous pouvons former l'idéal de la continuation illimitée d'une suite simple de nombres en idéalisant de façon correspondante notre faculté mentale ; nous pouvons également concevoir les formations de signes du système de nombres comme des désignations des membres parallèles de la suite des nombres <…> Mais il faut bien considérer que tout cela ne consiste qu'en des modes de représentation et de langage extrêmement impropres <…>[2].

L'essence réside elle derrière tous les produits, derrière tous les chemins par lesquels les objets accèdent à notre esprit, elle ne se manifeste jamais avec l'aide de l'objet ni du symbole. Pour la concevoir, il est nécessaire « de décharger l'activité psychique », de libérer la conscience, concrètement de la faire sortir du labyrinthe de la vieille arithmétique, à qui manque la capacité de maîtriser des idées fortes, élevées et abstraites[3].

L'idée d'un renouveau était alors dans l'air du temps. Cet air, créé avant tout par les travaux de Weierstraß des années soixante dix[4], va planer sur les études de bien nombre de jeunes chercheurs, y compris Husserl. Sans aucun doute, dès le début de sa carrière de mathématicien et même plus tard dans ses recherches logiques, quand il engage sa bataille contre le psychologisme, Husserl reste pour beaucoup – sinon pour toujours – weierstrassien. Il est notable qu'ayant rompu avec Brentano, il ne rompt jamais avec son maître berlinois. De Weierstraß, Husserl reçoit son fil conducteur : le véritable but d'un scientifique consiste à

---

[1] Hua XII, p. 234.

[2] Hua XII, p. 234.

[3] On sait que, pour créer une nouvelle arithmétique, Husserl a envisagé la rédaction du deuxième tome de son ouvrage qui n'a jamais vu le jour ; les traces de ce projet sont recueilles dans Hua XXI (*Studien zur Arithmetik und Geometrie Texte aus Nachlass 1886-1901*). Le besoin d'une nouvelle arithmétique est articulé par Hermann Hankel (1839-1873), encore un weierstrassien, dont la *Théorie des systèmes complexes de nombres* (*Théorie der complexen Zahlensysteme*, parue en 1867 à Leipzig) fait partie des références de la *Philosophie de l'arithmétique* (cf. Hua XII, p. 31, 48, 265). Selon Hankel, la mathématique pure, basée sur des opérations formelles avec des nombres naturels, est le principe de la nouvelle science (cf. en particulier § 10). Sur Husserl et Hankel, voir Gandt, 2004, p. 147 et passim.

[4] Parmi d'eux *Über continuirliche Functionen eines reellen Arguments* (1872) ; *Zur Theorie der eindeutigen analytischen Functionen* (1876).

construire une théorie rationnelle à partir d' « un mélange de pensée rationnelle et d'instinct et de doigté irrationnels »[1].

En 1894 à Göttingen, dans son exposé sur Bernhard Riemann (1826-1866), Klein postule :

> Les mathématiques pures progressent à mesure que les problèmes connus sont approfondis en détail par de nouvelles méthodes [2].

Un an plus tard, toujours à Göttingen, il formule ainsi son projet d'arithmétisation des mathématiques :

> je vois la tâche essentielle (*das Wesen der Sache*) non dans la forme arithmétique du développement de la pensée, mais dans l'exigence – côté positif de mon programme – qui se fait jour à travers cette forme achevée menant à une pertinence logique : en se basant sur la fondation arithmétique de l'analyse, y arrimer (*unterziehen*) les autres disciplines mathématiques[3].

Très souvent la conscience a recours à un « souffleur » – ce sont alors ses propres produits, ses manifestations variées, son langage symbolique, etc. – pour voir et donner à voir les choses vers lesquelles elle se dirige. Ce souffleur ne fait qu'éloigner la conscience de son véritable objet, de l'essence qui ne peut en aucun cas être donnée à voir mais seulement perçue à travers de telles manifestations.

Tout cela concerne l'arithmétique[4] ; en idéalisant, on se borne à un cadre symbolique. Husserl s'étonne :

> pourquoi ne s'est-on pas encore rendu compte de ces bornes, alors que dans la vie pratique pourtant on a l'occasion de faire intervenir et de manipuler avec assurance bien des nombres qui ont dû les franchir ?[5]

---

[1] Schuhmann, *Husserl-Chronik*, p. 7.

[2] Cf. Riemann, 1968, p. 21.

[3] Klein, « Über Arithmetisierung der Mathematik », in *Gesammelte Mathematische Abhandlungen*, 1922, p. 234.

[4] Rappelons que bien avant les réflexions husserliennes sur les symboles comme limites, Cauchy articule une idée voisine : « L'emploi des expressions ou équations symboliques est souvent un moyen de simplifier les calculs, et d'écrire sous forme abrégée des résultats assez compliqués en apparence » ; Cauchy, 1821, p. 173. Husserl a pris connaissance du *Cours* par Weierstraß.

[5] Hua XII, p. 241.

Sa réponse : nous ne produisons pas de pensées composées de déterminations totalement abstraites. Ce que la conscience numérale exprime par des signes, admettant que l'arithmétique est un système sémiotique[1], traduit des actions se passant au rez-de-chaussée de notre architecture mentale. Il est nécessaire de monter les étages pour se libérer des limites et accéder aux entités dont la nature, insaisissable en soi, s'ouvre exclusivement à travers des concepts.

Il importe de bien distinguer les systèmes de nombres et les signes de nombre ; l'histoire de l'*art du calcul* montre[2] que ces derniers résultent d'une évolution mentale du sensible vers l'abstrait. Ses propres réflexions, accompagnées de la lecture de Hankel et Lotze[3], poussent Husserl vers un constat : même au stade primitif, l'homme a eu besoin de sémiotiser sa pratique du calcul, c'est-à-dire – et sur ce point il rejoint Frege – de regarder ses doigts comme des concepts de nombre après avoir compris que différentes multiplicités égales peuvent être désignées par les mêmes moyens[4]. De même le langage naturel, qui est un autre système sémiotique, suit le langage des gestes composé pour beaucoup de manipulations avec les doigts[5]. Husserl évoque ici une idée maîtresse de la *Sprachtheorie* lotzéenne ; Lotze met à l'épreuve l'affirmation selon laquelle l'origine du langage humain est phonémique en insistant sur le lien originel entre la pensée et les significations (*Bedeutungen*) qui varie selon la structure syntactique d'une langue ou d'une autre[6]. La syntaxe est un appareil logique qui organise le processus du raisonnement humain en blocs (nominal, verbal, etc.) derrière lesquels règnent les lois générales de la pensée[7]. En remplissant une fonction intermédiaire entre la nature et l'esprit, entre la biologie de l'espèce humaine et les actes mentaux, la langue naturelle reste malgré tout incapable d'exprimer nos pensées de façon adéquate, ce qui explique d'ailleurs l'usage fréquent des gesticulations dans la communication entre les gens.

---

[1] Le développement de ce thème est donné dans *Semiotik. Zur Logik der Zeichen*, cf. Hua XII.

[2] A ce propos, Husserl cite le travail de Hankel *Sur l'histoire des mathématiques pendant l'Antiquité et au Moyen âge* (*Zur Geschichte der Mathematik in Alterthum und Mittelalter*, 1874), où l'auteur retrace entre autres l'apparition des nombres supérieurs à la quantité des doigts humains. Hankel arrive à la conclusion qu'une fois au-delà de ses deux mains, l'homme passe au langage décadique. 10 est conceptualisé par analogie avec 1 puis devient une unité. Cf. *Op. cit.*, pp. 10-11. A ce propos voir Carey, 2001.

[3] L'influence de Lotze sur Husserl est aujourd'hui avérée : Hauser, 2003 ; Varga, 2010.

[4] Hua XII, p. 246.

[5] *Ibid*.

[6] Cf. Lotze, 1856, pp. 622-623.

[7] *Ibid*., p. 624.

Pourtant, à la différence de Frege, son élève rétif[1], Lotze n'a jamais attribué à la logique de valeur absolue, ce qui explique aussi qu'il ait toujours refusé de considérer la logique symbolique comme un langage spécifique, i.e. syntaxiquement indépendant du naturel et ne voyait aucune nécessité de consacrer des efforts pour distinguer ces deux systèmes.

Par l'analogie, basée sur les concepts primaux et participant à la formation des concepts généraux, l'homme commence à l'époque préhistorique à exploiter la puissance de ces derniers afin d'élargir son espace symbolique. Là et nulle part ailleurs apparaît l'arithmétique, elle apparaît pour gérer dans cet espace tout ce qui concerne la quantité et les relations quantitatives. C'est pourquoi

> il faut [la] définir comme la science des liaisons entre les nombres. En tout cas sa tâche essentielle consiste à trouver à partir de nombres donnés d'autres nombres, en vertu de certaines liaisons connues qui existent entre eux[2].

La définition est fondamentale à plusieurs égards :

α) Husserl reformule ici la pensée de l'*Esthétique transcendantale* regardant le caractère synthétique des mathématiques ;

β) il résume aussi quelques idées-clés de Hankel insistant sur la base relationnelle de l'arithmétique ;

γ) de cette définition se dégage un programme pour l'arithmétique : elle doit

> séparer tous les modes symboliques possibles de formation de nombres dans leurs différents types et trouver pour chacun des méthodes sûres et les plus simples possibles visant à réaliser cette réduction[3].

Ce dernier alinéa prolonge aussi les débats – engagés déjà pendant son habilitation[4] – avec Lange et avant tout avec Julius Baumann (1837-1916), philosophe et adversaire de Husserl à Göttingen, auquel il consacre un petit chapitre dans la *Philosophie de l'arithmétique*[5]. D'après Baumann, il existe un rapport évident entre nos propres facultés

[1] Pour les racines lotzéennes de Frege, voir Gabriel, 2002 ; Sullivan, 2002.
[2] Hua XII, p. 256.

[3] Hua XII, p. 262.

[4] Cf. Hua XII, pp. 315-316.

[5] Cf. Baumann, 1868-1869.

mathématiques et les choses extérieures qui leur correspondent. Les concepts abstraits, le nombre, etc. viennent d'une activité intrinsèque ; autrement dit, cette faculté est liée à une chose quantitative par l'intentionnalité à travers laquelle le nombre de *quelque chose* est représenté. Si Baumann s'en était tenu là, sa théorie aurait été juste et scientifique, remarque Husserl,[1] mais le problème se pose quand il admet l'existence simultanée de la nature purement mentale des nombres et leur donation objective dans le monde. Cette astucieuse pirouette ne fait que mettre à mal les observations exactes de sa théorie car Baumann ne veut pas voir que les « activités psychiques qui fondent les concepts de nombre ne produisent toutefois pas en eux de nouveaux contenus primaires… »[2]. Ce thème – la relation entre les entités idéales, purement logiques, et la conscience du sujet empirique, clôturée dans son expérience individuelle – suscite l'intérêt du jeune philosophe dès ses premières publications[3]. Quelle serait une théorie de la conscience capable de lier l'idéalité et l'empiricité, mieux : de guider le sujet vers ces entités pour qu'elles deviennent des éléments de sa propre connaissance ? Pierre Boutroux rappelle que la science grecque a commencé son cheminement en se donnant pour but de résoudre ce problème : « que faut-il entendre par les mots "essences mathématiques idéales" ? »[4]

Husserl revient donc aux origines. Les réponses ne sont pas à portée de main. Il est clair qu'il faut les chercher en procédant à une analyse détaillée de l'origine psychologique des concepts de nombre, par une philosophie qui nous apprend à réfléchir sur ce que nous inventons. Bref, les nombres ne sont que les manifestations des actes psychiques qui les engendrent, les formes mentales du travail du cerveau. Les penser en tant qu'objectivités en soi, existant dans le monde d'une manière indépendante, n'a rien en commun avec l'approche scientifique, c'est-à-dire psychologique. Baumann a raison d'insister sur un lien entre notre intuition créatrice et les choses extérieures, mais il se trompe lourdement en attribuant à ces dernières une ontologie spatiale.

La méthode d'une nouvelle arithmétique doit donc se fonder sur quelques techniques menant à réduire la diversité des concepts de nombres à une économie symbolique de quatre opérations de base : addition, multiplication, soustraction et division. Chacune de ces opérations est un moyen de créer des symboles dans une direction particulière. Par l'addition,

---

[1] Hua XII, p. 45.

[2] Hua XII, p. 46.

[3] Cf. Hua XXI.

[4] Boutroux, 1920, p. 33.

les nombres ne font que s'accroître en formant de nouvelles désignations : 1 est suivi par 2, ils composent 3 ; les multiplicités les plus petites entrent dans les plus grandes, etc. Au fur et à mesure, ces objets deviennent très complexes en exigeant plus de temps pour être calculés. Mais quelle que soit leur complexité, les opérations d'addition demeurent réduites à un nombre restreint de symboles capables de montrer n'importe quel résultat. Husserl en donne un exemple :

$$(a_0 + a_1 + a_2 X^2 + \ldots) + (b_0 + b_1 X + b_2 X^2 + \ldots)$$
$$= (a_0 + b_0) + (a_1 + b_1) X + (a_2 + b_2) X^2 + \ldots$$

La réduction est la garantie de l'efficacité indubitable du calcul basé sur le principe de l'économie de signes permettant de mettre en symboles le « prodigieux travail psychique » et de lui donner une manifestation adéquate et lisible. Ainsi, les règles de l'arithmétique s'avèrent syntaxiques, comme l'a dit Lotze ; en outre, si l'on considère « le système tout entier des nombres comme quelque chose de donné »[1], on peut avec ces règles construire un monde idéal, un monde vivant dans la perspective de l'infini, et où le sujet des actes psychiques trouve dans les signes son immortalité.

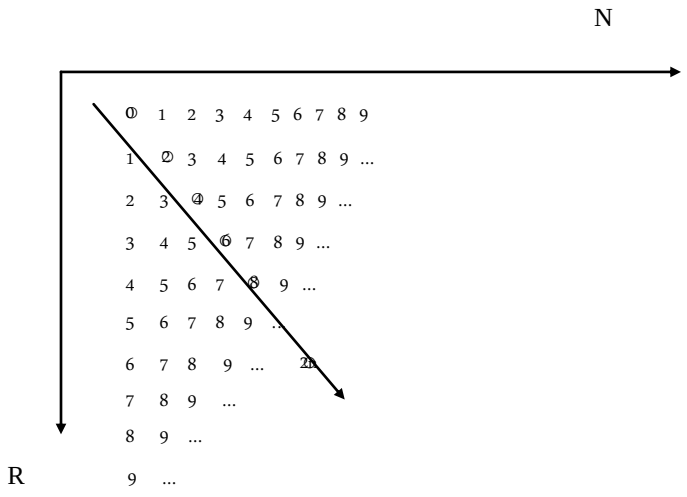
[1] Hua XII, p. 263.

CHAPITRE III. LA NAISSANCE DU SUJET DE L'ESPRIT MATHEMATIQUE.

Quelques conclusions préliminaires

§ 1. A PARTIR DU ZERO

Examinons un schème simple quasi-cantorien :



(Fig. 2)

Posons trois continus N, R et 2n. Soient N et R identiques et de même puissance, alors que le continu M, dérivé de ces deux derniers, est différent ; celui-ci est contracté par rapport à ses « parents ». Il n'est autre chose qu'une abstraction obtenue par une abstraction « antérieure ». C'est un processus phénoménal au sens husserlien du terme car, dans les *Ideen*

I, Husserl étudie l'abstraction comme objet de la conscience, jetant l'anathème sur le psychologisme qui ne produit que des concepts psychiques, donc inutiles et même dangereux[1]. Ce chemin ne nous mène à rien, nous y commettons les plus graves erreurs en étant victimes d'une science valétudinaire.

La nature de l'abstrait est telle qu'elle peut engendrer – phénoménologiquement – un autre abstrait, c'est-à-dire éliminer la représentation de l'abstrait afin de le voir comme une essence. Cet exercice change radicalement la conscience du sujet : tous les appuis psychiques, ces faux amis de l'*ego*, ne jouant de rôle qu'au bal des égarements métaphysiques, les vérités ultimes, ou peu s'en faut, sont les masques des choses qu'il faut discerner et qui toujours couvrent ce qu'ils désignent. Par sa conscience, le sujet est un palimpseste composé de psychismes de différentes sortes ; la tâche consiste alors à retrouver l'original.

Pour la conscience phénoménologique, l'abstrait n'est pas sa propriété dans le sens où nous « possédons » nos rêves ou l'idée du nombre, mais il fait partie de son réel, élément dont elle est indissociable. Mieux : les abstractions sont les actes continus de la conscience-même, tandis que le psychique est son contenu. Cette différence est cruciale. Moi, le Je empirique – égaré – pense au nombre 5 et voit sa représentation (Husserl est très clair sur ce point : « Zahl*vorstellung* ist nicht Zahl selbst »[2]), qui constitue le non-acte de la pensée ; inversement, le Je phénoménologique saisit le « même » 5 en tant qu'acte qui ne devient jamais son contenu tout en restant un acte (*cogitationes*, *Bewußtseinsakte*). Celui-ci dépouille la chose pensée (*cogitatum*) de ses qualités trompeuses d'objet au sens classique du terme ; elle se transforme en essence, obtenue par ces actes « sans contenu ». Ainsi, la phénoménologie se met à dominer notre vie mentale avec toute son intransigeance : la chose révèle son essence, son abstraction – originaire et génératrice – que le sujet pensant ne peut s'approprier. Paradoxalement, l'essence d'une chose ne saurait être le contenu de l'acte de conscience parce qu'elle n'est pas une « chose » ni même « choséité »[3] (Husserl cherche en vain la trace de

---

[1] « „Wesen", „Idee" order „Eidos", das sind nur vornehme „philosophische" Namen für „nüchterne psychologische Fakta". Gefährliche Namen, um der metaphysichen Suggestionen willen » ; Hua III/1, p. 48.

[2] Hua III/1, p. 49.

[3] Husserl emprunte ce concept à Aristote et se rallie à l'idée selon laquelle « μὲν γὰρ οὐσία ἑκάστου ἡ ἴδιος ἑκάστῳ » [l'essence de toute chose est ce qui n'appartient qu'à elle ; *MET Z*, XIII : 10]. Dans les *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, nous reconnaissons aisément ce motif aristotélicien : « <…> à l'idée de la chose, qui a non seulement sa durée et sa forme géométrique, mais des *propriétés réelles*, des *modifications réelles* qui se tiennent dans des cohésions *causales* (*kausalen Zusammenhängen*), appartiennent aussi des lois

l'essence dans le τόδε τι aristotélicien), mais ce qui gomme le sujet du champ des individuations. En pensant l'essence d'une chose, cadre noématique établi par Aristote à travers sa formule τί ἐστι τὸ τί ἦν εἶναι[1], le sujet reconstitue son unité dans les singularités eidétiques qui le libèrent du monde naturel ; Husserl note (§ 75 des *Ideen I*) que les singularités, ces moments abstraits du travail de la conscience, portent un caractère descriptif, mais ce qu'elles décrivent n'est pas les objets ni les choses qui nous entourent ; ce sont les essences saisies hors de leur être. Nous verrons plus loin qu'après avoir quitté la mondanéité, le Je reconstitué phénoménologiquement que Husserl associe avec la conscience pure trouve asile au-delà de l'hégémonie de l'être ; en effet, ce Je recommence à partir de zéro sa vie noétique et construit une nouvelle ontologie fondée sur des principes autres que la domination de l'εἶναι[2]. Cela nous invite à reconsidérer notre position par rapport au concept aristotélicien d'« essence d'une chose », qui n'est pas erroné du point de vue métaphysique (car entrant dans le cas du sujet classique dont la pensée exige un objet), mais insuffisant pour la phénoménologie. Il faut relire la formule τὸ τί ἦν εἶναι[3] non comme l'expression d'une appartenance (ou d'une propriété dont l'essence bénéficie par rapport à l'être) mais comme « la chose qui était en étant ». Si nous proposons cette nouvelle lecture, c'est tout simplement pour décrypter dans cette phrase l'idée aristotélicienne d'une liaison sans rupture entre l'être et l'essence (vers la fin de son analyse de l'essence, Aristote dit clairement que « être » signifie un lien, « être lié »)[4].

---

aprioriques, qui, en tant que telles, ne portent pas sur la facticité des choses étant-là, mais appartiennent [Husserl reprend ici le verbe « ἑκάστῳ »] à l'idée de la choséité comme telle » ; *Grundprobleme der Phänomenologie 1910/11*, p. 129. (En italique dans l'original)

[1] *MET. Z*, IV : 30a
« Le véritable être de la chose se trouve dans son essence » (littéralement : est chose le cela qui était ; *quod quid erat esse* en latin).

[2] Au § 49 des *Ideen I*, nous lisons : « <…> denken wir also an die im Wesen jeder dinglichen Tranzendenz liegende Möglichkeit des Nichtseins: dann leuchtet es ein, *daß das Sein des Bewußtseins, jedes Erlebnisstromes überhaupt, durch eine Vernichtung der Dingwelt zwar notwendig modifiziert* <…> » ; Hua III/1, p. 104.

[3] Gwenaëlle Aubry semble faire équivaloir cette expression au terme « l'essence » et remarque qu'elle désigne le « principe d'intelligibilité » en établissant aussi une équivalence entre le concept aristotélicien et l'*eidos* de Platon, ce qui nous paraît quelque peu excessif. Cf. Aubry, 2007, p. 75 ; de même Tinaburri, 2011, pp. 110-114.

[4] *MET. Θ*, X : 10 ; de même ΚΑΤΗΓΟΡΙΑΙ, chap. VII, où Aristote précise cette idée : « être » implique de se trouver dans une relation avec quelque chose ; VI : 6a.

L'essence de l'être s'exprime non dans le fait qu'elle « soit » dans l'être, non plus en tant que propriété de l'être, mais dans la continuité noématique qu'ils composent ensemble et que nous décelons dans nos opérations eidétiques. C'est pourquoi seule la conscience phénoménologique, qui peut voir cette continuité, acquiert la connaissance des choses comme telles, choses qui ne se donnent qu'au cours du travail phénoménologique de la conscience et par lesquelles se constitue donc une temporalité noétique. Le lien entre l'essence et son être, malgré toutes les descriptions linguistiques montrant la faiblesse de l'expression toujours subordonnée à la grammaire, n'est pas possessif, ni ne s'exprime dans l'idée d'une appartenance ; ce lien, pour le dire en termes husserliens, est la forme la plus élevée et la plus abstraite de la pensée subjective. Pour se manifester, il lui est nécessaire d'être « branché » sur le flux de la conscience, c'est-à-dire visualisé mentalement. Bref, rien de ce qui se passe entre l'être et l'essence n'est compréhensible sans y introduire la conscience du Je, radicalement renouvelée par son accomplissement de l'ἐποχή et par sa visée de retour vers sa propre origine dans les choses comme telles.

Tel est le Je désindividualisé qui change son angle de vue pour atteindre à une clarté absolue, méthode par laquelle les essences s'ouvrent à lui. Il n'y a pas d'autres solutions, ni d'autres méthodes :

> Mais si la conscience, elle-même vague dans le cas d'un souvenir ou d'un imaginaire flottant, doit donner sa propre essence, ce qui est alors mis au jour est seulement quelque chose d'imparfait <…>[1].

Le Je devient universel quand il se tourne vers les choses qui ne sont pas siennes, quand il délaisse toutes ses propriétés psychiques héritées du monde naturel, souillé. Plus précisément, afin d'acquérir la vision d'essence, le Je s'arrête et ne se meut plus dans l'obscurité de la réalité habituelle, visible à l'œil nu, où chacun demeure isolé face à ses petits psychismes. Pour les éviter, Husserl propose un voyage phénoménologique : rejeter sans pitié tout ce qui relève de l'existentiel – les êtres « sans » essence – et retenir le reste, les actes constituants-mêmes. D'un coup, l'opération se trouve complexifiée parce que nous fusionnons

---

[1] Hua III/1, p. 141.
[Soll aber das vage Bewußte selbst, etwa das unklar Vorschwebende der Erinnerung oder Phantasie seine eigenen Wesen hergeben, so kann das, was es hergibt, nur ein Unvollkommenes sein]

l'indicatif présent,[1] temps de l'εἶναι, avec le temps de l'essence ; aux yeux de l'*ego* transcendantal ces deux temps ne sont plus qu'un seul flux. Ce flux, identique au Je qui pense, constitue le temps noétique dans lequel se rencontrent le sujet et l'*objet* de la pensée. Ils s'unissent de telle manière que le Je pensant, engageant une abstraction progressive, dépouille dans chacun de ses actes mentaux l'objet de la pensée de ses qualités, de ses objectivités, voire de sa capacité de se donner à la conscience quotidienne ; en effet, l'essence ne peut être l'objet du cogito, et cela pour une seule raison : elle n'est pas objective.

Clarifions : lorsque le Je transcendantal vise l'essence, il ne saisit aucunement une objectivité qui l'attend et qui est prête à se dévoiler en tant que telle devant lui. Seule la naïveté du Je empirique peut lui faire croire qu'il *voit* la chose en la regardant parce que cette chose existe dans la réalité. Phénoménologiquement parlant, rien n'est éloigné de la vérité. Pour le Je transcendantal, nulle objectivité n'existe avant que celui-ci ne mette en branle son travail mental et ne la reconstitue de la sorte à partir de lui-même. Sur ce plan, il semble inutile, comme le fait la métaphysique ancienne, de discerner l'objectivité et le sujet ; ils sont en effet deux actes de la même pièce, deux états eidétiques, instances de la vérité.

Rien n'est donné, tout se construit :

> pour le phénoménologue, ni la sphère du monde naturel ni non plus toutes ces sphères eidétiques ne peuvent par principe avoir la valeur de véritables données… [2]

La clarté[3] n'admet pas les différences ontologiques qui l'offusquent par leur aptitude naturelle à créer des abymes entre la pensée du sujet et ses objets, d'où vient l'interminable illusion de la connaissance individuelle du réel. Oublions ces différences pour entamer une nouvelle vie mentale basée, non sur le modèle de la donation – le Je apprend les choses données[4] –, mais sur l'étendue de l'intuition où le sujet et l'objet s'unissent dans un seul

---

[1] A ce propos, les regrets de Derrida dans *La voix et le phénomène* (1967) que Husserl ne dépasse jamais la métaphysique de la présence nous semblent injustifiés. Ce que Derrida appelle « la présence », la vérité comme φωνή, s'annule par le principe de l'ἐποχή.

[2] Hua III/1, p. 132.

[<...> wie die Sphäre der natürlichen Welt, so auch all diese eidetischen Sphären prinzipiell für den Phänomenologen hinsichtlich ihres wahrhaften Seins nicht als gegeben gelten dürfen]

[3] Cf. § 67 : Klarheit, Klarheitsstufe.

[4] On pourrait dire : les choses « pareimiques » (du verbe παρεῖναι/ πάρειμι – « être présent, se trouver devant le regard »).

cogito. Il faut bien comprendre que l'énoncé « les choses qui se donnent » signifie un état de l'*ego* dans lequel ses actes eidétiques, ou moments de l'appréhension, sont indissociables des éléments ontiques composant l'essence même ; autrement dit, l'essence est la pensée du Je transcendantal. Précisons qu'il ne s'agit pas de l'essence comme contenu de la pensée du Je[1], mais de l'ipséité ontico-eidétique qui dépasse les abstractions régulières, liées aux mathématiques ou à la psychologie. Cette ipséité est une abstraction d'ordre supérieur – le continu des abstractions – qui étend le champ pensable du Je à l'infini. Après l'ἐποχή, le Je répare le monde détruit (Husserl souligne : comme l'objectivité empirique) en tant qu'unité de ses états mentaux ; en termes plus exacts, le monde n'est pas détruit mais celé dans le Je pour la durée du temps noétique, jusqu'au moment où il acquiert sa vision des essences. L'ἐποχή n'est pas un acte de destruction totale, c'est un acte de purification de nos propres attitudes envers l'espace et le temps empiriques, envahis de jugements.

> <…> Alors je nie ce « monde « non comme un sophiste, ni *je ne doute de son existence* comme un sceptique ; mais je pratique *l'ἐποχή « phénoménologique «* qui chez moi arrête complètement *tout jugement sur l'existence spatio-temporelle*[2].

Dans un texte tardif (octobre/mi-novembre 1930), Husserl revient plus précisément sur cette idée :

---

[1] Notons : en polémiquant avec Kant, Wilhelm Schuppe (sur lui cf. plus loin) refuse de penser la possibilité-même de la chose en soi, considérant cette pensée comme *contradictio in se* car elle est une tentative de penser une chose qui ne relève pas du contenu de notre pensée ; pour la penser, il faut l'avoir dans la conscience (*in Bewußtsein haben*). Le fait qu'une chose existe dans notre conscience signifie, selon Schuppe, sa seule réalité. Cela ne veut pas dire que les choses en soi n'existent nulle part, mais que nous sommes incapables de les saisir, d'effectuer un acte de *katalēpsis* ; voir Schuppe, 1878, p. 26.

En se distinguant de Kant, Schuppe radicalise le sujet transcendantal ; ce dernier, et lui seul, crée l'objectivité. Si, chez Kant, la chose en soi se trouve le garant du monde objectif, existant hors de notre conscience, Schuppe rejette l'indépendance de ce monde en disant que celui-ci n'est que le produit du Je transcendantal. Le chat traversant la rue semble à ma conscience empirique un objet indépendant, mais il est en fait composé d'intuitions particulières réunies par le Je transcendantal. Si moi et l'autre voient le « même » chat, c'est parce qu'il est le contenu de notre conscience perçu transcendentalement (les différences dans la perception individuelle sont omises). La vérité, dit Schuppe dans un autre livre, est l'identification transcendantale des consciences individuelles (*Grundriß der Erkenntnistheorie und Logik*, cf. Schuppe, 1894, p. 169 et passim). Il est étonnant de constater à quel degré Schuppe se rapproche du concept husserlien de l'intersubjectivité.

[2] Hua III/1, p. 65.

[Dann negiere ich diese „Welt" also nicht, als wäre ich Sophist, *ich bezweifle ihr Dasein nicht*, als wäre ich Skeptiker; aber ich übe die „phänomenologische" *ἐποχή*, die mir *jedes Urteil über räumlich-zeitliches Dasein völlig verschließt*]. Cf. de même Gronke, 1999, pp. 129-140.

> J'exerce l'épochè en faisant ceci : je suis dans la disposition d'expérience, c'est-à-dire l'expérience dans le sens ordinaire, notamment en étant dirigé vers une chose clairement donnée par elle-même, occupée en elle-même ou par elle-même. L'expérience dans ce sens est inséparable de l'expérience dans un sens plus large, notamment l'expérience « thématique », donc le fait d'être perceptiblement dirigé vers une chose qui apparaît imperceptiblement [1].

La conscience du Je pur se conceptualise comme purificatrice car c'est une conscience résiduelle après la survenue de l'ἐποχή qui immole le monde pour atteindre à son statut de conscience pure. Si nous considérons l'ἐποχή comme davantage qu'une démarche purement opérationnelle nous percevons son aspect purificateur, dont Husserl ne parle pas de manière explicite mais qu'il laisse sentir (une telle explication pourrait lui apparaître superflue compte tenu de son but principal). Cependant, la dénomination de la conscience subissant l'ἐποχή comme *pure*, c'est-à-dire détachée de l'axe de la mondanéité, ne doit rien au hasard : elle se découvre elle-même dans son essence profondément purificatrice. Cette conscience délaisse tout ce qui n'est pas elle pour retrouver son origine. Mais ce n'est jamais un retour au passé (qui pour la conscience n'existe tout simplement pas) ; il s'agit d'actes d'autoconstitution qui ne se mesurent pas par le temps mais par la progression vers la vision phénoménologique. Sa complétude est atteinte par le dépassement du monde, lorsque le sujet se vide de toute donnée acquise auparavant afin d'épouser sa nature propre.

De quel dépassement s'agit-il ? Ne nous éloignons-nous pas ainsi de la phénoménologie vers la sphère théologique ? En aucun cas. L'acte du dépassement est une action rigoureusement phénoménologique, où la force conceptualisante du sujet s'avère non pas être son savoir des choses externes – comme dans les sciences naturelles – mais la possibilité de refuser la donation, y compris la sienne. Le sujet sort de la position de l'étant donné pour découvrir son caractère transcendantal. Celui-ci ne peut pas être donné car le moment du donner-même implique l'existence d'une cause, d'un proto-Je d'où vient le piège empirique.

Husserl définit son but sans équivoque : raccourcir au maximum la distance entre la donation et la nature propre du Je, ne relevant d'aucune donation (ce qu'il appelle « la

---

[1] Hua XXXIV, p. 207.

[Ich übe Epoché – dabei bin ich in der Einstellung des Erfahrens, und zwar des Erfahrens in dem gewöhnlichen Sinn des auf etwas anschaulich Selbstgegebenes Gerichtetseins, in ihm selbst order mit ihm selbst Beschaftigtseins. Erfahren in diesem Sinn ist untrennbar eins mit einem Erfahren in einem weiteren Sinn, das „thematische“ Erfahren so das gewahrende Auf-ein-wahrneh-mungsmässig-gegenwärtig-Erscheinendes-Gerichtetsein]

possibilité du non-être incluse dans l'essence de toute transcendance de chose »[1]) et saisir le sens absolu de ses actes mentaux.

Comme l'anéantissement du monde peut être atteint par la connaissance parfaite de sa cause, la nouvelle science doit avoir une connaissance parfaite de ses fondements. Le Je qui anéantit le monde s'émancipe de sa propre expérience empirique – y compris linguistique – du monde offert au regard pour se convertir en Je régénérateur qui, ayant libéré le monde de son être (*Dasein*), lui donne naissance dans une autre dimension du continu eidétique où il retrouve son immédiateté, où brille sa clarté et où le Je est restitué en tant qu'*Ego* universel. Husserl nous prévient donc : nul n'est besoin de redouter la destruction du monde. Il ne disparaît jamais que pour améliorer ses conditions ontiques, s'immortaliser dans le Je pur et ainsi, dans l'être, échapper à l'oubli. Du point de vue phénoménologique, ce monde celé et recréé ne sert qu'à réaliser les Je-intuitions primaires, autre forme des essences recherchées. Nous savons que le seul chemin vers ces dernières est celui de l'abstraction. Les intuitions, passées au tamis de l'abstraction, se transforment en noèmes. De là nous commençons à voir les choses dans leur vérité. Le Je pur voit les résultats de sa victoire sur l'ignorance dominant l'ontologie naïve de la conscience empiriquement fermée sur elle-même. Il s'ensuit que les termes abstraits, composés d'intuitions, soustraient leur sens non aux objets qu'ils désignent mais à la série génératrice de tels termes. Cette série est infinie et, plus remarquable encore, l'infinité y est incluse. D'où la question : le sens a-t-il une limite ? Réponse : l'abstraction produit le sens jusqu'au moment, même imaginaire, où elle réalise l'intuition. Dans tous les autres cas elle devient viciée et s'annule. Voilà pourquoi le lien entre l'abstraction et l'intuition n'est pas formel ni arbitraire, comme il l'est entre l'objet et son nom ; il trahit le fonctionnement de la pensée du Je transcendantal qui s'avère totalement différent du Je empirique. Ce dernier pense par les différences qui créent à leur tour l'objet de sa réflexion, tandis que le Je pur élimine ces différences par la réalisation de l'intuition dans l'abstraction.

Le Je pur, répétons-le, n'a pas d'objet de sa pensée ; du point de vue empirique, il ne pense pas. Cela signifie qu'il ne discerne pas la chose dans son être, c'est-à-dire comme étant donnée. En niant les différences, le Je pur pense par les extensions, intuitions réalisées (l'accent est mis sur le verbe « penser » parce que seul le Je transcendantal peut penser par les intuitions, en faire l'objet de sa conscience). Notons-le tout de suite : quand l'intuition se

[1] Hua III/1, p. 104.

transforme en objet de la conscience, toutes les différences perdent leur valeur épistémologique. Autrement dit, le Je *eidétise* l'intuition en dépassant la dualité de l'être et de l'essence. Pour le phénoménologue, le monde naturel est dérisoire, non parce qu'il tendrait à cacher ou falsifier les essences, mais parce qu'il en est dépourvu. Nous pourrions nous interroger : ce Je, où est-il donc ? A vrai dire, la question est inappropriée car elle ajoute au Je pur un caractère ontologique qui lui est complètement étranger. Le Je pur – nous reviendrons sur ce point plus loin – n'a pas d'ontologie mesurable en termes d'« être » ; or, cette question ne peut porter que sur ce qui a une origine. Le Je transcendantal n'en ayant pas – contrairement à l'objet et à la conscience empirique –, il n'apparaît pas dans l'être, ne serait-ce qu'en raison de son temps noétique qui ni ne commence, ni ne finit. Si nous voulons néanmoins comprendre le Je transcendantal dans sa véracité, nous devons au premier chef modifier notre propre connaissance des concepts linéaires, comme ceux de l'origine et la fin. Le Je transcendantal ne connaît pas une cause qui conditionnerait l'origine de toutes autres choses mondaines, y compris le Je empirique. Pour autant, il n'est point *causa sui* ; il n'existe pas à partir de ce qui aurait pu le pousser vers l'existence car, selon Husserl, la nature de ce Je consiste à remplacer l'existence-même, c'est-a-dire la présence dans le monde par la connaissance pure.

Soulignons que l'origine n'est en rien un événement – le premier de la vie du Je –, mais l'acte de sa conscience. De là, la connaissance que nous pouvons en avoir diffère radicalement de tous les autres genres de connaissance. En *connaissant* le Je transcendantal, nous le devenons.

III.2. VERS UNE PHENOMENOLOGIE COMPLETE

Récapitulons : le Je transcendantal est un substitut à l'existence empirique. Il est impossible d'exister *avec* lui comme *sans* lui parce que « avec « et « sans « désignent une toute autre situation de la subjectivité ; « avec » et « sans » appartiennent au sujet cartésien, dont la pensée atteste de sa propre existence, mais non au sujet husserlien, phénoménologique,

qui, quittant le champ de l'existence, atteint sous une forme complète de la conscience pure. Reportons-nous aux *Ideen I* :

> <...> par la méthode de la réduction transcendantale[1], nous sommes nécessairement conduits à nous demander quel fondement requiert la facticité que manifeste la conscience constituante correspondante [2].

Comme Descartes, Husserl n'échappe pas à la question de Dieu, transcendance irréductible ou point d'appui de toute pensée subjective. « Nous désignons la transcendance de Dieu... »[3], principe de l'origine sans cause. Chez Descartes, le fait de penser à Dieu prouve notre existence, tandis que chez Husserl (cf. § 58) Dieu est immanent au sens de la réduction transcendantale – *transcendance au sein de l'immanence* : la pensée est prise comme seul fondement de la subjectivité élevée. Dieu s'immanentise, il entre dans le Je absolu pour lui faire découvrir sa pureté. Voici comment Husserl expose cette méthode :

> La purification transcendantale ne peut signifier l'exclusion de *toutes* les transcendances, sinon il resterait bien une conscience pure mais plus la possibilité d'une science de la conscience pure[4].

La remarque est capitale. Non seulement la conscience elle-même, mais sa possibilité se trouve recherchée et nécessaire. La conscience parvient donc à son but, c'est-à-dire remplacer l'existence en devenant la vision phénoménologique de l'essence, à condition toutefois qu'elle prenne connaissance de sa possibilité non donnée a priori (une fois de plus, Husserl se différencie de Kant), mais obtenue à travers la réduction consécutive ou bien l'exclusion de tout ce que cette possibilité retire. Cependant, il ne s'agit pas pour le Je transcendantal du *taedium mundi* mais du procédé méthodologique qui lui permet d'acquérir la conscience de soi. Tel un ascète chrétien du temps d'Origène, qui s'éloigne du monde pour se préparer à la

---

[1] Le concept de la *transzendentale Reduktion* est tardif. Il reste inconnu aux *Recherches Logiques*, où on rencontre encore le terme d'« individu psychique » (cf. la *Vème Recherche*, § 2), et ne s'introduit dans la théorie que dans les *Ideen* où ce concept joue un rôle majeur. On sait que la réduction transcendantale se niche dans les manuscrits de Husserl de 1905 (les manuscrits de Seefeld/ *Seefelder Blätter*) mais demeure encore non explicite. Cf. Lavigne, 2005, pp. 114-117. Dorion Cairns écrit aussi que : « Husserl said that at the time of the 1905 time-lectures, he had not yet come upon the phenomenological reduction… » ; Cairns, 1976, p. 38. De même Taguchi, 2013.

[2] Hua III/1, p. 125.
[3] Hua III/1, p. 124.
[4] Hua III/1, p. 126. (En italique dans l'original)

rencontre avec Dieu, le Je s'immerge dans sa conscience afin d'appréhender la possibilité de cette dernière. Bien entendu, Husserl insiste sur cette idée : la compréhension de la possibilité de la conscience purifiée est une procédure phénoménologiquement plus fine que l'apparition de cette conscience même. Pourquoi ? Parce qu'il s'agit d'une phénoménologie découverte par la réduction dans laquelle cet « absolu », ce « transcendant » entre naturellement[1]. Soulignons que le Je pur ne détruit pas le monde, il le sauve en utilisant la possibilité de la conscience de soi qui lui permet d'éterniser les choses individuelles dans leurs essences.

Chaque chose apparaît en tant que moment abstrait de la pensée du Je, sans espace ni temps concrets – comme singularité eidétique – « la phénoménologie ne laisse de côté que l'Individuation mais retient tout le *Wesensgehalt* »[2]. Le salut vient ainsi d'où on ne l'attend pas : les abstractions composant le continu mental du Je éclairent les essences des choses mises hors circuit, l'état empirique du monde est affaibli jusqu'à ce que choses soient recueillies dans l'abstrait.

En esquissant sa propre théorie (aux §§ 58-59 des *Ideen I*), Husserl avertit d'emblée son lecteur que celle-ci ne doit pas être confondue avec les concepts théologiques :

> Nous négligeons les autres raisons tirées de la conscience religieuse qui pourraient conduire au même principe...[3]

Il tient à ce que l'idée du salut, en termes théologiques, soit le résultat d'une connaissance de Dieu, mais qu'elle soit connaissance du salut dans la phénoménologie. Connaître Dieu est un chemin vers la libération ; connaître l'essence de cette connaissance implique une quasi-divinité qui n'est pas étrangère au Je pur. Quoi qu'il en soit, la conscience est sauvée dès lors qu'elle arrive à contrôler ses actes mentaux, qu'elle devient une métaconscience. A la différence de la doctrine chrétienne, la phénoménologie tend à sauver non le sujet comme porteur de l'âme, mais la pensée comme action, seule véritable condition de la subjectivité. Entre le sujet et la pensée, le phénoménologue choisit la seconde en déléguant les fonctions du premier au Je transcendantal. Sans doute, le sujet – *cogito* cartésien qui atteste son existence par les actes de sa pensée – a, aux yeux de Husserl, une valeur inférieure par rapport à la

---

[1] Hua III/1, p. 125.
[2] Hua III/1, p. 157.

[3] Hua III/1, p. 125.

conscience convertissant les intuitions primaires en vision des essences, protégeant celle-là des pollutions empiriques. Que la position du *cogito* soit ou non stable et que sa présence *hic et nunc* soit ou non démontrée, il s'appuie toujours sur une stabilité illusoire venant de *ce* monde, « un parmi de *multiples et non-mondes possibles* »[1]. La faiblesse de *ce* cogito tient à ce que son existence, l'objet implicite et intentionnel de la pensée, ne joue aucun rôle ; la conscience salvatrice se substitue à l'existence. Cependant, le sujet cartésien ne cesse de penser à cette dernière. De façon indirecte, Husserl critique Descartes :

> ne peut-on former l'idée d'un moi qui n'aurait que des images dans le flux de son vécu, flux qui ne consisterait qu'en intuitions de l'ordre de la fiction ? Ce moi ne découvrirait que des fictions de cogitationes <...>[2].

Selon ce diagnostic, le *cogito* souffre d'une cécité ou d'une non-prise de connaissance de *ce* qu'il voit ; autrement dit, le sujet cartésien, doté d'un « sum », ne perçoit que les choses ontologiquement exposées. Mieux : il connaît non les choses, mais leur mode d'être ; l'*Existenz* y est innée.

Ce que Husserl propose dans le chapitre propédeutique des *Ideen I*, consacré à la conscience et à la réalité, se résume ainsi : si l'*Existenz* existentialise la conscience en l'aveuglant par l'être, alors elle trouve son salut, donc sa possibilité originaire et absolue, dans les actes de pensée reconstituant l'essence (*Essenz*) d'une chose, sans pour autant la donner à cette chose. Il s'agit de retirer à la chose son sens immortel. Celle-ci est un concept ontologique et implique une donation : avant que la chose ne soit donnée, avant qu'elle ne prenne sa place dans l'être, son existence lui est donnée par la conscience empirique qui se construit elle-même par le procédé de cette donation. La chose, au sens habituel du terme, est une présence contenant en elle la nécessité de la donation qui lui est faite.

Quand nous disons qu'une chose contient en soi la donation qui lui a été faite, il faut considérer que non seulement cette chose est liée à la conscience par la perception que le sujet – capable d'en extraire certaines abstractions – en a, mais, qu'en se heurtant à cette chose, la conscience redécouvre son acte pensant primaire. De surcroît, pour parvenir à l'état phénoménologique, la conscience doit s'approprier cet acte : se donner à lui comme essence. Le composant ontologique de la chose, sa présence, joue le rôle du « péché » dont la

[1] Hua III/1, p. 100.
[2] Hua III/1, p. 97.

conscience se libère ; quoi qu'il en soit, il s'agit d'un dépassement de la connaissance empirique – sphère des conflits et des illusions.

III.3. L'ABSTRACTION

Déjà Clément d'Alexandrie, sous l'influence de la logique aristotélicienne, proposait une méthode d'abstraction – chez lui « réduction apophatique » – permettant de saisir l'essence pure, dite Dieu. Il faut d'abord supprimer toute caractéristique physique (longueur, largeur, etc.), puis tout paramètre géométrique en imaginant un point dans l'espace et ensuite faire abstraction de l'espace et de ce point. Ce qui reste, dépouillé de tous les traits imaginables y compris l'endroit où cet objet « est », est Dieu ou, en termes phénoménologiques, l'essence pure. Elle est dans ce qu'elle n'est pas. Nul « est » ne s'applique à l'essence pure ou attribuée par le Je transcendantal ; nulle ontologie ne lui est propre, car l'ontologie retient par nature la conscience en-deçà du processus de l'abstraction[1], la retient dans un « est » ou dans un autre. L'essence pure est une abstraction en mouvement.

Husserl se rallie à l'idée clémentine quand il refuse de voir les essences comme concepts. Ceux-ci, au sens habituel du terme, sont les instruments de la psychologie qui ne correspondent qu'au besoin de parler des choses mondaines et de les décrire sans jamais penser à leur entité. Au § 22 des *Ideen I*, il se réfère aux mathématiques : les nombres purs ne sont pas des concepts, ils sont des essences désignées par des signes et ainsi entrées dans l'esprit psychique. Le nombre en soi reste derrière cette désignation, perdu dans une immanence conceptualisée. Le nombre exprimé dans un signe « 2 » n'est ni abstrait, ni concret, c'est un signe qui signifie ce qui n'existe pas et devient le quasi-objet de la pensée mathématique. En tant que signe, le nombre est la propriété de l'esprit individuel et, comme tel, n'appartient qu'au royaume transcendant auquel mènent les chemins de l'abstraction. N'étant pas un objet, l'essence – du nombre – consiste en l'acte de penser à celui-ci. D'où la

[1] Ou : « l'identification entre la conscience d'essence et l'essence même » [Identifikation zwischen Wesensbewußtsein und Wesen selbst] ; cf. Hua III/I, p. 50.

question suivante : « l'essence ne serait-elle pas une fiction » ?[1] Husserl y apporte une réponse déduite de l'idée générale de l'οὐσία : elle n'est pas une chose à laquelle nous pourrions appliquer le verbe « exister », car l'οὐσία n'existe que le temps de notre travail mental la convertissant de possibilité en une réalité. Quand Husserl parle de représentation du nombre qui ne soit pas le nombre-même, il répète à sa manière la conclusion de Kant dans la *Critique de la raison pure* (chap. sur l'étude de la faculté transcendantale de juger) : le nombre, dit Kant, n'est rien sauf l'unité synthétique de la variété homologique de l'intuition (*Anschauung*) saisie dans un schème de l'esprit. Peu importe le nombre (2, 3… *x*) auquel je pense ou quel triangle j'imagine à ce moment, je suis capable de le faire parce qu'en moi existe l'essence du nombre : le temps eidétique de ma pensée.

Chaque fois que je pense à un nombre (ou à tout objet géométrique), je réactualise son essence en faisant abstraction du chiffre concret. Par conséquent, « 2 » n'est qu'un signe qui représente l'essence arithmétique pure, soit le véritable contenu de mon idée du nombre. Répétons-le : ce contenu n'est ni l'εἶδος platonicien, existant hors de ma pensée, ni la chose acquise, mais la condition même du processus de ma pensée. En actualisant l'essence par ma faculté de faire abstraction, je crée mon existence comme sujet pensant dans le temps eidétique. L'abstraction est non seulement la méthode selon laquelle je dirige mon regard mental vers une chose pour découvrir sa vérité ultime, mais aussi le principe qui me permet de constituer ma subjectivité réalisée dans les phénomènes, voire les visions des essences. Cette subjectivité n'est ni empirique ni psychologique, mais transcendantale, telle que Husserl la conçoit : reconstituée par la conscience dirigée vers sa propre origine. Notons une différence radicale : chez Kant, la dimension transcendantale est donnée d'emblée au sujet, tandis que chez Husserl, elle se découvre phénoménologiquement. Elle n'est plus l'état a priori du processus de la connaissance mais une faculté – cognitive – propre du sujet, qui construit son existence à travers les actes de conscience purificateurs. Bref lorsque je fais abstraction, je transcendantalise ma position par rapport aux objets qui sont le contenu de ma pensée. Ils ne sont pas seulement les *objets* – choses qui attirent mon regard mental –, mais les constituants de cette pensée. Ces objets, pour ainsi dire, perdent leur objectivité. Chassées hors de toute ontologie et n'existant que dans l'espace noématique, les choses abstraites, telles les pièces d'un puzzle, sont des morceaux noétiques réalisant sans cesse la construction

[1] [Ist das Wesen nicht eine Fiktion…] ; *Ibid*.

phénoménologique du Je. Ce Je acquiert par là-même la liberté d'appréhender des entités qu'il soustrait au monde empirique et qui composent le continu de ses actes mentaux. Ajoutons : les abstractions sont inséparables du Je pur car, contrairement au Je psychique qui perçoit les choses dans leur état actuel comme des choses du monde, les actes de la pensée du Je pur n'impliquent pas sa présence *hic et nunc*. Du point de vue de la réalité, du contenu de la conscience empirique, le Je pur est vide et inexistant. *Cogito ergo sum* ne s'y applique pas non parce qu'il ne pense pas, mais parce que cet *ergo* n'a pas de sens ; le Je pur ne déduit pas son existence de ses pensées, en lui ces dernières se recouvrent. L'expérience de la pensée pure est totale : elle n'admet nulle autre expérience, ni *ergo* de la présence du Je. Tout lien de causalité est hors de propos dans la mesure où l'acte de pensée du sujet est en soi acte d'existence. Si nous comparons les Je empirique et transcendantal, nous constatons que le Je transcendantal n'est plus le sujet cartésien, plus le *cogito*, mais la conscience dans sa forme la plus purifiée.

III.4. PENSER L'INFINI

Par le processus d'abstraction, le Je se transcendantalise. Il convertit ses intuitions en savoir qui dépasse l'expérience mondaine et se dégage de plus en plus de son état psychique initial. L'abstraction totalise la pensée en soustrayant le sujet à son berceau ontologique avant de s'évanouir, comme par enchantement. C'est pourquoi l'abstraction n'est jamais produit, chose figée, mais processus. Reste à savoir si ce processus est (ou peut être) infini. Si l'abstraction – ou la phénoménalisation – est potentiellement ou actuellement infiniment puissante (la phénoménalisation du 2ème degré, du 3ème degré, etc.), est-il possible de produire une telle phénoménalisation toujours dotée de sens ? Car le sens n'est pas seulement le critère principal de ces démarches mentales, mais aussi leur unique condition, leur source phénoménologique. Tant en mathématique que dans la métaphysique, l'infini est produit par la phénoménalisation du sens dirigée vers une ἐποχή ultime, elle-même dégagée du monde réel (ou originaire) des expériences physiques vers une essence pure ou vers une zone de sécurité. Le continu infini est irréel – mot que l'on rencontre dans le premier chapitre des *Ideen I* pour désigner cette sorte de « choses » qui n'existent qu'aux marges de notre monde

vécu ; cependant, le continu est bien réel si l'on se trouve dans un monde de phénomènes, transcendentalement purifié. Il y a donc deux mondes, deux modes de conscience, d'expériences et de choses : le monde physique, rempli de nos projections psychiques, qui se découvre à nous chaque instant, de manière plus ou moins explicite ; et l'autre, phénoménologique, qui est d'abord l'objet d'une intentionnalité. Dans le premier, selon Husserl, règnent des « choses » et des idées individuelles qui correspondent à la conscience de l'individu, d'un être séparé ; le second monde se distingue par la « spécification eidétique » qui généralise les individualités du monde réel.

Une chose devient eidétique quand elle se présente dans toutes ses formes, « en général « , et acquiert donc un caractère contingent ; ce qui implique

> <…> précisément la possession d'une essence et la possession d'un Eidos qu'il importe de saisir dans sa pureté[1].

Husserl avance ainsi deux concepts : la *contingence*, soit une généralité nécessaire pour « déballer » phénoménologiquement une chose et la rendre visible, et l'*essence* qui résulte de cette vision acquise. Résultat d'une phénoménalisation, l'*essence* n'est jamais individuelle mais seulement eidétique, et elle est l'objet de l'intuition, le seul véritablement possible. Ainsi, la boucle est bouclée, et commence une réflexion sans répit:

> Quel que soit le type d'intuition individuelle, adéquate ou non, elle peut prendre la tournure d'une vision d'essence (eidétique) et cette dernière, qu'elle soit adéquate ou non de manière correspondante, a le caractère d'un acte *donateur*[2].

Le continu infini, comme 2n, est eidétique, extensif ; il s'étend par intervalles égaux sans changer de rythme, sans explosions brusques, toujours dans la même direction. Comme le dit Jules Tannery, « la notion de l'infini, dont il ne faut pas faire mystère en mathématiques, se réduit à ceci : après chaque nombre entier, il y en a un autre »[3]. Bien que sobre, cette définition

---

[1] Hua III/1, p. 12.

[2] Hua III/1, p. 14. (En italique dans l'original)
[Welcher Art immer die individuelle Anschauung ist, ob adäquat order nicht, sie kann die Wendung in Wesensschauung nehmen, und letztere hat, mag sie nun in entsprechender Weise adäquat sein oder nicht, den Charakter eines *gebenden* Aktes]

[3] Tannery, 1886, p. VIII.

n'est pas satisfaisante. Il faut connaître la source qui permet aux nombres de succéder l'un à l'autre, même si leur succession est évidente. D'ailleurs, cette évidence perfide nous gène pour saisir la source eidétique des nombres naturels. Que 2 succède à 1 n'est pas un fait arithmétique, mais notre vision intuitive des nombres qui tendent à grandir dans une série infinie. De même, rien ne prouve que 44^{257} succède à 44^{256} ni que τραγέλαφος n'existe en réalité, car il s'agit de choses résidant quelque part hors de toute expérience mondaine. Un autre exemple : les mathématiciens connaissent bien les nombres dits transcendants[1] (π, par ex.) ou les nombres imaginaires, comme $\sqrt{-1}$[2], que Leibniz nomme « le monstre dans le monde des idées », oscillant entre l'être et le non-être et dans lequel Dieu aurait trouvé son exutoire.

Ou bien, les physiciens disent qu'il y a un nombre 10^{1000} qui désigne *grosso modo* l'ensemble de tous les mondes cosmologiques possibles, et qu'ils appellent « paysage ». Husserl appelle de telles entités idéales le « flux des intuitions », phénomènes obtenus par une abstraction qui est aussi une série d'abstractions continues enchaînées qui, à leur tour, peuvent s'accroître sans arrêt dans une étendue eidétique dont le sens est le continu. Prenons un autre exemple : la série de Fibonacci[3], dont chaque terme est la somme des deux précédents : 1, 1, 2, 3, 5, 8, 13, 21… Ou bien encore la proportion géométrique (ἀναλογια) décrivant deux termes – les termes intermédiaires – égaux : $\frac{a}{b} = \frac{b}{c}$, où *b* est la moyenne entre les deux extrêmes (d'ailleurs, l'idée de médiété ou lien harmonique entre deux éléments d'une figure est l'un des thèmes principaux du *Timée* de Platon). Les Grecs, notamment l'école pythagoricienne, ont

---

[1] En 1684, Leibniz substitue les mots « algébrique » et « transcendant » aux mots « géométrique » et « mécanique » utilisés par Descartes à la suite des grecs pour classifier les courbes, modifiant par là leur compréhension. Aux « nombres impossibles » du XVIème siècle, Descartes a substitué les « nombres imaginaires », signifiant par là que ces nombres n'avaient plus rien d'impossible. Aux « nombres imaginaires » de Descartes, Gauss a substitué les « nombres complexes », signifiant que ces nombres n'avaient plus rien d'imaginaire, qu'ils n'étaient plus des intermédiaires formels d'un calcul réel à un autre, mais qu'ils accédaient au statut de nombres à part entière, bien connus et domestiqués. Au milieu du XIXème siècle, Joseph Liouville (1809-1882), l'un des plus illustres esprits mathématiques de l'époque, travaille sur les nombres transcendants conçus par Leibniz ; cf. Hoëné-Wroński, 1811, p. 92.

[2] Louis Couturat en donne un exemple : « dans l'équation $x = a \pm \sqrt{-b^2} = a + bi$ <…> le nombre purement imaginaire b*i* est la racine carrée de b^2 » ; Couturat, 1896, p. 110. Leonhard Euler a réussi à donner une définition précise des nombres imaginaires dans son *Vollständige Einleitung zur Algebra* (1770 ; en particulier §§ 100-102) où il distingue les nombres réels des imaginaires par leur comportement logarithmique en actualisant les débats menés par Leibniz et Bernoulli : le premier pensait que les logarithmes des nombres négatifs sont imaginaires ; Bernoulli, quant à lui, considérait de tels logarithmes comme réels.

[3] Découverte au XIIIème siècle par Léonard de Pise († 1250)

distingué deux types de proportions géométriques : discontinues et continues. Sous forme algébrique, la proportion continue s'écrit ainsi : $\frac{a}{b} = \frac{b}{c} = \frac{c}{d}$, etc. ou 1, 2, 4, 8, 16 etc. En somme, les Pythagoriciens de Sicile ont établi aussi les trois types de proportion que nous connaissons aujourd'hui :

α) b – a = d – c, proportion arithmétique ;

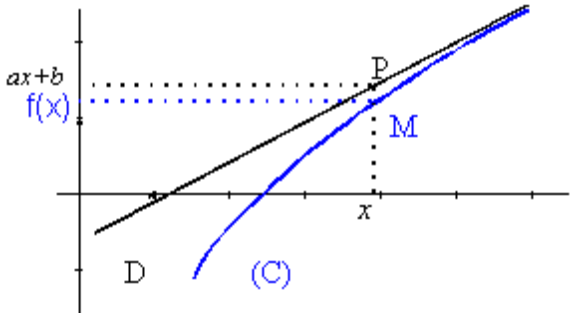
β) $\frac{a}{b} = \frac{c}{d}$, proportion géométrique ;

γ) $\frac{1}{b} - \frac{1}{a} = \frac{1}{d} - \frac{1}{c}$, proportion harmonique. Cette dernière, étant composée des deux premières, joue un rôle constitutif en musique, dans la théorie des intervalles diatoniques et harmoniques.

Quoi qu'il en soit, le continu s'accroît toujours, ajoutant ses segments l'un à l'autre, vers son but transcendent. Aristote semble ne pas vouloir reconnaître tout le paradoxe de ce mouvement en attribuant à l'infini un caractère seulement potentiel :

> τὸ δ' ἄπειρον οὐχ οὕτω δυνάμει ἔστιν ὡς ἐνεργείᾳ ἐσόμενον χωριστόν, ἀλλὰ γνώσει. Τὸ γὰρ μὴ ὑπολείπειν τὴν διαίρεσιν ἀποδίδωσι τὸ εἶναι δυνάμει ταύτην τὴν ἐνέργειαν, τὸ δὲ χωρίζεσθαι οὔ[1].

Pour schématiser l'idée aristotélicienne, considérons le graph (asymptotique) suivant :



(Fig. 3)

[1] *MET Θ*, VI : 15.
[En effet, c'est parce que la division de l'infini ne s'arrête jamais que l'on admet qu'un acte de ce genre est en puissance ; mais ce n'est pas parce qu'il est séparé réellement].

La droite D est une asymptote : lorsque le point M tend vers l'infini, la distance entre la courbe C et la droite D tend vers zéro. Ce mouvement asymptotique démontre l'infini en potentiel qui ne se réalise qu'*eidétiquement*, dans une vision idéelle. Si nous suivons cette idée d'Aristote, nous devons constater inévitablement que l'ἄπειρον est une éventualité de lui-même ; il est invisible, encore inconnaissable, car il ne peut pas venir à l'existence dans toute sa forme, dans sa propre ontologie. Telle est sa nature, insiste Aristote. Même si l'ἄπειρον nous apparaît, par exemple comme approchement asymptotique ou croissance des segments d'un ensemble, son ὄν ne s'exprime point dans son εἶναι[1] ni, a fortiori, n'apparaît dans le monde empirique. Il est clôturé dans son onticité sur laquelle vient s'arrimer l'existence.

Pourtant, la situation est plus subtile. D'un côté, Aristote a raison de dire que le continu est ontologiquement vide, car tous ses éléments (points sur la ligne ou nombres) sont des produits mentaux, essences idéales engendrées par notre intuition, mais, d'un autre côté, il est aisé de voir que le continu s'actualise avec chaque nouvel élément et à chaque instant qui crée son temps propre. Si Husserl nous permet d'intuitionner les essences des choses[2], dépouillées d'expression ontologique *per definitionem*, alors rien ne nous empêche d'intuitionner un moment où le continu touche à sa fin et se clôt. Mais une telle intuition serait fausse. Car, dès que nous aurions intuitionné un continu achevé, nous lui ajouterions une existence supplémentaire qui obscurcirait sa nature et éloignerait de nous son essence. Pour sortir de cette impasse, il faut comprendre que le continu appartient aux choses originaires (au sens husserlien du terme) ; étant données dans l'intuition, elles ne se redonnent nulle part ailleurs et ne peuvent être modifiées ontologiquement. Il existe donc une classe de choses, dont le continu fait partie, qui sont la propriété exclusive de l'intuition. Choses nues, les essences pures sont ses objets. Mais comment se donnent-elles à l'intuition ? Réponse : elles surgissent avec l'intuition-même, avec notre faculté d'intuitionner ; autrement dit, l'intuition est intuition

---

[1] Notons qu'en grec classique (dialecte attique, celui d'Aristote) « τὸ τί ἦν εἶναι » est un néologisme, voire un barbarisme dont la traduction littérale « l'*étant* de l'*être* » signifie « ce que l'être représente en se mettant au jour, en se donnant comme tel ». Quand nous disons que l'ὄν s'exprime dans son être, il faut y voir une sorte de métaphore inévitable, car l'ὄν ne peut pas être exprimé, de même que Dieu ne peut pas être non-Dieu.

[2] « Wesenserschauung ist also Anschauung, und ist sie Erschauung im prägnanten Sinn und nicht eine bloße <…> so ist sie eine *originäre* gebende Anschauung, das Wesen in seiner „leibhaften" Selbstheit erfassend » ; Hua III/1, p. 15. On remarque tout de suite que cette intuition non seulement voit les essences, mais les *crée* par cette vision.

de ces essences, uniques et solitaires. Cette dernière n'existe pas en soi. Aristote, encore lui, note la solitude des essences dans le *Livre E* de la *Physique* : « Κατ' οὐσίαν δ' οὐκ ἔστιν κίνησις διὰ τὸ μηδὲν εἶναι οὐσίᾳ τῶν ὄντων ἐναντίον »[1]. Si l'essence ne se fonde sur aucune ontologie, l'intuition, à son tour, n'a pas d'onticité propre; elle vise les essences sans les avoir en sa possession, elle les visualise. Disons, à titre d'hypothèse, que le continu est un intuitionnement des essences avant de les rendre visibles. Intuitionner est donc un acte liminaire et créateur qui extrait la « choséité » de sa chose, la libère et la crée comme non-existante sur le plan ontologique. En critiquant les pythagoriciens et Platon, pour lesquels l'infini est un ὄν, Aristote fait entrer au contraire l'infini dans la sphère de l'être et lui attribue un caractère qualitatif : le fait d'être infini et l'infini sont identiques, d'où l'idée que l'infini est un attribut[2]. Bien évidemment, nul attribut ne peut être infini, car nul attribut ne peut dépasser le monde et les choses ayant une nature finie et définie ; selon Aristote, la preuve de ce que l'infini n'est jamais actuel se trouve non dans l'impossibilité du monde d'accueillir l'infini, mais dans son vide ontique – il n'y a rien d'existant dans l'infini. Conclusion : l'infini potentiel est l'infini réel. Mais, à vrai dire, la situation semble plus subtile : l'« est » n'exprime pas (et ne peut exprimer) l'infini parce que le « est », au sens aristotélicien, actualise son sujet, signifie sa présence. Le problème n'est pas linguistique. Si l'ἄπειρον en tant que tel n'est pas actualisable ni visible et s'il apparaît dans l'être sous forme d'attribut, l'ἄπειρον se comporte comme l'ὄν décrit dans la *Métaphysique*, c'est-à-dire qu'il n'est rien de plus qu'une éventualité.

Revenons maintenant au problème de la continuité. Le contenu du continu des nombres entiers est sa capacité à s'étendre. Evident en apparence, le continu ne nous en pose pas moins deux questions à résoudre : 1) où s'étend-t-il ? Réponse : à l'infini ; 2) où se produit cette extension ? Répondre à la seconde équivaudrait à remonter à la véritable source de l'infini. Husserl expliquerait que l'*eidetische Umfang*, la région des sens idéaux vue par l'intuition, inclut également l'idée de l'infinité. La difficulté tient toutefois à ce que cet *eidetische Umfang* est une conséquence de l'extension d'un continu, du déferlement des éléments imaginaires qui, constituant une série sans limite, ne sont pas sa condition. A l'opposé

---

[1] Φυσικῆς E, 225b : 10.
[Il n'y a pas de mouvement pour [la catégorie de] l'essence, car rien qui existe ne lui est opposé.]

[2] Φυσικῆς, *Γ*, 5 : 25 et passim.

des choses matérielles, qui tiennent leur place dans l'espace physique, en le modifiant parfois, en nous donnant une expérience empirique, le continu n'a lui pas d'espace où il puisse s'étendre ; son extension ne se passe nulle part. Il s'agit d'un cas particulier dans la mesure où, note Husserl,

> chaque essence, qui n'est pas une différence ultime, a une *étendue eidétique*, une étendue de particularités et, enfin et en tous les cas, de singularités eidétiques[1].

On obtient : à chaque étendue son essence – son τὸ ἦν –, qui s'eidétise quand elle s'étend et se révèle dans toute sa nudité. Mais, à l'inverse des choses résidant dans l'être – τί εἶναι –, qui l'exhibent et sont dotées de leur propre essence, le continu en est dépourvu. Il s'étend et cette extension qui ne se termine jamais est son essence et, par conséquent, sa seule propriété. Cette « essence » veut dire le mouvement vers l'infini.

Paradoxalement, n'ayant aucun espace pour s'étendre, le continu se meut sans cesse, sans rupture et sans éléments discernables[2]. Où donc, alors ? Dans un temps eidétique qui permet au continu de s'accroître, de se diriger vers l'infini en déroulant ses quasi-composants, mais en restant aussi loin de son but qu'au commencement. La route vers l'infini est insidieuse, elle donne lieu au mouvement trompeur des nombres rangés dans une succession. Cependant, sur le plan phénoménologique, le mouvement vers l'infini est réel ; il est rendu réel grâce à la faculté mentale d'abstraction du monde empirique. Sans doute, si nous sommes capables de réfléchir sur les données empruntées à l'expérience mondaine, à notre souvenir, rien ne nous empêche de forger, ne serait-ce que par le moyen de l'analogie, des choses qui siègent au-delà de cette expérience ; choses, répétons-le, dépouillées de tout être qui sont essentielles, c'est-à-dire identiques à leur essence. Nous entrons ici dans le royaume platonicien. Husserl en est conscient, en disant que

---

[1] Hua III/1, pp. 32-33.

[Jedes Wesen, das keine niederste Differenz ist, hat einen *eidetischen Umfang*, einen Umfang von Spezialitäten und zuletzt jedenfalls von eidetischen Singularitäten]

[2] Couturat, en se référant à Spinoza, a raison de noter que dans le continu « il n'y a pas <…> de série à sommer, car, loin d'être constituée par l'addition (successive ou non) de ses parties, la grandeur continue n'a pas *essentiellement* de parties » ; Couturat, 1896, p. 575.

> l'Eidos, l'*essence pure*, peut être illustrée par des exemples de l'expérience intuitive tels que la perception, le souvenir, etc. de même que par les *données simples de l'imagination*. C'est pourquoi, afin de saisir l'essence-même et originaire, nous pouvons partir des intuitions empiriques correspondantes, *mais aussi d'intuitions non-correspondantes, qui sont dépourvues d'existence – d'intuitions purement construites*[1].

L'imagination saisit (*erfaßt*) les choses dans leur essence ou, mieux, elle crée leur essence à travers l'abstraction qui libère l'esprit du monde et de l'être, comme d'attelages loin s'en faut inévitables. Les essences n'existent pas dans l'expérience, elles ne sont pas ontologiques ni réelles au sens du monde ; elles se constituent à partir de celui-ci tout en transgressant ses limites naturelles. Ce regard unique, qui transperce l'être afin de voir l'essence, c'est l'intuition : « Wesenserschauung ist also Anschauung <…> »[2]. Alors qu'il met en jeu deux principes créateurs, l'imagination (*Phantasie*) et l'intuition, Husserl semble ne pas leur accorder de rôles bien précis. Avec Kant – sans toutefois poser la question ontologique[3] – il décrit l'intuition non comme une sensibilité transcendantale, mais comme la conscience prenant connaissance de sa propre genèse. A la différence de Kant, Husserl n'est pas un architecte, il ne divise pas l'objectivité en étages – degrés de la vérité – selon lesquels nous la connaitrions. Chez Husserl, l'intuition n'est pas donnée a priori : elle se découvre dans l'auto-purification de la conscience. Se visant elle-même et se constituant ainsi comme εἶναι, la conscience laisse l'intuition se manifester dans sa propre nature-action (il s'agit d'un réexamen de Kant). En réalité, celle-ci conditionne le processus continu de la conscience qui se reconstruit phénoménologiquement, de sorte à ce que l'acte de connaître devienne acte de voir. A la conception aristotélicienne de l'εἶναι, Husserl ajoute donc la dimension visuelle : *vere ergo cognoscere*.

---

[1] Hua III/1, p. 16.

[Das *Eidos*, das *reine Wesen*, kann sich intuitiv in Erfahrungsgegebenheiten, in solchen der Wahrnehmung, Erinnerung usw., exemplifizieren, *ebensogut aber auch in bloßen Phantasiegegebenheiten*. Demgemäß können wir, ein Wesen selbst und originär zu erfassen, von entsprechenden erfahrenden Anschauungen ausgehen, *ebensowohl aber auch von nicht-erfahrenden, nicht-daseinerfassenden, vielmehr „bloß einbildenden" Anschauungen „bloß einbildenden" Anschauungen*]

[2] Hua III/1, p. 15.

[3] Kant commence par se demander : « Wie kann nun eine äußere Anschauung dem Gemüte beiwohnen, die vor den Objekten selbst vorhergeht, und in welcher der Begriff der letzteren a priori bestimmt werden kann? » ; Kant, 1956, p. 69.

DEUXIEME PARTIE :

LA VOIE DE LA SCIENCE TRANSCENDANTALE

CHAPITRE IV. A LA RECHERCHE DE LA LOGIQUE IDEALE

IV.1. LE PSYCHOLOGISME : INTRODUCTION

Mis en exergue – ou tout du moins mentionné – dans presque dans toutes les études sur Husserl, l'éternel conflit entre la logique et la psychologie, leur lutte d'influence pour la primauté méthodologique sur le territoire de la pensée, cette collision dramatique des ambitions scientifiques et du désir de la vérité sont un des thèmes principaux des *Recherches Logiques*.

La psychologie et la logique traditionnelle, qui avaient chacune prétendu être le principe fondamental pour l'analyse de ce sujet qu'elles considéraient toutes deux comme le leur propre, en sont venues à se contredire juste au moment où la nature de ce sujet s'est trouvée trop éloignée et trop différente de celle décelée dans le cadre de ces disciplines. Ni l'une ni l'autre ne pouvaient proposer une description adéquate de la structure du savoir, du savoir pur ni de la conscience *comme telle* sans franchir ses propres limites donc sans réviser ses méthodes scientifiques. Les relations entre la psychologie et la logique traditionnelle se transformèrent en celles d'une dépendance et d'une animosité simultanées ; la logique était une partie essentielle de la psychologie qui élaborait les principes opérationnels du travail scientifique même, tandis que la psychologie établissait les bornes de leur applicabilité. Mais cette collaboration insolite, ainsi qu'il est apparu, était vouée à l'échec à cause de l'incommensurabilité des présuppositions théoriques et des procédures logiques par lesquelles elle devait s'effectuer. En un mot, les principes opérationnels de la science logique, construisant un objet idéal et le prenant comme objet de leur travail, sapent les fondements du schème psychologique, de ce système scientifique dans lequel ils ont d'emblée été installés.

Un objet idéal par excellence, créé par la combinaison de formules mathématiques ou par les lois de la logique, un objet qui n'existe que dans les abstractions de la pensée théorique ne peut se trouver sur le terrain psychique, c'est-à-dire sur un terrain qui se trouve sous l'emprise de la science psychologique. Ajoutons d'ailleurs que cet objet doit apparaître

seulement dans l'*évidence* de sa donation ou dans la *donation* de son évidence. Trân-Dúc Tháo note que

> l'objet idéal n'est pas autre chose que *cela même* qui se présente à nous dans l'évidence « perceptive » d'un jugement *fondé*. Interpréter son éternité comme celle d'un *en soi*, c'est tomber dans le réalisme intellectualiste. Il ne peut s'agir, en fait, que du sens de l'acte effectif de visée en tant qu'il *constitue* un objet idéal, comme indépendant de la singularité des consciences effectives[1].

C'est pourquoi l'objet de la conscience pure, l'objet purifié des psychismes de toute sorte, nécessite des méthodes spéciales capables de l'arracher à la surveillance de la psychologie et à la condition naturelle de la pensée humaine pour l'emmener vers la réalité noématique, c'est-à-dire vers une réalité où la présence de cet objet coïncide avec son signe. A ce propos, Eugen Fink fait une remarque juste lorsqu'il écrit que

> la psychologie est une science fondée sur l'attitude naturelle, thématiquement orientée vers le « psychique », c'est-à-dire la strate de l'être-animé de l'essence animale, et avant tout de l'homme. Son intérêt théorétique, qu'elle procède par voie inductive ou apriorique, a pour objet permanent l'étant qui est sur le mode de la « conscience » ; autrement dit, l'objet de la psychologie est *régional*[2].

Ainsi, pour Husserl, c'est une évidence : son affirmation est que la psychologie ne peut construire cette réalité dans laquelle l'objet serait totalement enfermé dans son signe ; ou, mieux, là où il serait possible de filtrer la signification pure de l'objet, c'est-à-dire là où la réalité du signe, la réalité de l'acte noématique serait une réalité maximale, épuisant l'objet qu'elle a en elle-même. Cela n'est faisable qu'à l'intérieur des procédures logiques de la conscience pure. Or la psychologie se trouve trop proche de la réalité quotidienne, elle est trop entrelacée avec les structures de la vie psychique et naturelle pour se présenter comme théorie de l'objet pur et des procédures logiques de la pensée. C'est cette situation que Husserl met en évidence lorsqu'il écrit que :

> sans doute, la psychologie doit-elle rechercher les lois naturelles de la pensée (*Naturgesetze Denken*), par conséquent les lois de tous les jugements en général, qu'ils soient vrais ou faux ; mais il serait absurde d'interpréter cette proposition comme si seules ressortissaient à la psychologie les lois qui se rapportent, dans une universalité la plus englobante (*umfassendster Allgemeinheit*), à tous les jugements

---

[1] Trân-Dúc Tháo, 1957, p. 106. (En italique dans l'original)

[2] Fink, 1966, p. 144. Sur ce sujet voir Staiti, 2015, pp. 69-94. De même Drüe, 1963 ; Pažanin, 1972, pp. 20-61 ; Warren, 2005, pp. 165-176.

> en général, tandis que les lois spéciales du jugement, comme celles du jugement vrai, devraient être exclues de son domaine[1].

Quoi qu'il en soit, la théorie psychologique et les méthodes logiques commencent à devenir de plus en plus incompatibles. La logique n'est pas capable de décrire adéquatement les objets et conditions psychiques dans lesquelles se trouve la pensée mondaine, leurs lois normatives et leurs prescriptions détruisent le champ même de l'analyse psychologique ; la psychologie, à son tour, ne s'intéresse pas à programmer ni à construire les principes idéaux de la conscience, elle n'examine que les signes de toute déviation, des tensions et défaillances perlant sur la surface de l'idéalité. La psychologie et la logique se distinguent aussi bien au niveau de la théorie que dans leurs méthodes : les méthodes logiques ne servent pas la théorie psychologique et la théorie psychologique ne tient pas compte des méthodes logiques. Toutes deux se sont trouvées face à un défi technique : la psychologie devait chercher ses propres méthodes susceptibles de lui donner une indépendance par rapport aux opérations logiques et répondant à ses buts spécifiques, tandis que la logique devait élaborer une théorie nouvelle afin d'ouvrir d'autres perspectives où le but de la logique serait atteint sans s'encombrer de contraintes psychologiques. En effet, les méthodes et la théorie étant devenues trop lointaines l'une de l'autre, les méthodes détruisaient la théorie de l'intérieur et la théorie s'était transformée en fardeau : dès lors, la contradiction entre les deux sciences est devenue fatale, le désaccord irréparable.[2]

Husserl ne cache pas son étonnement concernant cette confusion des méthodes logiques avec la théorie psychologique. Dans les *Recherches logiques* il écrit ceci :

> il est assez curieux que ce soit justement en invoquant le caractère normatif de la logique que la partie adverse croit pouvoir démontrer la séparation rigoureuse existant entre ces deux disciplines. La psychologie, dit-on, considère la pensée telle

---

[1] Hua XVIII, p. 66.

[2] Signalons que Husserl est venu à la critique du psychologisme alors qu'il était lui-même fortement sous l'influence de l'école psychologiste. Son travail la *Philosophie der Arithmetik* (1891) a été écrit comme le résultat de sa collaboration intellectuelle avec des maîtres de cette école tels quels Brentano et Stumpf (cf. chapitre II de notre travail). Plus tard, après la révision fondamentale de ses propres opinions et après ses échanges avec Gottlob Frege, Husserl critiqua cet ouvrage comme une tentative très naïve de tracer les fondations d'une science exacte. Dans son article *Sense and Essence : Frege and Husserl*, Robert Solomon note : « In the 1880's both Husserl and Frege were probing the foundations of mathematics, attempting to discover the source of validity of the basic principles of arithmetic. Frege's *Grundlagen der Arithmetik* (1894) did not receive the attention it deserved, largely because it deviated so markedly from the fashionable "psychologistic" approach to this and other philosophical questions <...> Husserl had studied with Franz Brentano, and worked with Carl Stumpf, the leading proponents of Psychologism, *a theory in which all necessary truths, including the basic principles of arithmetic, were reduced to empirical laws of psychology* » ; Solomon, 1976, p. 33. (Nous soulignons).

> qu'elle est, la logique l'examine telle qu'elle doit être. La première traite des lois de la nature, la seconde des lois normales de la pensée[1].

La nature et la pensée normale doivent être séparées ; la nature ou la chose naturelle ne peut résider dans l'espace de la logique pure et ne peut donc être considérée comme une chose phénoménale, comme objet de la théorie phénoménologique. Cette chose, déviante et contaminée par sa présence dans le monde, par sa proximité avec la vie psychique, doit être exclue du monde phénoménal et demeure seulement dans les limites de l'analyse psychologique. De plus, comme toutes les structures psychiques de la mondanéité, cette chose est un obstacle inutile apparaissant entre le signe et l'objet idéal qui se reflète dans le signe, s'incluant en lui et s'y déployant comme son propre espace. L'objet idéal ne peut et ne doit pas dépasser les limites du signe, mais prévenons qu'il s'agit ici seulement du *signe phénoménologique* ; l'objet idéal doit coïncider totalement avec ce signe parce que son idéalité est signifiée de façon noématique, donc fixée en moi. Précisément, cette idéalité existe seulement tant qu'elle se trouve dans l'étui du signe et elle disparaît aussitôt que cet étui est enlevé. L'idéalité ne peut jamais être hors de l'espace noématique qui la signifie, les limites de l'idéalité recouvrent toujours celles de l'espace dans lequel elle se trouve, c'est-à-dire que l'idéalité ne peut jamais outrepasser le signe de sa donation.

L'idéalité est enclose dans le noème du signe comme, disons, le désir est enclos dans son objet. Celle-ci s'y décèle, elle y devient elle-même et en même temps se cache si le signe perd sa fonction ou si sa logique n'arrive pas à répondre à la structure de l'objet idéal. C'est pourquoi la logique du signe est très différente de sa psychologie, c'est avant tout la logique des objets idéaux qui ne peuvent être soumis aux dispositions psychiques. Ces objets sont stables en ce sens qu'ils sont toujours les mêmes pour tous les modalités psychiques et pour les actes mentaux qui les décrivent. L'objet idéal ne peut être résorbé dans les actes psychiques ; or les actes psychiques, à leur tour, ne peuvent jamais construire l'objet idéal. Cette incapacité réciproque de l'objet idéal et des actes psychiques à établir un rapport effectif entre eux conduit à la différence radicale entre cet objet et les significations qu'il reçoit dans les espaces mondain et psychique de la réalité naturelle. Puis cette différence radicale s'étend à deux sortes de lois : psychologiques et logiques[2].

---

[1] Hua XVIII, p. 65.

[2] Il semble intéressant de noter qu'en même temps la tradition anglo-américaine considère les lois logiques d'une façon assez différente de celle de Husserl. Par exemple, la pensée d'un logicien et philosophe anglais, Gilbert Ryle, tient à ce que les lois logiques, ou comme il le dit, les lois d'*inférence*, sont celles de procédure, mais non des lois de faits réels. Selon Ryle, ces lois peuvent être appliquées seulement à la procédure de la pensée et donc elles décrivent les mécanismes opérationnels de la conscience. Cf. son *The Concept of Mind* (1949).

Voilà le point de départ. Nous lisons dans les *Recherches logiques* :

> <...> la psychologie a, en ce qui la concerne, une tâche différente de celle de la logique. Toutes deux recherchent les lois de ces fonctions ; mais le mot « loi » signifie chez l'une quelque chose de totalement différent de ce qu'il signifie chez l'autre. La tâche de la psychologie est de rechercher les lois, l'enchaînement réel (*realen*) des processus de conscience, ainsi que les dispositions psychiques qui s'y rapportent et les processus qui leur correspondent dans l'organisme corporel. *Loi signifie ici une formule synthétique pour la connexion nécessaire et sans exception dans une coexistence ou une succession* <...> La tâche de la logique est d'une tout autre nature. Elle ne s'interroge pas sur les origines causales ni sur les conséquences des fonctions intellectuelles, mais sur leur contenu de vérité[1].

Si nous reformulons la pensée de Husserl, nous pouvons dire que la psychologie recherche les différentes conditions de la vérité, la logique recherche la vérité elle-même. Cela marque aussi la différence entre les dispositions psychiques et logiques. Elle tient à ce que les premières (les dispositions psychiques) dépendent strictement du monde, c'est-à-dire que la réalité de ces dispositions se construit par la réalité mondaine et par les rapports directs de la conscience avec le monde réel. Ces rapports sont les conditions des dispositions psychiques et, par conséquent, les conditions de la vérité psychologique, c'est-à-dire de la vérité variable. Inversement, les secondes (les dispositions logiques) n'ont aucun rapport avec le monde réel et sont générées comme d'elles-mêmes ; les dispositions logiques sont purement opérationnelles, pour elles le psychique et le réel relèvent surtout du transcendant.

Mais un problème crucial se pose ici : étant des événements opérationnels, donc idéaux, les dispositions logiques peuvent se décrire elles-mêmes et créent le langage de leur description, mais elles ne peuvent prendre connaissance d'elles-mêmes (alors que les dispositions psychiques le peuvent mais elles ne se donnent pas à la description en soi). Ainsi la conclusion principale qui apparaît ici est que la conscience psychologique et la conscience logique se distinguent l'une de l'autre. Elles sont bornées par cette possibilité (ou impossibilité) primordiale qu'elles acquièrent comme leur fondement primordial. En d'autres termes, *ces deux consciences se limitent l'une l'autre par leur rapport initial à soi*. Pour Husserl, c'est un fait très important ; toutes les deux, selon lui, sont insuffisantes ; il résume :

> les lois logiques, nous dit-on, sont des lois pour des fondations. Les fondations – que sont-elles d'autre que des processus intellectuels particuliers à l'homme dans lesquels, certaines conditions normales étant réalisées, les jugements qui se présentent comme concluants apparaissent empreints d'un caractère de conséquence nécessaire. Ce caractère est lui-même un caractère psychique, un certain état de l'esprit, et rien de plus. En tous ces phénomènes psychiques ne sont, bien entendu,

---

[1] Hua XVIII, p. 67. (Nous soulignons)

> pas isolés ; ils sont des fils singuliers du réseau aux multiples ramifications constitué par des phénomènes et des *dispositions psychiques*, ainsi que par des processus organiques, que nous appelons la vie humaine [1].

Et immédiatement après ces mots Husserl pose une autre question, un tantinet rhétorique : « que pourrait donner de plus la psychologie ? »[2] Sa réponse est très affirmative :

> la psychologie ne donne assurément rien de plus. C'est justement pour cela qu'elle ne peut non plus nous donner ces lois apodictiquement évidentes (*evidenten*), par conséquent supra-empiriques et absolument exactes, qui constituent le noyau de toute logique[3].

Donc, le caractère empirique de la psychologie est insurmontable, cette science ne peut créer une théorie des signes purs ou des phénomènes qui pourraient en même temps décrire leur propre mouvement et prendre connaissance d'eux-mêmes comme la seule véritable structure de la conscience. Et c'est justement la phénoménologie qui doit remplir cette tâche et construire une telle théorie de la conscience, plutôt une telle théorie du signe qui inclurait simultanément en elle-même ces deux capacités : décrire et prendre connaissance de sa nature propre.

La phénoménologie, et la théorie phénoménologique de la signification en particulier, doit pouvoir adéquatement décrire non le sens qu'elle porte et découvre dans la chose, ni la structure de la signification, mais *l'opération de cette découverte*. Elle doit décrire les actes opérationnels de sa pensée qui, comme nous l'avons noté plus haut, se trouvent en dehors de toutes les dispositions psychiques. Là, à l'opposition de la théorie logique ou psychologique, la signification s'ouvre non comme un rapport entre l'objet et l'état psychique ou, disons-le, entre l'objet et le *psychème*, mais comme l'acte opérationnel qui se vise lui-même. Cet acte dépasse son phénomène, il se dépasse lui-même en tant que phénomène et décèle sa phénoménalité en soi. En effet, il s'agit d'une signification qui s'exprime dans l'acte de l'autodépassement. On peut donc constater que l'acte opérationnel, dans lequel la signification s'arrache au phénomène en soi et achève sa phénoménalité, conduit la pensée (ou la conscience) à la transgression de ses fondations primordiales qui initialement n'avaient pu être définies qu'en termes de psychologie et de logique traditionnelle. Cette transgression, comme nous le verrons, est absolument indispensable pour la théorie phénoménologique de la signification ou pour la logique phénoménologique du signe.

---

[1] Hua XVIII, p. 64.
[2] *Ibid*.
[3] *Ibid*.

Remarquons-le encore une fois : la théorie psychologique ou logique ne permet jamais cette transgression. Pourquoi ? Parce que :

> si les lois logiques avaient, pour la connaissance, leur source dans des facticités psychologiques, si elles étaient, par exemple, comme le professe ordinairement la partie adverse, des expressions normatives de faits psychologiques, elles devraient posséder elles-mêmes un contenu psychologique, et cela en double sens : elles devraient être des lois du psychique, et en même temps présupposer l'existence de ce psychique, ou encore l'inclure[1].

Et puis, au même § 23 intitulé *Une troisième conséquence du psychologisme et sa réfutation*, Husserl ajoute quelques lignes sur le rapport *technique* entre la psychologie et la logique :

> la plupart des psychologistes sont trop sous l'influence de leur préjugé commun pour songer à la vérifier sur les lois de la logique données avec certitude. Si ces lois *doivent* être psychologiques pour des raisons d'ordre général, à quoi bon prouver en détail qu'elles le sont réellement ?[2]

La transgression phénoménologique, conduisant la conscience à une sorte de destruction de ses propres fondations (psychiques et logiques, notamment), est aussi la transgression *significative*. C'est une transgression qui se passe au niveau de la création de la signification et qui détruit la réalité psychologique du signe où le signe exprime ce qu'il indique et où il s'identifie avec l'objet. Une fois phénoménologiquement transgressé, le signe ne signifie plus l'objet, il n'indique plus l'extériorité de la conscience, encombrée de facticités psychiques, mais il se tourne vers la conscience elle-même (*comme telle*) dont le contenu est ses propres actes mentaux. Un tel signe ne se trouve pas dans le flux des « significations fluctuantes », comme le dit Husserl, et ainsi ne multiplie pas les ambiguïtés différentes résultant du contact entre le signe et la présence extérieure, c'est-à-dire entre le signe et les objets mentaux et empiriques qui marquent le monde de la conscience naturelle. Bien au contraire, ce signe se libère de cette présence et, en laissant l'empirique et le psychique dans la présence même, apparaît dans une certaine idéalité, tantôt comme concept absolu, tantôt comme objectité intériorisée. On peut dire que dans le flux intentionnel – le seul endroit, selon Husserl, où se constitue chaque idéalité et chaque généralité, y compris la généralité conceptuelle – le signe n'est pas une singularité présente, il ne crée pas la structure de la présence psychique. Ce signe construit la présence (non psychique, mais phénoménologique) dans l'acte même de la

[1] Hua XVIII, p. 80.

[2] Hua XVIII, p. 81. (En italique dans l'original)

signification ou dans l'acte *à* signifier, c'est-à-dire qu'il se borne à son acte et ne dépasse pas les limites de l'action signifiante.

Le signe phénoménologique, comme nous le verrons, ne fige pas et ne disparaît pas dans l'objet qu'il signifie, il ne peut jamais rester un point singulier dans l'espace psychique. C'est le signe qui identifie la présence avec la conscience elle-même. Et cette identification, chez Husserl, se fait d'une façon paradoxale : pour s'identifier avec la présence, c'est-à-dire pour s'établir en soi comme dans une présence idéale, la conscience se différencie de toute forme de modalités psychiques et empiriques. De surcroit, la conscience doit se différencier de ses propres constituants singuliers et découvrir – non *soi-même* dans la présence mais – la présence en *soi-même*. Cette découverte, bien sûr, se fonde sur la différence totale (ou, peut-être, sur la différence transcendantale[1] qu'elle doit aussi découvrir en soi) entre la conscience et le monde extrinsèque dans lequel elle apparaît initialement. Répétons que, d'une façon assez paradoxale, la conscience doit voir en soi la singularité génératrice, surtout l'identité différente pouvant l'arracher à la présence psychique, empirique et contaminée, et puis l'installer dans une autre présence, dans la présence intentionnelle et pure qui conceptualise son identité dans les actes significatifs.

Dans le § 29 Husserl nous explique que

> <...> chaque concept singulier, pris en lui-même, est une unité supra-empirique (*überempirische Einheit*) et il est subsumé par les vérités logiques se rapportant à la forme de chacun d'entre eux[2].

La singularité du concept empirique, malgré son caractère généralisant, doit se transformer, dans le flux intentionnel, en une structure idéale de la conscience phénoménale. Cette singularité doit entrer dans une identité complète avec soi ; autrement dit, elle doit s'ouvrir comme identité présente dans la connaissance de l'individu, elle doit s'incorporer à la conscience et donc se faire absolument identique à celle-ci, en différant en même temps de tout autre. En voici un exemple :

---

[1] Le concept de la « différence transcendantale » a été exposée par Husserl dans ses textes majeurs, y compris les *Méditations cartésiennes*. Il s'agit de la différence entre les deux Je : transcendantal et quotidien, différence qui s'établit comme résultat de la réduction phénoménologique. Derrida remarque à ce propos : « <...> différence [transcendantale] qui ne distingue rien en fait, différence qui ne sépare aucun étant, aucun vécu, aucune signification déterminée ; différence pourtant qui, sans rien altérer, change tous les signes et en laquelle seulement se tient la possibilité d'une question transcendantale » ; Derrida, 1967, p. 10.

[2] Hua XVIII, p. 108.

> de même que le flux des contenus empiriques de couleurs et l'imperfection de l'identification qualitative ne touchent pas aux différences des couleurs en tant qu'*espèces* qualitatives, de même que l'unité de l'espèce (*Spezies*) constitue une identité idéale par rapport à la variété (*Mannigfaltigkeit*) des cas singuliers possible <...> de même se comportent les significations ou concepts identiques par rapport aux représentations conceptuelles < ...>[1].

Cela montre bien qu'aucune singularité – empirique, psychique ni factice – , ou même aucune unité des singularités ne peut contenir en elle-même ni porter le véritable sens de l'objet, simplement elle n'a pas de valeur phénoménologique, c'est-à-dire une valeur telle qu'elle pourrait libérer cette singularité du rapport direct avec la réalité (ou la *facticité*) de cet objet. Dans la réalité empirique l'objet se donne au signe comme une distance, disons, comme un espace *différencié*, entre lui et le signe, la distance qui construit la réalité elle-même (on peut dire que la réalité est l'ensemble infini de ces distances) déjà par sa présence simultanée dans l'objet et dans le signe. Là, dans cette réalité, le signe se trouve dépendant de la présence de cette distance où se constitue sa propre signification. D'une autre façon, le signe se trouve optiquement rivé à cette facticité qu'il indique. Il n'obtient pas la singularité idéale, la singularité qui serait libérée de la présence ontique *dans* la distance entre l'objet et sa signification. C'est pourquoi, justement, pour la nouvelle théorie de Husserl, la transgression phénoménologique du signe est indispensable. Cette transgression, et elle seule, peut arracher la singularité (le concept) à l'épaisseur factice de l'objet, détruire la distance entre l'objet et le signe, c'est-à-dire *désobjectiser* le signe lui-même. Pourquoi ? Parce qu'aucun concept idéal, aucune singularité idéale, construisant la conscience phénoménologique, ne peut se placer dans l'objet qui s'établit dans la réalité à travers la présence entre lui-même et son signe. En outre, toute idéalité dépasse les limites de l'objet et, par conséquent, les limites de la présence empirique. Elle ne peut également se trouver dans cette présence parce que la présence de l'idéalité-même ne peut jamais être signifiée, elle ne peut jamais atteindre sa propre identité dans le signe – psychique et empirique –, si ce signe n'est pas ne serait-ce que retiré de la réalité qu'il crée et s'il n'est pas déconnecté de sa distance avec l'objet. Bref, le signe psychique ne peut accéder à l'idéalité. Celle-ci ne peut apparaître dans le signe en tant qu'objet de la signification et donc se donner à la conscience en tant que singularité qui construirait la conscience.

L'idéalité se trouve toujours dans la conscience de l'individu comme différence totale entre la signification et la présence, c'est-à-dire que c'est la signification qui n'existe pas dans la présence et en même temps c'est la présence qui ne se décèle pas dans la signification.

[1] Hua XVIII, pp. 108-109. (En italique dans l'original)

Nous pouvons dire, à titre d'hypothèse, que l'idéalité n'a pas de signification parce qu'elle ne constitue pas la réalité – le monde des constantes psychiques et des possibilités empiriques –, elle ne constitue aucune réalité où elle aurait pu acquérir le sens et apparaître sous forme d'une représentation. Dans le monde naturel l'idéalité perd son identité. Mieux : le signe psychique ne crée pas cette identité pour l'idéalité, sa faculté de signifier n'outrepasse pas les bords de sa présence dans le monde, dans ce monde où il est cloué à la production du sens qu'il extrait de la multiplicité des différences. C'est dire que pour construire l'identité de l'idéalité et même si cette identité a un caractère purement hypothétique – l'identité dans laquelle l'idéalité aurait pu s'inclure à la structure de la signification –, il faut tout d'abord prendre connaissance de cette idéalité dans sa différence *phénoménale*, c'est-à-dire dans sa propre phénoménalité où elle se donne avant tout signe et où elle apparaît hors de toute présence. Admettons avec Husserl que l'idée de cette différence ne disparaît qu'après que le signe a quitté la présence (ou la surface ontique) qu'il crée lui-même. Une telle présence offusque la différence idéatrice dans laquelle chaque idéalité existe et dans laquelle elle échappe constamment à la conscience psychique.

On comprend ainsi la nécessité de la transgression phénoménologique qui soustrait le signe à la présence empirique, à la présence offusquante et le renvoie à la différence transcendantale de l'objet idéal, à la phénoménalité de l'idéal. Une fois renvoyé à la transcendantalité, le signe apparaît dans cette différence comme événement qui n'est pas présent dans l'idéalité même, mais participe à l'identification de l'idéalité avec elle-même. La présence du signe devient d'une certaine façon extérieure ou même détachée de la signification qui se bâtit par son événement phénoménal. Le signe commence à exister sans l'objet réel, il devient le signe de l'objet noématique, c'est-à-dire de l'objet qui n'a aucune limite avec la réalité empirique ; finalement, il se noématise, se transformant lui-même en contenu unique de la conscience intentionnelle. Ainsi, une fois transgressé, le signe révèle la donation intentionnelle de la signification, sa pureté primordiale, il dévoile la signification qui ne se réduit pas à l'objet et demeure toujours dans cette donation, laissant la conscience de l'individu phénoménalement ouverte. Et cette ouverture de la donation pénètre dans la conscience non comme un équivalent de la réalité psychique, mais déjà en tant que présence (comme une présence transparente) où la conscience elle-même s'effectue comme une évidence.

Reste à comprendre comment la donation, fondée sur la présence de l'évidence (mais se trouvant en même temps hors de cette présence) et relevée dans cette évidence (qui échappe à toute ambiguïté), est effectuée dans l'identité de l'objet idéal ou du concept idéal ? Et

comment, par conséquent, cette donation devient la seule signification de l'idéalité même ? Plus loin, en analysant la technique de la transgression phénoménologique du signe, nous essaierons de répondre à cette question. Pour l'instant, notons seulement que cette transgression implante dans la conscience une différence qui, étant noématiquement conceptualisée dans le signe, y devient transcendantale. Elle s'effectue comme différence entre la singularité et l'objet. N'oublions pas que cette différence, qui fait surgir l'une de l'autre et les rend réciproquement inaccessibles, est cruciale pour la théorie sémiotique husserlienne. En un mot, c'est la différence qui rend à la singularité (au signe, peut-être) son identité avec l'idéalité, qui lui rend sa donation et sa liberté face à l'immense végétation des objets psychiques.

Poursuivons la lecture des *Recherches logiques* :

> la faculté d'appréhender par idéation (*ideirend*) le général dans le singulier, en intuitionnant (*schauend*) le concept dans la représentation empirique, et de nous assurer, dans la représentation réitérée, de l'identité de l'intention conceptuelle, est la condition préalable de la possibilité de la connaissance. Et, de même que, dans l'acte d'idéation, nous appréhendons par intuition une unité conceptuelle <...> de même nous pouvons aussi obtenir l'évidence (*Evidenz*) des lois logiques qui se rapportent à ces concepts formés tantôt de telle manière, tantôt de telle autre[1].

Cependant, malgré la longueur de cette phrase, Husserl ne nous dit pas exactement comment se passe cet *acte d'idéation* (*Akte der Ideation*) et donc comment il se donne à notre connaissance ?

Pourquoi cette assertion, même si nous prenons en considération son caractère descriptif, ne nous semble-t-elle pas si évidente que cela puisse apparaître à première vue ? Parce qu'avant tout, l'acte d'idéation *même*, cet acte en soi n'est ni ontique, ni *a fortiori* significatif ; il ne porte aucune signification réelle dans laquelle l'objet de cet acte, y compris tout objet imaginaire, pourrait apparaître dans la connaissance sous forme de signe. Tout au contraire, l'acte d'idéation détruit la structure ontique de la signification, on peut même supposer qu'il – cet acte – est dans une certaine mesure *anti*-significatif. Dans cet acte la signification perd son objet, comme s'il tombait hors de la sphère de la signification, sans laisser aucune trace de sa présence passée. Voilà la difficulté théorique.

Posons maintenant un regard attentif sur ce qui se passe dans l'acte d'idéation avec ce que Husserl nomme « l'identité de l'intuition conceptuelle » et qui, selon lui, doit devenir « la condition préalable de la possibilité de la connaissance » ? Mais, pour éclaircir cette situation,

[1] Hua XVIII, p. 109.

il faut d'abord comprendre comment l'acte d'idéation est rendu possible en principe ?[1] Il est évident que cela devient possible seulement après que la conscience a quitté toutes les constantes psychiques modulant le monde empirique et toutes les turbulences des objets. Mais cela ne suffit pas. Si l'acte d'idéation retire l'objet de la signification, alors que reste-t-il comme sujet de cette idéation même ? Ou : quel est en effet le contenu de cet acte ? Husserl répondrait à cette question que le contenu de l'acte d'idéation est justement l'identité de l'idéalité ou, en ses termes, « l'identité de l'intention conceptuelle ». Mais, malgré son aspect séduisant, il faut néanmoins se méfier de cette réponse. Le véritable problème tient à ce que l'acte d'idéation ne peut avoir l'identité idéale en tant que son contenu, il ne peut la créer en partant seulement de lui-même, c'est-à-dire de son propre événement. L'événement de cet acte ne renvoie pas la conscience à la donation de l'identité, à la phénoménalité de l'idéal, mais témoigne seulement de la capacité intentionnelle de la conscience à dépasser les limites des entités singulières ou des phénomènes singuliers et, par conséquent, à se généraliser conceptuellement. C'est probablement cette capacité qui nous conduit à la « condition préalable de la possibilité de la connaissance ». L'acte d'idéation n'est qu'un événement intentionnel dans lequel naît la condition de la conscience phénoménale, mais il n'est pas lui-même cette condition ; disons qu'il est seulement la possibilité d'une telle condition, rien de plus. Et cette possibilité, comme nous allons le voir, surgit exactement de l'acte-même d'idéation, de l'expérience noétique de cet acte, qui – cette expérience, bien entendu – est le seul contenu possible de l'acte d'idéation, détaché du signe et arraché à la signification. Il ne se laisse comprendre par la conscience que dans l'événement actuel (dans son *exorcisme intentionnel*) qu'il présente *en* et *par* soi. L'idéalité, admettons-nous, ne peut s'identifier qu'à ce sens qui résulte immédiatement de son vécu intentionnel.

Dans la *II*^{ème} *Recherche* nous lisons que

> *l'appréhension selon ce sens est un caractère du vécu qui seul constitue l'« présence de l'objet pour moi »* (*Dasein des Gegenstandes für mich*) <...> et <...> que la conscience de l'identité s'accomplit sur le fondement de ces caractères respectifs du

[1] Toutes ces questions, y compris celles que nous avons posées plus haut, seront considérées plus en détail dans les chapitres suivants de notre travail. Pour l'heure, notre but est assez limité : tenter de décrire le problème général, ou ce que nous appelons *logique du signe phénoménologique*, de l'intérieur. Cela est aussi nécessaire parce que la description correcte de ce problème montre bien, malgré tout, l'essence du conflit husserlien avec la psychologie, c'est-à-dire pose la question de savoir comment l'idée-même surgit du dépassement radical du psychique. C'est pourquoi à notre avis ces questions sont ici, pour ainsi dire, thématiquement fondées. Comme le note Fink dans son livre sur Husserl, « à l'intérieur du thème de la psychologie le non-psychique apparaît comme « objet intentionnel », sens visé, contenu noématique. Mais la détermination du sens de l'apparition du non-psychique dans le psychique, c'est-à-dire du caractère de la relation de connaissance comme telle, a une signification capitale » ; Fink, 1966, p. 145.

> vécu, en tant que conscience immédiate de ce que tous deux *visent* précisément la même chose <...>[1].

Et Husserl de poser la question :

> cette conscience n'est-elle pas à son tour un *acte*, au sens de notre définition, dont le corrélat objectif réside dans l'identité indiquée ?[2]

Sa réponse est affirmative : « la conscience de l'identité » est celle de l'acte, surtout de l'événement d'une expérience d'acte qui suscite l'appréhension de l'objet idéal et où cet objet, en s'identifiant à soi, ouvre son contenu comme différence transcendantale, comme différence d'avec tous les autres objets dans laquelle cette conscience est autorisée à résider. Ajoutons que « la conscience de l'identité » est tout d'abord celle de la différence, c'est-à-dire la conscience qui doit nécessairement venir à la donation de sa différence ou qui doit se donner à la différence transcendantale justement dans son *auto-identification*. Sans doute, celle-ci conduit la conscience à une sorte d'idéation, c'est-à-dire qu'elle la conduit à l'évidence de sa différence d'avec toutes les autres consciences et, en même temps, à l'identité avec son contenu intentionnel.

Cependant, en rendant possible la condition de cette voie, l'acte lui-même ne devient jamais une partie de ce contenu : il disparaît sans rester même dans la différence qu'il produit.

> <...> Toutes les différences que nous pouvons constater en général sont *eo ipso* des différences de contenu. Or, c'est à l'intérieur de cette sphère très étendue de ce qui peut être vécu que nous croyons trouver comme préexistante avec évidence la différence entre les vécus intentionnels dans lesquels se constituent des *intentions objetives*, et cela chaque fois au moyen des *caractères immanents* de vécu en question, et les vécus où il n'en est pas ainsi, par conséquent les contenus qui peuvent bien servir de matériaux pour des actes, mais qui *ne sont pas eux-mêmes des actes*[3].

Là comme partout, Husserl nous appelle à comprendre que pour la conscience intentionnelle, l'identité et la différence ne créent pas d'opposition fatale ni ne construisent de théorie du monde réel d'elles-mêmes comme c'était le cas dans la pensée métaphysique (par exemple, dans la philosophie platonicienne ou hégélienne), où ces deux concepts ne peuvent jamais être réunis dans une connaissance exigeant leur distance perpétuelle. En revanche,

---

[1] Hua XIX/1, p. 397. (En italique dans l'original)

[2] Hua XIX/1, p. 397.

[3] *Ibid*.

dans le cadre du projet phénoménologique, comme il apparaît clairement, l'identité et la différence se réunissent dans la conscience de l'individu en tant qu'unité de l'idéalité autour de laquelle s'établit – déjà hors du signe psychique – la nouvelle connexion immanente entre l'objet et la signification. Cette connexion, initiée par la hardiesse du projet et permise par le refus radical de la réalité comme de toutes formes de psychologisme et d'empirisme, nous conduit aux nouvelles conditions idéales de la connaissance.

A l'intérieur de cette connaissance, les structures sémiotiques habituelles, construisant le sens comme un endroit où la chose peut être discernée dans le signe, ne fonctionnent plus. Elles se trouvent totalement remplacées par des conditions qui

> sont *noétiques*, c'est-à-dire qu'elles sont fondées dans l'idée de la connaissance comme telle, et cela *a priori*, sans nulle considération de la singularité empirique de la connaissance humaine dans ses modes psychologiques ; ou bien elles sont purement *logiques*, c'est-à-dire qu'elles sont fondées purement dans le « contenu de la connaissance[1].

Ce contenu, qui ne se donne pas sans effort, adopte ces nouvelles conditions de la connaissance identique à l'objectivité phénoménale. Celui-ci doit apparaître devant la connaissance comme vérité des choses mêmes. Puis, découverte dans son évidence, cette vérité reste toujours à la surface de toutes choses réelles. Et comme toujours, renvoyant à la nature inconstante de ces choses, cette vérité construit un système de nouvelles connexions où les choses réelles et les objets idéaux sont authentiques et ne se mélangent pas dans la conscience de l'individu. Dans le § 62 Husserl fait une remarque importante :

> les connexions des vérités sont autres que les connexions des choses qui sont « véritablement » en elles ; ce dont nous trouvons aussitôt la preuve dans le fait que les vérités qui s'appliquent à des vérités *ne coïncident pas* avec les vérités qui s'appliquent aux choses posées dans ces vérités[2].

Mais, même en se fiant à cette suggestion de Husserl, nous comprenons mal néanmoins comment ces vérités pures, ne se trouvant qu'en elles-mêmes et construisant une signification idéale – signification qui est bien cachée aux yeux de l'individu psychique –, se libèrent de leur contenu sémiotique ou du contenu *psychique* et s'ouvrent comme donation intentionnelle.

La vérité qui se sépare de son contenu psychique devient évidence. Cette dernière se décèle phénoménologiquement, c'est-à-dire qu'elle ne peut être saisie ni dans son contenu

---

[1] Hua XVIII, p. 240.
[2] Hua XVIII, p. 231.

qu'elle quitte, ni dans sa signification qu'elle perd au moment où elle se distingue du sens et s'identifie avec le signe. L'évidence absolue de cette vérité ne se trouve ni au niveau du contenu, ni au niveau de la signification, elle est seulement l'expérience vécue de *la* vérité[1] ; le contenu et la signification y sont inutiles. Mieux encore, le contenu doit être arraché à l'acte d'idéation et le signe doit être phénoménologiquement transgressé ; rien à l'exception de ces deux démarches ne conduit la conscience à l'expérience de l'identité idéale[2].

IV.2. HUSSERL FACE A FREGE

Parvenu au point où le contenu de l'objet et l'acte de penser ne peuvent jamais être identiques et ne peuvent donc jamais composer une unité de sens, Husserl se trouva devant une tâche tout à fait urgente. Pour s'avancer plus loin dans la solution du but cardinal et laisser la donation de l'objet idéal se désenvelopper dans la conscience, il faut avant tout distinguer rigoureusement le signe et la signification. Ils sont les deux éléments principaux qui constituent le sens dans les conditions de la réalité empirique et leur présence est donc absolument indispensable. Seulement une fois cette étape franchie, Husserl se heurta en fait à une autre difficulté laissant mesurer la gravité de l'enjeu. Le contenu empirique de l'objet est le sens constitué de cet objet qui se déploie dans la signification pour se présenter ensuite à la conscience. On verra que ce contenu deviendra la pierre d'achoppement où se posera la question de la prise de connaissance de l'identité idéale (de l'acte idéal de sens) et de son désengagement dans le signe. A n'en pas douter, ce qui satisfait l'objet empirique, situé dans

[1] Dans l'original : « Evidenz ist vielmehr nichts anderes als das „Erlebnis" der Wahrheit » ; Husserl, 1913, p. 190.

[2] Plus tard, au § 75 des *Ideen I*, Husserl soulignera le caractère descriptif de cette conscience, de la conscience devant à terme acquérir l'expérience de l'identité idéale. Car pour être capable de saisir cette expérience, la conscience doit atteindre tout d'abord les « degrés les plus élevés » qui sont purifiés de toutes sortes de vécus psychiques et où, par conséquent, la conscience de l'individu peut se transformer en une donation intentionnelle à *soi*. Autrement dit, en atteignant ces niveaux « élevés », la conscience se libère du contenu psychique pour pouvoir se décrire elle-même de façon objective et indépendante, mieux : la conscience descriptive doit être *vide* (non remplie par le contenu significatif) pour entrer dans la sphère immanente de l'évidence. Là, Husserl écrit : « <...> toutes les connaissances doivent y être descriptives et rigoureusement adaptées à la sphère immanente, les conclusions, les procédés non intuitifs de toute espèce n'ont qu'une signification de méthode, celle de nous conduire à la rencontre des choses qu'une vision directe de l'essence (*direkte Wesenserschauung*) doit ultérieurement transformer en données. Sans doute telle ou telle analogie qui s'impose peut avant toute intuition effective frayer la voie à quelques conjectures concernant des cohésions d'essence (*Wesenszusammenhänge*) et on peut en tirer des conclusions qui mènent au delà ; mais finalement c'est une vision effective des cohésions d'essence qui doit confirmer les conjectures. Tant que ce n'est pas le cas, nous ne sommes pas en face d'un résultat phénoménologique » ; Hua III/1, pp. 157-158.

le cadre du monde naturel et de la réalité historique, ne saurait être suffisant pour l'objet et pour la conscience qui se trouvent en dehors de ce cadre. L'unité du contenu et de la signification, leur dépendance réciproque et leur enchaînement profond, sont choses impossibles et leur présence ne peut être justifiée à l'intérieur du monde intentionnel.

L'acte idéal de sens devra *lui-même* au bout du compte apparaître comme donation n'ayant aucun contenu certain (ou contenu concret) sauf son action « idéatique « et identifiante, c'est-à-dire qu'il doit s'identifier à sa signification et l'acquérir en tant que sa propriété non-aliénée. Dans ces conditions le contenu (ou vécu réel) et la signification ne peuvent se trouver enchaînés comme, par exemple, cela était nécessaire dans toutes les formes de mondanéité. La rupture est ainsi inévitable. Car la réflexion de Husserl vise précisément à désincruster l'idéalité du signe de la patine des significativités phoniques et graphiques, de tout ce qui pourrait y marquer la présence de l'histoire et, donc dans une certaine mesure, laisser une trace à sa surface. N'importe quelle trace témoigne toujours d'une intervention subjective dans la structure du signe-même et d'autant plus de son appartenance à l'espace d'entités temporelles, où il s'évanouit lentement mais sûrement. En d'autres termes, dans cet espace le signe se désaimante et perd sa capacité à détenir la signification en lui ; il ne s'identifie alors pas à la signification, comme dans le cas de l'objet idéal, mais cesse de l'indiquer et se défait de la présence du sens.

Cela ne convient pas à l'idée de Husserl, mais explique le caractère radical des actions qu'il entreprendra plus tard. Dans l'intervalle, précisons sa démarche en quelques mots. Les vérités historiques et toutes les sortes de traces subjectives, disons n'importe quelles suites empiriques ayant généré le signe et le détenant comme otage de leur propre sens, doivent être annulées parce que leur contenu n'a pas de rapport immédiat avec l'idéalité. En effet, aucune véritable identité n'est possible à partir du moment où le signe utilise le contenu de ces suites empiriques et, par conséquent où ce contenu se fait passer pour son propre. En revanche, le contenu arraché rend le signe intentionnellement transparent et donc inaccessible à toutes les autres pratiques significatives laissant normalement les traces de leur présence dans la réalité. Or c'est justement cette inaccessibilité – cette impénétrabilité transparente – qui met le signe hors des limites du sens qu'il fabrique. Ainsi, l'ordre de la signification devient l'ordre de l'objectivité absolue où la signification, modifiée déjà par la transgression phénoménologique et débarassée de toute ambiguïté possible, est une différence permanente entre des événements intentionnels, c'est-à-dire entre les actes d'idéation de la conscience. Cette différence n'appartient à aucune réalité et aucun témoignage empirique ne peut en être donné. Elle laisse l'objet idéal se rendre identique à lui-même et crée le sens du contenu de sa propre

identité. On a expliqué que la révolution intentionnelle de la conscience se fait d'emblée à travers l'extraction de toutes traces empiriques et de toute présence psychique où les vérités impures se sont recueilles. Or Husserl insiste sur ce point : dans la conscience phénoménologique, ces vérités ne peuvent jouer le rôle qu'elles ont joué dans le monde réel. Enfin, la logique pure ne se nomme ainsi qu'en vertu de la pureté des vérités.

Tout en reconnaissant cette situation, Husserl fait un premier pas. Dès le début du deuxième tome des *Recherches logiques*, Husserl parle de la distinction essentielle entre deux termes – « l'expression » et « la signification » qui sont, à ses yeux, les différents éléments du sens et qui appartiennent aussi aux différents types de l'expérience du sens. Il dit : « quand nous réfléchissons sur le rapport de l'expression et de la signification <...> nous décomposons le vécu complexe »[1] et, par conséquent, distinguons le *mot* et le *sens* comme deux structures indépendantes construisant l'unité sémantique[2].

D'une manière ou d'une autre, chez Husserl, cette distinction tout à fait importante répète la distinction de Frege entre le sens (*Sinn*) et la signification (*Bedeutung*) qu'il a faite en 1892 dans son texte *Sur le sens et la signification* (*Über Sinn und Bedeutung*)[3]. Là, posant

---

[1] Hua XIX/1, p. 42.

[2] Remarquons que Russell, qui distingue le *meaning* et la *significance* (cf. supra) et souligne, comme Husserl, leur différence opérationnelle (ainsi qu'ontologique), aboutit à la théorie psychologique de la signification qui se reposant sur la notion de croyance. Russell conclut : « thus the psychological theory of significance to which we have been led is as follows. There are states which may be called states of "believing" ; these states do not essentially involve words <...> When the utterance of a certain sentence is an instance of a certain belief, the sentence is said to "express" the belief. A spoken sentence is "significant" when there is a possible belief that it "expresses" » ; Russell, 1980, p. 193.

[3] Publié dans *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, Bd. 100, 1892. Cette distinction frégéenne, analysée à maintes reprises dans la tradition analytique, correspond notamment à la distinction de Russell entre « meaning » et « significance » ou à la distinction de Max Black entre « sense » et « reference ». Dans ses *William James Lectures* (1940), Russell note : « whichever theory we adopt, it should, I think, be conceded that *meaning* is limited to experience, but significance is not » ; Russell, 1980, p. 293. Concernant l'analyse de la conception de Frege, voir Ajdukiewicz, 1934 ; Church, 1951 ; Black, 1949 ; Carnap, 1942 ; Hermes, Scholz, 1952 ; Scholz, Hasenjaeger, 1961.

Signalons d'ailleurs que la question de la primauté de Frege par rapport à Husserl dans la distinction entre le *Sinn* et la *Bedeutung* n'est toujours pas tranchée. Certains experts, tels Hubert Dreyfus, considèrent que Frege fut le premier à différencier ces deux concepts : « Husserl simply accepted and applied Frege's distinctions <...> The only change Husserl made in Frege's analysis was terminological » ; Dreyfus, 1982, p. 100. De même Aquila, 1974 ; Beyer, 2008 ; Vandevelde, 2008.

Mais le problème tient à ce que Husserl est venu indépendamment de Frege à cette distinction, quoique non sans se trouver lui-même sous l'influence frégéenne. En 1891, une année avant la publication d'*Über Sinn und Bedeutung*, dans sa revue des *Vorlesungen über die Algebra der Logik* de Schröder, Husserl écrivit : « il lui [Schröder] manque le véritable concept du sens du nom <...> l'auteur identifie le sens du nom avec la représentation (*Vorstellung*) de l'objet nommé par le nom <...> cela signifie, par conséquent, sans doute, que tous les noms communs sont équivoques <...> Il est évident qu'il confond ici deux questions différentes : soit que le sens (*Sinn*) appartienne à un nom, soit qu'il existe un objet qui corresponde à un nom » ; Husserl, 1891, p. 250. La même année 1891, Husserl envoya son article sur Schröder à Frege qui, déjà dans sa réponse, soulignait la communauté de leurs idées. Pour plus d'informations, voir Mohanty, 1984, pp. 43-52. Voir aussi la correspondance entre Husserl et Frege dans Frege, 1980, pp. 60-71. De même Miyata, 1988, pp. 93-114.

la question de l'identité du sens et de la signification, Frege distingue en réalité ces deux notions en arguant que le même sens peut toujours avoir un certain nombre de significations, ou bien, comme il le dit, de dénotations qui en fait construisent le sens dans le signe. Les signes qui indiquent l'existence de l'objet et qui nomment cet objet sans changer son sens – sans différencier l'objet du sens –, sont variables ; ils peuvent varier *ad infinitum*.

N'importe quel sens peut pratiquement avoir un nombre illimité de signes, si leur valeur dénotative reste sans changement. Regardons, à titre d'exemple, les deux phrases suivantes : « François Mitterrand a écrit *Ici et maintenant* », « François Mitterrand a été président de la République », où deux descriptions différentes indiquent la même personne qui porte le nom « François Mitterrand ». Puis, nous pouvons constater que l'homme qui a écrit *Ici et maintenant* est le même homme que celui qui a été président de la République. Nous pourrions aussi ajouter que l'homme qui a été président de la République est né à Jarnac ou qu'il est le fils de Joseph Mitterrand et d'Yvonne Lorrain ou bien qu'il a été ami du philosophe Jean Guitton, etc. Toutes ces descriptions, ou actes dénotatifs, désignent en réalité le même homme, le même « objet » dont le sens se cache sous le nom « François Mitterrand ». Leur nombre, comme nous venons de le voir, peut être illimité, parce qu'ils ne changent pas le *sens* du nom « François Mitterrand » qui entretient un rapport immédiat avec l'homme lui-même, c'est-à-dire avec l'objet du sens dénoté. Donc, toutes ces structures dénotatives, construisant le signe nucléaire – le propre nom « François Mitterrand » – et ayant ici des formes prédicatives, ne peuvent, selon Frege, altérer le sens parce qu'elles renvoient toutes, malgré leur diversité et leur différence significative, à la même dénotation.

Disons-le d'une façon plus formelle : si *X-signe* et *Y-signe* sont des éléments significatifs de *Z-sens*, alors nous pouvons constater le fait qu'*X* et *Y* sont des éléments dénotativement identiques et donc réciproquement remplaçables. Dans son *Über Sinn und Bedeutung*, en formulant cette règle, Frege remarque :

> si le signe '*a*' est différencié du signe '*b*' seulement comme objet (ici par sa forme) et non comme signe (c'est-à-dire, de manière qu'il désigne quelque chose), la valeur cognitive de $a = a$ devient par essence équivalent à $a = b$, quand $a = b$ est vrai. Une différence peut apparaître seulement si la différence entre les signes correspond à une différence dans la manière de présentation de ce qui est désigné[1].

---

[1] Frege, 1969, p. 41.

Les signes ne peuvent être capables de changer le sens [1] ou, dans une certaine mesure, d'influer sur sa structure jusqu'au moment où ils sont dénotativement identiques et où ils engendrent d'une façon ou d'une autre l'objet dans le sens, en y détenant le même contenu. Nous verrons ensuite comment ce contenu, qui ne satisfaisait pas Husserl à cause de sa non-idéalité, c'est-à-dire à cause de sa connexion avec les structures dénotatives, sera remplacé par le contenu de l'acte intentionnel libéré du réseau significatif.

Pour Frege, le sens demeure le produit des procédures significatives. Soulignons que chez lui l'identité du sens est *significative* et en aucune façon phénoménale. Le langage du sens est celui des signes (on le sait, contrairement à Husserl, Frege ne s'est jamais interrogé sur la libération du langage empirique et de la grammaire à laquelle Husserl consacra beaucoup de pages dans les *Recherches*). Le langage sémiotique dépose dans le signe *son* contenu, *son* entité d'objet et c'est pourquoi un tel langage ne dépasse jamais les limites de la communication naturelle. C'est justement cette communication qui établit les moyens primordiaux de la relation entre le signe et le sens. Toujours dans *Über Sinn und Bedeutung* nous lisons :

> C'est tout à fait naturel de penser qu'un signe (nom, expression ou symbole graphique) s'envisage non seulement dans son lien avec le signifié qu'on peut appeler la référence du signe mais aussi ce que j'appellerais le *sens* du signe qui contient le mode de présentation[2].

La relation entre le signe et le sens est donc référentielle, elle se déploie seulement à l'intérieur du langage naturel et, étant fabriquée par ce langage-même, cette relation définit ses limites et ses fonctions.

Néanmoins, Frege reconnaît une certaine insuffisance ainsi qu'une certaine fermeture du langage sur lui-même. Dans ce système fermé, le sens peut se constituer à partir de n'importe quel énoncé grammaticalement correct et de n'importe quel mot (y compris les concepts, phonèmes, graphèmes, etc.). Mais ce sens ne peut pas toujours avoir de référent

---

[1] Cette identité logique, établie et expliquée ici en termes pleinement classiques, est bien commentée par Richard Cobb-Stevens : « Frege justifie cette procédure formulée par Leibniz comme suit : *eadem sunt quorum unum potest substitui alteri salva veritate*. Selon Frege, cette distinction implique qu'il y a identité (de donation), dès lors que des composantes (d'un énoncé) peuvent être substituées l'une à l'autre sans que cela affecte la vérité (de l'énoncé). Il s'ensuit qu'en présence d'un énoncé d'identité vrai, l'on peut remplacer l'un de ses termes par l'autre dans n'importe quel autre énoncé vrai contenant l'un des termes, et le résultat sera tout aussi vrai » ; Cobb-Stevens, 1998, p. 82.

[2] Frege, 1969, p. 41.

empirique et, dans ce cas, il est remplacé par une image abstraite ou bien par un objet imaginaire. On trouve l'explication suivante :

> Il est fort possible que chaque expression grammaticalement correcte, représentant un nom propre, a toujours un sens, mais cela ne veut pas dire que ce sens ait également une référence. Les mots « le corps céleste le plus éloigné de la terre » ont un sens mais il est peu probable qu'ils aient aussi une référence[1].

Il s'agit ici en effet de ce que Russell appelle « language-object » (*L-object* chez Carnap[2]) ou langage premier (*primary language*), celui qui décrit des objets empiriques et établit le sens (*meaning*) entre le signe et l'objet concret[3] ; ce langage établit le sens entre le signe et l'objet remplit par le contenu référentiel. Or, il établit les connexions entre le sens et des objets sensibles en notant ce qui existe déjà dans le monde empirique et le rend accessible aux hommes. Russell écrit :

> I construct a language (not the language) fulfilling the logical conditions for the language of lowest type; I call this the « object-language » or the « primary language ». In this language, every word « denotes » or « means » a sensible object or set of such objects, and, when used alone, asserts the sensible presence of the object, or of one of the set of objects, which it denotes or means[4].

Le *langage-objet* crée les connexions référentielles primaires qui établissent le sens à l'intérieur de la réalité empirique ; ces connexions, comme le dirait Husserl, contiennent toutes sortes de sédimentations psychiques, d'ambiguïtés psychologiques qui existent dans chaque langage. La persistance des ambiguïtés psychologiques et leur capacité cognitive s'explique par le fait qu'elles n'existent pas en elles-mêmes mais se recueillent à l'intérieur de noms et de significations, c'est-à-dire à l'intérieur de la zone référentielle du sens, en la contaminant par sa présence même. En outre, il est impossible de les en extraire par la seule réduction à une signification unique car l'apparition de ces sédimentations et ambiguïtés coïncide avec la présentation du sens à la conscience. C'est précisément pourquoi Husserl, de toute sa force, posera la question de la réduction complète et radicale du sens plutôt que de son contenu empirique, qui est le lieu immédiat du recueil et de la résidence de toutes ces

---

[1] Frege, 1969, p. 42.

[2] Cf. Carnap, 1947, (chap. 2) ; de même Tondl, 1966, pp. 91-148.

[3] Pour une analyse plus détaillée, voir Mohanty, 1994.

[4] Russell, 1980, pp. 19-20.

contaminations psychiques et syntactiques, empêchant la donation primordiale du sens et donc bloquant l'accès à l'idéalité.

Cependant, Frege, en étudiant le caractère référentiel des mots et des noms dans le langage naturel, souligne que les noms propres sont toujours remplis référentiellement parce que leur sens est défini par leur existence-même. En d'autres termes, leur présence dans le langage est identique à leur sens, et cette identité s'effectue par leur propre mode de dénotation. En fait, le nom propre ne peut pas ne pas avoir de référent (l'objet concret de la dénotation), parce qu'il est secondaire par rapport à l'objet dénoté et qu'il dépend, pour ainsi dire, significativement de lui. Dans l'exemple donné plus haut, le nom propre "François Mitterrand" n'aurait pu apparaître ni avoir de sens si l'homme concret, né à Jarnac le jeudi 26 octobre 1916 sous le signe du Scorpion, fils de Joseph Mitterrand et d'Yvonne Lorrain, devenu plus tard président de la République, n'eût jamais existé dans la réalité. Frege reconnaît que les noms propres sont solidement arrimés aux objets dénotés et que leur attelage référentiel au sens est indestructible. Dans l'*Über Sinn und Bedeutung* Frege remarque :

> un nom propre (mot, signe, combinaison de signes ou expression) exprime son sens, signifie ou désigne sa référence. Par le signe, nous exprimons son sens et désignons sa référence[1].

Notons qu'Alonzo Church,[2] analysant la conception de Frege du point de vue de la logique mathématique, affirme que chez Frege le sens, attelé au nom, fournit une certaine information sur l'objet signifié et que le sens désigne cet objet sans tenir compte de sa réalité empirique, de son accessibilité réelle, de son statut ontologique, etc.

Certes, l'information sur l'objet est détenue dans son concept qui est fonctionnel ; cette fonction tient d'abord à ce qu'il (*le* concept) peut agrandir ou réduire à l'infini le champ référentiel où se trouve l'objet : « François Mitterrand », l'auteur de *Ici et maintenant*, « président de la République », etc. On peut donc dire que le concept est une fonction ouverte, il est référentiellement ouvert et peut ainsi s'agrandir et se réduire logiquement en apportant à l'objet l'information référentielle mais sans aucun changement de son sens. L'ouverture de la fonction du concept crée les conditions du sens, conditions dans lesquelles il peut s'identifier infiniment à l'objet signifié tout en demeurant dans une différence perpétuelle avec lui.

---

[1] Frege, 1969, p. 46.

[2] Cf. Church, 1951 et 1954. De même Ramsey, 1931 ; Russell, 1992 (en particulier l'*Appendix A*).

L'agrandissement actuel (ou bien la réduction potentielle) des significatifs du sens est ici purement fonctionnel, c'est-à-dire qu'à sa manière toute paradoxale, il est la fonction de l'identité du sens et de l'objet. Plus précisément, le sens s'identifie à l'objet à travers l'ensemble des différences référentielles, à travers l'ouverture fonctionnelle des concepts ou au moyen des descriptions logiques dont le nombre peut être infini.

Gilles Deleuze et Félix Guattari, parlant de l'intension et de l'extension du sens, offrent une explication intéressante :

> On voit bien qu'aucune différence de nature ne sépare ici l'intension et l'extension, puisque toutes deux ont trait à la référence, l'intension étant seulement condition de référence et constituant une endo-référence de la proposition, l'extension constituant l'exo-référence. On ne sort pas de la référence en s'élevant jusqu'à sa condition ; on reste dans l'extensionalité[1].

En d'autres termes, le champ référentiel vibre toujours, il peut s'agrandir sans cesse en outrepassant ses propres limites, il identifie tous les signes et tous les concepts à soi et engloutit dans son espace toutes ses significations. Le résultat de ce travail infini du champ référentiel n'apparaît qu'à la surface du sens, mais ce n'est pas, néanmoins, le sens même. En prenant les formes des significations exprimées dans les mots et les phrases, toutes ces identités de nature référentielle ne peuvent jamais coïncider complètement avec le sens ou, du moins, cette coïncidence ne pourra jamais se produire dans le signe.

En somme, la signification n'est pas identique au sens. Cela résulte non pas du caractère abstrait de ce dernier[2] ni de la multiplicité des significations, mais du fait que le sens, situé au niveau primordial (pré-référentiel), s'avère *indifférent à* la différence elle-même ; à l'origine le sens est un acte et non un résultat. Le sens n'est pas identique à la signification originelle et c'est justement son essence originaire sur laquelle Husserl attire notre attention dans ses *Recherches logiques* – le sens qui n'est pas encore référentiellement révélé et, par conséquent, exprimé dans le signe. Mais il est impossible de pénétrer simultanément dans l'essence du sens et de le voir dans ses moments les plus intensifs, même si nous rassemblons toutes sortes de significations et de contenus à la surface de cette structure originaire du sens. Car le sens est construit de telle façon que nous devons toujours choisir entre lui-même et son résultat qui n'existe qu'en étant donné sémiotiquement. A la différence de la signification, la donation

---

[1] Deleuze, Guattari, 1991, p. 129.

[2] Church souligne que, chez Frege, il existe une distinction définie entre le sens et l'image abstraite. Le sens, étant aussi un objet abstrait et construit par la conscience, est néanmoins un objet stable qui a des caractéristiques postulées. Cf. Church, 1956, p. 343 and passim.

primordiale du sens n'apparaît jamais sous la forme d'un signe. Cette donation, comme nous le verrons plus loin, appartient uniquement à la sphère de l'intuition donatrice : au sujet transcendantal.

Dans les *Ideen I*, Husserl se rallie à la conception frégéenne concernant le caractère significatif des mots et de l'expression qui offre le sens à l'objet signifié. Pourtant son but reste d'éclaircir l'objectivité de ce sens, de son contenu noématique qui réside hors de l'acte dénotatif même. Husserl écrit :

> le mot prononcé (*Wortlaut*) peut s'appeler expression seulement parce qu'il exprime la signification qui lui appartient ; c'est dans celle-ci que réside originellement l'exprimer (*das Ausdrücken*). L'« expression » est une forme remarquable qui s'adapte à chaque « sens » (au « noyau » noématique) et le fait accéder au règne du « Logos », du conceptuel et ainsi du « général » <...> le sens noématique de l'acte, et par conséquent le rapport à l'objectivité (*Gegenständlichkeit*) qui réside dans ce sens, trouve son empreinte « conceptuelle » dans *le* noématique de l'exprimer[1].

Contrairement à Husserl, qui veut ouvrir la vérité noématique à l'intérieur de l'espace référentiel du sens et la transformer en une valeur objective, Frege ne pose pas la question de l'objectivité avec autant d'intensité. Certes, il reconnaît que

> la référence d'un nom propre est l'objet même que nous désignons par ce nom ; l'idée que nous avons dans ce cas est totalement subjective ; entre eux s'installe le sens. Bien que ce dernier ne soit pas aussi subjectif que l'idée, il n'est pas pour autant l'objet lui-même [2].

On voit bien que la véritable place du sens se trouve *entre* (*dazwischen*) sa présentation – l'acte référentiel qui le présente – et l'objet dans lequel cet acte fait halte en se tournant déjà vers la conscience comme vers la signification. Mais si le sens n'appartient ni à la référence ni à l'objet, alors se pose une question importante : comment donc le sens existe-t-il *en fait* et dans quelle évidence faudra-t-il le trouver ?

Comme chez Frege, cette question trouve aussi une résonance chez Husserl : l'évidence qui se donne si mal est le problème principal de la logique et de la théorie de la connaissance toute entière. Pour l'instant, nous pouvons supposer que *le sens est l'évidence avec laquelle on ne peut établir de rapport immédiat*. Autrement dit, le sens de l'objet se décèle seulement par la dénotation. Son mode d'apparaître met en évidence la différence entre le sens même et l'objet, différence soulignée par Frege dans l'*Über Sinn und Bedeutung*. Tout le caractère

---

[1] Hua III/1, p. 286.

[2] Frege, 1969, p. 44.

paradoxal et toute la difficulté de la situation se révèlent au moment où la signification s'applique à l'objet. Il apparaît que cette signification dévoile la différence essentielle entre elle-même et le sens signifié. La différence qui s'établit entre eux est en effet le seul moyen par lequel le sens se donne à la conscience. Le sens ne s'identifie à lui-même qu'à l'intérieur de cette différence et disparaît du champ visuel où cette différence est troublée ou devient obscure. Cette naissance du sens à partir de la différence est peut-être une des difficultés les plus redoutable pour la formalisation du sens et pour sa saisie dans n'importe quelle identité.

IV.3. LE SIGNE ENTAME : L'EXPRESSION ET L'INDICE

Chaque signe peut être silencieux ou parlant. Il garde le silence quand il *indique* quelque chose, c'est-à-dire quand il apparaît sous la forme d'un indice, et il parle quand il *exprime* quelque chose, c'est-à-dire quand il porte la signification de l'objet exprimé à notre conscience. Ces deux modalités du signe, suscitées par sa nature sémiotique, sont très importantes pour comprendre le mécanisme opérationnel de son travail. Leur différence, mentionnée brièvement par Frege, devient chez Husserl le principe cardinal de l'approche du signe. C'est une question d'anatomie de la structure significative même. Dans les *Recherches*, Husserl fait une distinction importante entre ces deux sortes. Il dit que tout signe (*Zeichen*) a deux modèles de représentation : l'expression (*Ausdruck*) et l'indice (*Anzeichen*). Ils ne sont pas isolés, peuvent s'entrelacer et même se substituer l'un à l'autre, mais ne sont pas du tout identiques. Leur non-identité est soulignée : « des *signes indicatifs*, nous distinguons les signes *signifiants*, les *expressions* »[1]. En termes plus précis, l'expression est normalement l'unité linguistique qui exprime un certain contenu emprunté au vécu psychique (et intentionnel) de la conscience, capable de transmettre celui-ci à une autre conscience, c'est-à-dire que l'expression permet la communication entre des consciences, entre des individus parlants. La structure linguistique de l'expression fonde sa faculté à détenir le sens en elle-même ; elle l'intériorise et la présente sous forme de significations reconnaissables. Au cours de l'expression, le contenu du sens se donne à l'autre individu comme information parlant sur l'objet qui lui est connu et qui existe toujours, actuellement ou potentiellement, dans sa connaissance en tant qu'objet de la signification. Dans le processus de l'expression, le sens ne

[1] Hua XIX/1, p. 37. (En italique dans l'original)

s'identifie pas à l'objet mais exprime simplement son objectivité et donc son statut intersubjectif.

Toujours dans le deuxième tome des *Recherches logiques*, Husserl analyse la question de la communication qui est créée par les capacités signifiantes de l'expression. Il se trouve que l'expression, qui est structurée de manière psychique, doit remplir l'acte de signifier même. Cet acte acquiert la forme de cette expression, en signifiant l'objet et le rendant accessible à autrui. Si nous prenons n'importe quelle expression linguistique, nous verrons que

> le complexe phonique articulé (et cela vaut aussi pour le caractère réellement écrit, etc.) ne devient mot parlé, discours communicatif en général, que par le fait que celui qui parle le produit dans l'intention de « s'exprimer » (*sich äussern*) par là « sur quelque chose » (*„sich" dadurch „über etwas zu aüßern"*) ; en d'autres termes, par le fait que, dans certains actes psychiques, il lui confère un sens qu'il veut communiquer à celui qui l'écoute. Or, cette communication devient possible du fait que l'auditeur comprend alors aussi l'intention de celui qui parle [1].

Cela suppose que chaque expression n'acquiert un certain sens qu'à travers sa présentation et sa manifestation (*Kundgabe*) avant une autre conscience qui est à son tour prête à l'accepter. L'expression phonique ou écrite joue le rôle de médiateur entre deux individus se trouvant en communication. De plus, ce rôle ne se borne pas à la création d'une sphère médiatrice, elle fournit la signification du contenu qu'elle obtient de l'expérience psychique ou intentionnelle de l'individu. Puis, à l'aide de l'expression, ce contenu s'exprime dans le signe et s'y interprète comme quelque chose de manifesté et ainsi comme quelque chose d'extériorisé. Mais une telle manifestation ne trouve sa place qu'à l'intérieur de cet acte de signifier, où elle reflète l'expérience psychique de la signification constituant enfin le discours du sens même. L'expression remplit la fonction de manifestation, de la manifestation de la signification comme sens vécu, comme contenu de l'acte significatif même.

> Nous appelons *fonction de manifestation* (*kundgebene Funktion*) cette fonction des expressions linguistiques[2].

[1] Hua XIX/1, p. 39.
[2] Hua XIX/1, p. 40. (En italique dans l'original)

Bien entendu, c'est précisément cette fonction qui crée la structure de sens de chaque expression et de chaque expérience psychique de la signification, tendant au bout du compte à atteindre l'objectivité noématique.

Husserl ne sépare pas la fonction de l'expression qui porte son sens et conserve son caractère objectif. Cette expression elle-même existe, d'emblée, sous forme d'intentions et d'impulsions psychiques et s'extériorise sous forme d'énoncés linguistiques. Tous deux sont inséparables ; mieux, ils ne peuvent exister et apparaître l'une sans l'autre parce qu'ici la fonction de l'expression est en même temps sa condition absolument indispensable, sans laquelle aucune expression de cette sorte ne pourra atteindre son intentionnalité, c'est-à-dire demeurer dans sa couche noématique. En bref, la fonction est la condition du sens, elle le détient à la surface de la réalité signifiée où il acquiert une valeur commune et peut ainsi être interprété par toutes les consciences individuelles. On peut encore constater que, pour l'expression, c'est la fonction absolue qui ouvre le signe et identifie le contenu avec la signification, rendant ce signe tantôt muet, tantôt parlant. Dans les *Ideen I*, on trouve une précision :

> la couche de l'expression – c'est là son originalité –, si ce n'est qu'elle confère précisément une expression à toutes les autres intentionnalités, n'est pas productive. Ou, si l'on veut : *sa productivité, sa performance noématique* (*noematische Leistung*), *s'épuisent dans l'exprimer* et dans la *forme du conceptuel* qui s'introduit avec cette fonction[1].

De quelle originalité s'agit-il dans ce contexte ? Supposons qu'il s'agisse de l'originalité de la fonction de l'expression, de l'originalité qui s'exprime dans cette expression ou *comme* cette expression. C'est une originalité qui se rabat sur son essence originaire. Mais laquelle ? Et comment donc peut-on dévoiler, si l'on peut dire, l'originalité originaire de l'expression ?

Ainsi se pose le problème de l'analyse phénoménologique d'un substrat noétique primordial de la signification. Paul Ricœur, en considérant *le principe des principes* (§ 24 des *Ideen I*), note que

> l'intuition se définit uniquement comme remplissement d'une signification vide. C'est pourquoi le respect du pur donné (tant eidétique que mondain) peut être confirmé à l'intérieur de la construction transcendantale <...>[2].

---

[1] Hua III/1, p. 287. (En italique dans l'original)

[2] Cf. Husserl, 1950, p. 78.
De même Hoeres, 1957.

La fonction originale de l'expression dont parle Husserl, qui est la condition de cette expression, tient à ce qu'en remplissant la signification vide, elle réactive constamment l'intuition eidétique, fondant la présence du sens même. Le sens peut être reconnu seulement dans cette présence et nulle part ailleurs. Il apparaît dans l'actualité des procédures logiques dans lesquelles se manifeste son caractère originaire. Husserl formule sa principale demande : « d'abord il faut transposer dans le mode de l'actualité originaire spontanée tous les actes logiques (les actes du signifier) »[1] pour recevoir la possibilité de synthétiser le sens dans le concept, dans toute expression linguistique qui l'exprime et qui le porte à la conscience. Pourquoi ? Parce que « le concept d'intuition, de conscience claire, doit être étendu des actes monothétiques aux actes synthétiques »[2]. L'idée de l'originalité consiste à découvrir une sphère propre dans laquelle celle-ci est donnée puis présentée. La donation ne contredit pas ici la présentation, elles ne sont pas opposées mais construisent seulement la stratification de l'expression et de sa manière de créer le champ du sens.

Et voici le diptyque de la signification : le premier niveau est l'acte de signifier où s'établissent les contacts primaires entre le sens et le signe

> par le fait que l'intention de signification (*Bedeutungsintention*), tout d'abord *vide*, se remplit, la référence objective se réalise, la dénomination devient une relation actuellement consciente entre nom et chose nommée[3] ;

le second niveau – la couche inférieure – d'où cette intuition de signification vient, puis s'actualise dans la conscience.

Ces deux niveaux (ou couches) ne coïncident pas mais conservent en revanche une distance permanente entre eux :

> la couche du signifier n'est pas, ne peut pas par principe être une manière de répéter la couche inférieure. Toutes sortes de nuances dans cette couche inférieure ne passent pas dans la signification qui l'exprime ; ces nuances ou leurs corrélats ne s'expriment pas du tout : ainsi les modifications de clarté et de distinction relatives, les modifications attentionnelles, etc.[4]

Ainsi les structures mentales profondes de la signification sont cachées, elles ne se déploient pas au niveau de l'expression extérieure qui correspond directement à l'objet et qui

[1] Hua III/1, p. 289.

[2] Hua III/1, p. 290.

[3] Hua XIX/1, p. 44. (En italique dans l'original)

[4] Hua XIX/1, p. 426.

s'occupe immédiatement de la formation du sens. La couche inférieure est zone interdite et son accès est fermé. C'est la zone des procédures noétiques de la conscience qui ne se reflète pas directement dans la pratique psychique de l'individu et qui ne se construit qu'en termes de logique pure, c'est-à-dire dans les termes de l'analyse phénoménologique de la conscience. La spécificité de la couche inférieure tient encore à ce qu'elle ne se présente ni au niveau du signifiant ni au niveau du signifié, elle se trouve entre eux, c'est-à-dire dans la différence – tant envers le premier qu'envers le second. Grâce à cette position, la position de la différence intermédiaire, la signification et le contenu ne sont pas identifiés dans la couche inférieure ; ils existent eux-mêmes dans une certaine différence qui ne se décèle pas dans la structure habituelle du signe. Pour déceler cette différence tout à fait profonde, engendrant ensuite l'espace du signe idéal, il faudra absolument synthétiser la signification avec cette procédure logique qui la crée. Cette synthèse permettra de libérer la signification de cette constante du contenu qu'elle porte toujours en soi et pour laquelle – fût-ce dans la réalité psychique de la conscience ou dans la réalité empirique du monde – la signification existe en principe. Ajoutons seulement qu'une telle signification, après avoir été libérée de la constante de son contenu et après avoir été métamorphosée en différence envers lui, devient une donation noétique, une donation où il n'a y rien sauf elle-même. Comme le silence absolu, cette donation ne peut exister qu'à l'intérieur d'elle-même.

Il va de soi que le rapport entre les deux niveaux de l'expression est en soi significatif. L'acte de signifier, qui est extérieur à l'égard de l'intuition qui le fonde, exprime toujours l'actualité du sens, sa présence de maintenant et, par conséquent, sa donation à l'objet, alors que la couche inférieure est toujours la condition potentielle de cette présence, sa fondation noétique. Le modèle de stratification de l'expression prend ainsi une valeur méthodologique. Il est sans nul doute absolument nécessaire de montrer la fission originaire sur la base de laquelle se produit la transgression phénoménologique du signe et l'extraction du contenu psychique qui existe en lui. Dans les *Recherches logiques*, Husserl écrit sans équivoque :

> les vécus psychiques ainsi *manifestés* forment le contenu de cette manifestation. Nous pouvons concevoir le prédicat manifesté (*Prädikates kundgegeben*) dans un sens étroit ou dans un sens large. Nous limiterons le sens *étroit* aux *actes donateurs de sens*, tandis que le sens *large* peut embrasser *tous les actes* de celui qui parle, actes qui lui seront attribués par l'auditeur en vertu de son discours <...>[1].

Le concept *manifesté* (*kundgegeben*), pris dans le sens *étroit*, implique en effet un acte communicatif qui convertit le contenu (ou mieux : les phénomènes psychiques) d'une

[1] Hua XIX/1, p. 40.

conscience en enchaînements de sens et le transpose ensuite à l'autre conscience qui discerne ces enchaînements en tant que significations. La conversion du contenu psychique en signification est une procédure manifeste : le contenu, jusque-là caché, actualisé dans les signes, acquiert une valeur intersubjective. Mais une telle conversion ne touche pas les structures noétiques de ce contenu qui, à l'inverse, restent individuelles.

Convertissant le psychique en phénomènes de la conscience, le signe idéalise déjà les psychismes de l'individu en recréant le noématique dans la présence. Ainsi la communication entre individus devient possible, il s'établit de même une identité entre le sens et son objet qui nous permet de recueillir l'infinité des choses dans l'ensemble fini des mots.

> L'auditeur perçoit la manifestation dans le même sens qu'il perçoit la personne même qui manifeste <...> l'auditeur perçoit que le sujet parlant extériorise certains vécus psychiques, et, dans cette mesure, il perçoit aussi ces vécus ; mais il ne les vit (*erlebt*) pas lui-même, il n'a d'eux aucune perception « interne », mais une perception « externe »[1].

Néanmoins, l'opposition entre l'intérieur et l'extérieur n'est pas insurmontable. Elle ne se décèle qu'au niveau de l'expression linguistique, c'est-à-dire à la surface des actions communicatives où se passe l'extériorisation de la matière psychique des consciences individuelles et où s'établit ainsi leurs relations signifiantes. En revanche, dans la couche inférieure, conservant en soi la genèse noétique du signe, son idéalité originaire, l'extérieur ne s'oppose pas à l'intérieur et ne se sépare pas de lui au moyen des conversions linguistiques ou de n'importe quel autre moyen.

L'extérieur en soi n'existe pas ; du point de vue phénoménologique, il n'est pas extérieur à quelque chose mais existe dans une osmose avec l'intérieur en composant la donation originaire qui deviendra l'un des thèmes principaux des *Ideen I*. Là, ce que Husserl nomme « le sens noématique », « le noème complet » est un espace de la conscience où la différence entre l'intérieur et l'extérieur est remplacée par la différence entre le noétique et le noématique[2]. Cette différence se trouve soudain beaucoup plus nuancée que toutes les autres distinctions psychiques et empiriques.

---

[1] Hua XIX/1, pp. 39-40.

[2] Ce *sens noématique*, distingué de toutes les sortes de sens psychique et empirique, exprime, selon Husserl, l'objectivité pure de la conscience, l'*objectité* de la phénoménalité-même qui se donne dans *sa* différence radicale. De cette façon, Husserl note que « *le problème phénoménologique de la relation de la conscience à une objectité* (*Gegenständlichkeit*) possède avant tout un coté noématique. Le noème a en soi-même une relation à l'objet au moyen de son « sens » propre » ; cf. Hua III/1, p. 296. (En italique dans l'original)

If faut bien comprendre que la lutte husserlienne contre la constante psychique, enfermée dans les limites du sens habituel, n'est pas une lutte pour l'annulation du signe ou pour sa disqualification finale comme élément constructeur de la conscience. Malgré tout le radicalisme de Husserl, il s'agit, pour ainsi dire, d'un déblocage du signe et de son retour à ses fondations originaires, où le sens est le signe rabattu sur son propre caractère originaire. Certes, connaître le modèle de stratification du signe n'est pas suffisant pour le débloquer. Il est important de comparer ce signe avec une sorte d'« anti-signe », de comparer le signe parlant et le signe silencieux, l'expression et l'indice.

La différence entre ces deux fonctions du signe, la différence entre l'expression et l'indice, où est-elle en réalité ? De quelle façon se décèle-t-elle dans l'actualité-même de la signification ? Bien sûr, cette différence apparaît lentement mais avec toute la netteté requise. C'est pourquoi nous pouvons dire, pour l'instant en termes généraux, qu'elle tient à ce que l'indice *indique* le fait d'un événement de signification ou le fait d'un signe, il indique le fait de l'acte de signifier alors que l'expression est ce fait, elle est l'événement d'un signe. Pire encore, l'indice est un type de signe qui indique sa propre présence, présence qui se signifie elle-même et donc se trahit dans l'objet signifié. Comme pourrait le dire Husserl, l'indice, c'est l'être du signe, son résidu ontologique qui témoigne de la réalité de l'acte de signifier. Au contraire de l'expression, l'indice n'a pas de relation immédiate avec la chose ou avec la réalité des objets. L'objet est toujours détaché de l'indice, il ne se donne jamais à lui en tant que *son* objet propre, comme quelque chose qui tombe sous l'acte de l'indication. La fonction de l'indice consiste dans une certaine mesure à remplacer l'objet par lui-même et à établir une distance entre l'objet et l'objectité, renvoyant enfin la conscience à cette objectité des objets. Husserl parle aussi d'une communauté de phénomènes qui se réunissent dans l'indication et émergent dans l'objectité des choses. Il précise que

> ce trait commun, nous le trouvons alors en eux [phénomènes] dans le fait que des *objets* ou des *états de choses* quelconques de la réalité (*Bestand*) desquels quelqu'un a une connaissance *actuelle*, lui indiquent la *réalité de certains autres objets ou états de choses*, en ce sens que la *conviction de l'existence des uns est vécue par lui comme motif* <...> *entraînant la conviction ou la présomption de l'existence des autres*[1].

Par conséquent, l'indice est la distance actuelle entre l'objet et l'objectité ou, au niveau plus théorique, entre le phénomène de l'objet et sa phénoménalité. Il est important de mettre l'accent sur le fait que cette distance s'établit par le caractère intermédiaire de l'indice. Ce

[1] Hua XIX/1, p. 32.

caractère lui permet simultanément de détenir en soi et de séparer deux présences l'une de l'autre : la présence de l'objet et la présence de l'objectité. La première est éloignée, la deuxième est proche. De cette façon, l'indice révèle sa faculté noématique qui est sensiblement différente de celle de l'expression. Cette faculté consiste précisément à détenir la différence entre des phénomènes de choses et leur objectité. Elle permet de détenir la donation essentielle dans laquelle la chose se présente à travers son évidence. Cette essence d'objet, à laquelle l'indice renvoie, se fonde sur l'évidence absolue. Autrement dit – et cela peut être considéré comme une conclusion préliminaire – l'évidence de l'objectité, derrière laquelle on s'est si longtemps adonné à la chasse phénoménologique, naît de la différence qui s'établit d'abord comme résultat de la séparation entre la chose et son entité phénoménale, puis comme résultat de l'indication qui retient cette séparation, créant la couche superficielle du signe.

Posons une autre question : d'où surgit cette différence donatrice ? Pour y répondre, il faut regarder encore une fois la nature du signe. On trouvera que le signe n'est pas homogène ni intègre et qu'il n'existe pas dans l'indépendance de sa position ontologique. Le signe ne connaît pas son évidence tant qu'il n'est pas arraché à son contenu ni rendu à son originaireté. Bien plus, le signe ne forme pas le sens mais le fait apparaître à partir des réalités existantes[1], peu importe où et comment. Conclusion : cette différence est l'état noétique de la conscience qui dépasse l'hétérogénéité du signe. Celle-ci se compose d'une série de différences. Elle peut être indéfinie ou limitée, déterminée ou indéterminée, saisie dans des concepts ou livrée à elle-même. Ce qui fait l'importance de cette différence c'est sa faculté à se déceler elle-même dans n'importe quel acte de signifier tout en passant inaperçue. La différence est l'événement primordial de chaque signe et chaque signe est le résultat de cet événement ; il est une figure rétrécie de l'espace des différences. Leur apparition et leur disparition dépendent directement de ces états ontologiques dans lesquels se trouve le signe. Car le signe n'est pas la condition nécessaire du sens dans la mesure où le sens ne peut pas conditionner (ou être la seule condition possible de) l'existence du signe.

Husserl n'a-t-il pas dit que

[1] Plus tard, dans ses *Vorlesungen über Bedeutungslehere* (1908), Husserl réévaluera cet aspect de sa théorie sémiotique. Le problème principal de ces leçons sera de distinguer la signification en tant que catégorie logique des expériences ou des représentations. Cf. Hua XXVI. Sur ce sujet, voir Sözer, 1989.

> l'existence du signe ne motive pas l'existence, ou, plus précisément, notre conviction de l'existence de la signification. Ce qui doit nous servir d'indice (signe distinctif) doit être perçu comme *existant*[1].

L'indice indique et différencie, il s'empare de la zone neutre qui s'installe entre l'objet et le signe. L'expression exprime autant qu'elle différencie, elle distingue l'énoncé actuel et son sens originaire dont la présence perpétuelle dans le signe est extraordinairement douteuse. Mais la logique phénoménologique de ces différences se fait à l'aide de leur communication intentionnelle qui signifie leur visée l'une de l'autre. De surcroît, la communication des différences (indicatives et d'expression) s'établit non par le signe même mais par son rapport à l'idéalité originaire du sens qui ne se signifie pas mais se redécouvre constamment dans la logique du signe. Cobb-Stevens affirme que

> la communication implique toujours un entrelacement de l'expression et de l'indication, puisque ce sont les mêmes mots qui expriment les significations, désignent les objets, et indiquent les actes ou états mentaux[2].

Ajoutons-y une seule précision : la communication entre l'indice et l'expression n'est pas à proprement parler « un entrelacement », mais plutôt une résistance réciproque à l'identité de l'une avec l'autre.

L'expression résiste à l'identification avec l'indice parce qu'elle ne peut se trouver hors de la zone noématique de l'objet signifié, hors de la zone du sens produit qui constitue au bout du compte l'expression même, bref elle ne peut se trouver dans le silence de l'indication. Alors que l'indice résiste à l'expression à cause justement de son intimité avec l'épicentre du sens, là où s'effectue la différentiation entre le contenu et le signe et donc le blocus du signe renfermant le sens. C'est une reconstruction du modèle de la relation entre le signe et l'objet. Ce modèle devient dans une certaine mesure opposé à celui qui construit l'expression. Prenons, à titre d'exemple, le stigmate. Il est le signe ou l'indice du criminel, signe que nous devons lire comme le signe signifiant, marquant le corps du criminel et montrant le fait que cet homme est bien un criminel. Ce sens est trahi par le stigmate. Nous pouvons constater que l'indice prend ici l'aspect d'un signe qui attache l'objet au sens, c'est-à-dire le criminel à son crime, et crée l'être de ce qu'il indique. La présence de l'indice est toujours ontologique, aussi bien que son absence. On peut dire que l'expression résiste à l'indice de manière significative

---

[1] Hua XIX/1, p. 41.

[2] Cobb-Stevens, 1998, p. 167.

alors que l'indice résiste à l'expression de manière ontologique. Sur leur résistance réciproque se fonde toute la dynamique du signe.

Les procédures logiques s'achèvent par l'élimination de la présence du signe ; à partir de là c'est l'enchaînement des actes intentionnels qui modifient le sens et qui constituent l'expérience phénoménologique de la conscience, l'expérience de la réduction. Nous pouvons avancer sans risque que la différence entre l'expression et l'indice s'établit précisément au moyen de la réduction qui fraye la voie à l'idéalité de la chose.

IV.4. LE CONTENU ARRACHE : DU COTE DU SIGNE PHENOMENOLOGIQUE

C'est alors que Husserl est confronté à une tâche plus ardue. Si aucun contenu ni aucune signification créant l'espace référentiel du signe et établissant les limites de la présence de l'objet ne peuvent, comme cela devient clair, présenter l'évidence de l'identité idéale du sens, alors la phénoménologie doit découvrir cette évidence en utilisant ses méthodes et moyens techniques propres. Une fois repéré ce lieu flou où se cache l'identité idéale et le type d'évidence où l'objectivité absolue du sens se donne à la conscience, il est nécessaire de faire un pas de plus et d'éclairer de quelle façon aborder celle-ci. Il s'agit ici de la différence révélée qui surgit et se niche entre l'objet et le signe, se trouvant simultanément au dedans et au dehors de l'espace référentiel. Nul doute qu'elle ne peut être fixée par aucune procédure logique ni sémiotique mais, gardant un certain rapport avec le sens et d'autant plus avec l'idéalité de l'identité même, cette différence ne peut pas manquer de se refléter d'une manière ou d'une d'autre dans la conscience de l'individu où, grâce aussi à cette différence, apparaît la question de l'identité idéale elle-même. L'objectivité du sens naît de l'intériorité de cette différence et Husserl la cherche avec le soin du criminaliste. La présence de cette différence est totalement indiscernable, elle est indiscernable à l'aide du signe. La question cruciale est donc de saisir celle-ci non comme présence signifiée mais comme événement intentionnel dont le contenu est seulement lui-même. Cet événement, et lui seul, est l'acte pur de la conscience. Cet acte, dépassant tout contenu autre que son intentionnalité, autre que son idéation transforme sa donation en ultime évidence du sens même, identifié avec l'objet idéal.

Au § 11 de la *IIème Recherche*, nous lisons :

> si la « possibilité » ou la « vérité » manquent, l'intention de l'énoncé ne peut assurément être réalisée que « symboliquement » (*nur symbolisch*) ; elle ne peut en effet puiser alors dans l'intuition, et dans les fonctions catégoriales qui doivent s'exercer à partir d'elle, la plénitude qui constitue sa valeur de connaissance <...> Nous approfondirons ultérieurement cette différence entre signification intentionnelle et signification remplissante[1].

Pourquoi Husserl demande-t-il si instamment d'établir la différence entre ces deux types de signification ? Et de quelle sorte de différence s'agit-il ici ? La première question exige une réponse d'ordre technique : la nécessité de cette différence s'explique par le rapport de ces significations à l'objet. Pour la signification remplissante, l'objet est un point éloigné dans le champ référentiel où cet objet affleure comme élément constituant de cette signification même. Il lui appartient et n'existe pas comme tel. La signification remplissante détruit l'objectité qui perd sa donation originaire. L'objet n'est plus donné mais présenté comme objet de la signification. Finalement c'est un objet mort, un noème dépourvu de vie.

Dans le meilleur des cas, l'objet subsiste comme phénomène. La fonction de la signification remplissante tient donc à déloger l'objet de sa donation originaire et à le priver de son objectité. Là il devient un objet vivant et nous pouvons conserver la distance entre cet objet et son contenu référentiel. Cette distance est à son tour nécessaire pour créer la possibilité même des actes significatifs, pour faire naître la possibilité de charger l'objet du contenu référentiel. Il s'ensuit qu'un des traits généraux de la signification remplissante est d'établir la distance et de maintenir la différence entre l'objet et le contenu. Cette différence ouvre une perspective beaucoup plus large : la perspective de la différence entre la signification et le contenu. Il est important de dire qu'une telle différence établit la limite de cette signification en ce sens que c'est la limite qui définit le cadre significatif de la signification. C'est-à-dire que *toute signification n'est signification qu'à partir du moment où elle présente un contenu de l'objet signifié*. Dans cette présentation, elle s'engage et elle prend fin. Elle se termine quand la présentation se trouve, pour ainsi dire, remplie.

Nul doute que dans ce type de signification, l'objet doive posséder le caractère de contenu et que le contenu doive posséder le caractère d'objet. Ils deviennent interdépendants et donc interchangeables. Nous avons ici une sorte de signification qui réunit l'objet et le contenu en elle-même. Cette réunion constitue le corps de la signification comme telle. Dreyfus note :

---

[1] Hua XIX/1, p. 50.

> If we wish to preserve the notion of fulfilling acts which corresponds to our experience of perceiving objects and thus arrive at the end of this regress <…> we must introduce an incarnate meaning, a meaning which is not abstractable from the intuitive content which it informs [1].

Le concept du sens incarné (*incarnate meaning*) est avancé avec une certaine finesse, il est déterminée non par sa phénoménalité, mais plutôt par les phénomènes de l'objectité. Ces phénomènes peuvent être réunis et présenter une unité du contenu de l'objet, mais non son sens idéal. Précisons : il ne suffit pas, comme le croit Dreyfus, de trouver l'avènement intuitif du sens (car l'intuition ne pense pas), il faut aussi que la conscience intentionnelle redécouvre le sens dans sa sphère initiatrice où celui-ci commence son chemin. Husserl nous donne un exemple de l'expression habituelle où la relation entre la signification et l'objet est assez limpide :

> <..> si la proposition que l'expression se rapporte à un objet du fait qu'elle possède une signification en général est interprétée au sens propre, c'est-à-dire au sens qui implique l'existence de l'objet, l'expression a alors *une signification*, s'il existe un objet qui lui correspond, et elle est *sans signification* si un tel objet n'existe pas[2].

La signification crée donc la base ontologique de l'objet. L'objet existe seulement en étant signifié et, étant signifié, il acquiert son être significatif, c'est-à-dire qu'il n'existe qu'à l'intérieur de sa signification et nulle part ailleurs. Cet objet totalement identique à son contenu se définit complètement par son appartenance à la signification qui le constitue et par son irréductibilité à sa donation originaire.

> En fait, le plus souvent, quand on entend parler de significations, ce sont les *objets* signifiés qui sont visés sous ce terme ; usage qui s'est maintenu de façon inconséquente, puisqu'aussi bien il est issu de la confusion avec le concept authentique de signification[3].

Une telle détermination de la signification remplissante ne la rapproche pas de la vérité ni ne la rend plus adéquate à l'intention originaire qui demeure toujours hors de la zone de la signification. Plus simplement, l'intention reste ici non signifiée et, par conséquent, non identifiée en tant qu'idéalité originellement conçue. Mais, nous nous en souvenons, la question principale tient à porter au jour cette idéalité originaire où la différence entre la

---

[1] Dreyfus, 1982, p. 105.

[2] Hua XIX/1, p. 60.

[3] Hua XIX/1, pp. 61-62.

signification et le contenu serait impossible. C'est justement cette impossibilité, même sous sa forme initiale, qui doit être montrée par la signification intentionnelle dont la relation à l'objet se construit différemment. Husserl souligne la dissemblance entre ces deux types de signification :

> la signification en tant qu'unité idéale (qui doit être qualifiée ici de signification intentionnelle) et la signification remplissante qui lui est, sous un certain rapport, rigoureusement adéquate[1].

Pour constituer une telle équivalence abstraite entre les deux significations, le rapport entre elles doit être idéalement établi ; il ne doit être fondé sur aucun contenu empirique ni ne doit avoir en lui aucune structure ontologique. Ce rapport doit être logiquement pur. Il doit *indiquer l'impossibilité de tous les autres rapports*. Husserl écrit :

> ce rapport idéal est appréhendé par une abstraction idéatrice en vertu d'un acte qui constitue l'unité de remplissement. Dans les cas contraires, nous appréhendons l'impossibilité idéale du remplissement de la signification en vertu du vécu de l'« incompatibilité » des significations partielles dans l'unité de remplissement intentionnée[2].

Bref l'idéalité est non-ontologique, elle n'a pas de contenu propre. Le seul contenu de l'idéalité est l'acte même du signifier. A l'opposé de la signification remplissante, ce dernier se fonde sur la réduction dans laquelle le contenu perd sa dimension ontologique. La nature de l'idéalité tient à ce que pour être donnée à la conscience elle n'a pas besoin d'*être* ou d'*être-là*.

La signification intentionnelle se borne à l'acte de signifier, celui-ci se transforme en acte *à* signifier, c'est-à-dire en action qui exclut l'existence d'un objet extérieur. Si donc les limites de la signification et celles de l'acte coïncident, alors cette coïncidence déloge la présence de l'objet et rend à la conscience sa donation originaire. Elle n'existe plus dans l'unité des phénomènes, où elle est toujours la conscience du contenu ontologique du signe. Donc, la nature de l'idéalité tient à ce qu'elle ne nécessite pas de contenu signifié et lui résiste davantage, c'est-à-dire qu'elle résiste à la signification du signe même. Le signe phénoménologique se distingue de tous les autres types de signe parce qu'il n'a aucun contenu sauf son identité absolue avec l'action intentionnelle dont il est issu. Ce signe se trouve dans une différence originaire avec tout objet qu'il signifie ; autrement dit, ce signe ne

[1] Hua XIX/1, p. 63.
[2] *Ibid*.

connaît pas la présence de l'objet en lui-même, il *est* l'objet de l'action idéatrice. Cette différence, qui n'est pas du tout ontologique ni empirique, lui octroie son identité à soi et ainsi sa phénoménalité authentique qui trahit sa présence totale dans sa propre donation. Dans cette différence, le contenu de l'objet est arraché, s'annule comme lieu où sont recueillies les significations empiriques et donc réelles construisant la structure ontologique du signe. Cela permet au signe de sortir de la réalité des objets présents et de s'installer dans l'objectité des objets mêmes où il atteint, dans cette existence, la vérité unique et l'évidence fondatrice.

Sans la moindre équivoque, Husserl dit :

> Nous devons, dis-je, dans les actes remplissants distinguer à nouveau entre le *contenu*, voire entre pour ainsi dire sa signification d'expression (formée catégorialement) et l'*objet* perçu. Dans l'unité de remplissement, ce « contenu » qui remplit « se recouvre » *(deckt sich)*[1] avec le contenu intentionnel de telle manière que, dans l'acte de vivre cette unité de recouvrement, l'objet à la fois visé et « donné » ne nous est pas présent comme doublé mais comme *un seul*[2].

Ici, l'objet réel et son contenu signifié et sémantiquement chargé sont transformés en objet noématique, dont le contenu ne se trouve pas dans les limites de la signification et ne peut donc être fixé en tant que contenu. L'objet noématique est un objet au contenu arraché, c'est l'objet de la signification intentionnelle.

L'expérience de la signification intentionnelle est ainsi une expérience noématique de la conscience, où sont dépassées aussi bien les limites du monde des possibilités empiriques que les limites du signe dans lequel le monde s'est déployé. Le dévoilement et l'établissement de la différence originaire entre le contenu et la signification ouvrent le chemin à l'objectité idéale, au noème significatif qui est idéal parce qu'il se trouve au-delà de la mort. Si l'objet sémantique, dont le sens est variable et subjectif à sa base, est un objet « mortel » qui est capable de perdre son sens ou du moins d'égarer son originaireté, l'objet noématique est lui « immortel ». Son sens se trouve dans sa donation d'objectité et ne peut être soumis à aucune modification ni à aucune transformation des signes.

L'objet noématique, créé par transgression phénoménologique du signe, ne connaît pas la mort parce qu'il se trouve, pour ainsi dire, dans une différence fondamentale d'avec la

---

[1] Sur cette expression, cf. infra.

[2] Hua XIX/1, p. 57.

[Wir müssen, sage ich, in den erfüllenden Akten abermals unterscheiden zwischen dem *Inhalt*, das ist dem sozusagen Bedeutungsmäßigen der (kategorial geformten) Wahrnehmung, und dem wahrgenommenen *Gegenstande*. In der Erfüllungseinheit „deckt" sich dieser erfüllende mit jenem intendierenden Inhalt, so daß uns im Erleben der Deckungseinheit der zugleich intendierte und „gegebene" Gegenstand nicht doppelt, sondern nur als *einer* gegenübersteht]

mort. Cela signifie qu'il n'y a rien en lui qui puisse mourir. En réalité, le contenu signifié peut mourir, il peut s'effacer sémiotiquement. L'objectivité maintient le sens dans la conscience et, sans cette objectivité, le sens peut mourir lui aussi. Autrement dit, tout ce qui se trouve dans la présence ou lui appartient peut mourir. *La mort de l'objet noématique est impossible parce qu'il n'appartient pas à la présence ni ne la porte en lui ; son identité est marquée non par l'appartenance à la présence mais par la donation originaire, existant avant tout objet et avant toute mort*. L'idéalité de cet objet tient donc à son acte de donner (ou de se donner) qui dirige la conscience sur l'originaireté de cet objet, sur le principe des principes, sur la chose même. De plus, l'idéalité toute entière est un événement qui ne connaît pas la durée ontologique ni les témoins empiriques. Et cette intention de l'idéalité, sa signification et son identité à soi doivent, selon Husserl, être décrits dans les termes de la logique pure. Au § 29, nous lisons :

> en fait, la logique pure, chaque fois qu'elle traite de concepts, de jugements, de raisonnements, a exclusivement affaire avec ces unités idéales que nous appelons ici significations ; et en nous efforçant d'extraire des liens psychologiques et grammaticaux l'essence idéale des significations, en visant en outre à élucider les conditions a priori, fondées dans cette essence, de l'adéquation à l'objectité signifiée, nous nous trouvons déjà dans le domaine de la logique pure[1].

La logique pure, c'est la logique des significations libérées, la logique des objets idéaux qui se trouvent au-delà de la grammaire et au-delà des présentations psychologiques. Elle décrit l'intention qui conduit la conscience à l'évidence et à la vérité authentique de l'objet idéal, où la conscience elle-même se rencontre sous la forme propre de sa donation primordiale et devient identique à ses actes conscients. Libérée de toutes formes d'ambiguïtés grammaticales et des haubans psychologiques, cette conscience devient non pas conscience de l'objet et de son contenu, mais conscience de l'objectité comme telle, c'est-à-dire de la signification idéale. Husserl est probablement quelque peu excessif en affirmant que toute signification est, en principe, une unité idéale. Quant à nous peut-être pouvons-nous avancer que la nature originaire de la signification, sa structure noématique est idéale à l'instar, par exemple, de la structure noématique du nombre qui est absolument et toujours unique.

> *Un* nombre, c'est par exemple *le* nombre 2, mais non un *groupe* quelconque de deux objets individuels isolés[2].

---

[1] Hua XIX/1, p. 105.

[2] Hua XIX/1, p. 116.

Mais comme nous l'avons déjà vu, cette idéalité, s'exprimant à travers la structure noématique du signe, nécessite une technique spéciale capable de la faire apparaître. Sinon, l'idéalité reste aveugle à sa propre donation et à son évidence. Cette évidence ne peut jamais être donnée dans ce que Husserl appelle « la singularité individuelle » qui se compose toujours de la matière empirique et ne peut donc être considérée en dehors de celle-ci.

Le contenu de l'objet psychique se constitue à partir des singularités individuelles ; dans ce contenu, la trace du sujet est toujours présente et joue le rôle de témoin ontologique de son existence. C'est un contenu faux ou impropre ; il est extrait par les moyens que nous avons considérés plus haut. Cette extraction a une fondation méthodologique stricte :

> à vrai dire, il est dès lors absolument nécessaire de distinguer entre les singularités individuelles, comme le sont par exemple les choses empiriques, et d'autre part les singularités spécifiques, comme le sont les nombres et les multiplicités dans les mathématiques, les représentations et les jugements (les concepts et les propositions) de la logique pure[1].

C'est une différence tout à fait remarquable. Les singularités spécifiques ne sont pas des objets au sens psychique du mot, elles ne portent pas de contenu subjectif qui puisse varier, se modifier ni s'effacer. Pour ce contenu, ces singularités n'ont pas de place : la singularité spécifique, comme le nombre ou toute figure géométrique, ne contient aucun contenu en elle-même sauf sa propre signification qui est donnée de façon originaire. Dans cette signification, une telle singularité est identique à elle-même et en tant que telle se réalise dans sa donation comme une idéalité. Elle se trouve toujours dans les coulisses de toute modification linguistique, des représentations psychologiques, des mutations sémantiques, des ambiguïtés, de la quotidienneté.

Mais la formule mathématique comme le théorème géométrique présentent des formes de singularités spécifiques dans lesquelles le sens est exprimé en termes de la logique pure dont l'objet se situe non pas dans la conscience individuelle, mais dans la sphère idéale du sens. L'action idéatrice de la singularité spécifique reconstitue la donation originaire souvent séparée de l'objet par la couche sémiotique. Son idéalité s'y évanouit. Toute la difficulté à laquelle nous nous sommes heurtés ici tient à notre tentative, dans le sillage de Husserl, de voir l'intemporalité primordiale des choses, leur idéalité retrouvée.

---

[1] Hua XIX/1, p. 115.

CHAPITRE V. GÖTTINGEN OU LE TEMPS INTERNE

V.1. DEBUT DES REFLEXIONS

Le cours du semestre d'hiver de l'année 1904/05 pose d'emblée l'objectif des recherches : l'analyse phénoménologique de la conscience du temps. On met l'accent sur la « conscience » car – pour le phénoménologue – aucun temps physique, mondain, etc. n'existe après avoir été mis hors circuit. *Tout temps peut n'être que phénomène de la conscience et doit être considéré comme tel.* Ce temps phénoménologique constitue la vie de la conscience-même, c'est-à-dire que chaque acte mental, intentionnel se passe – se mesure – dans ce temps. C'est pourquoi la *conscience* du temps interne est le seul *temps* possible de la conscience.

> <…> La chose réelle, le monde réel, ne sont pas un donné (*Datum*) phénoménologique, pas davantage que ne le sont le temps du monde, le temps de la chose, le temps de la nature, des sciences de la nature, ni par conséquent celui de la psychologie en tant que science de la nature qui a pour objet le psychique[1].

Il s'agit donc du temps immanent du flux de la conscience[2]*, ou mieux, du temps en tant que conscience.*

---

[1] Hua X, p. 4.

Les textes réunis dans ce volume s'organisent en deux groupes « A » et « B » : le premier est constitué du texte des *Leçons* données en février 1905, réélaboré par E. Stein et publié par M. Heidegger en 1928 ; « B » se compose de textes posthumes. Dans ce chapitre notre intérêt se porte sur le groupe « A ».

[2] L'idée du *flux* n'appartient pas à Husserl, elle devient chez lui un concept purement gnoséologique. C'est dans la physique du XIXème siècle qu'il faut chercher une des sources de cette conceptualisation : d'abord, la découverte de la propagation de la chaleur par Fourier en 1811, qui non seulement révolutionne les sciences de la nature mais change aussi le mode scientifique de penser en mettant à l'épreuve le monde idéal de Newton, sa « philosophie naturelle » et celui de Laplace (son *Traité de mécanique céleste*, en particulier chap. II du livre IV; cf. Laplace, 1799-1827). Puis, en 1824, Sadi Carnot donne la formulation du deuxième principe de la thermodynamique selon lequel les phénomènes physiques sont irréversibles. Cf. ses *Réflexions sur la puissance motrice du feu et sur les machines propres à développer cette puissance*. A ce propos voir l'article intéressant de La Mer, 1954. Après la formulation de Carnot, suivie par de nombreuses interprétations, dont celles de Clapeyron (1834), Clausius (1850), Boltzmann (1872), le concept de flux devient un des principaux mythologèmes de la science. Helmholtz, quant à lui, explore ce concept dans *Über die Erhaltung der Kraft* (1847), cf. Helmholtz, 1882. Voir de même Boltzmann, 1979 ; Herivel, 1975 ; Linschoten, 1961.

L'idée de l'irréversibilité dans la physique joue le même rôle que le flux dans phénoménologie : les deux placent le sujet – *cogito* (scientifique et métaphysique) – au sein de l'univers en ce sens que sa description dépend du temps de la conscience subjective. Satoshi Watanabe, auteur de la théorie de l'asymétrie du temps dans la mécanique quantique, observe à juste titre qu'à partir d'un moment où nous commençons à spéculer sur

Considérons un exemple : quand nous écoutons un morceau de musique, dont les sons – les ondes – se déroulent dans le temps dit objectif, nous nous trouvons aussi dans le même temps. La musique nous y engage en nous faisant oublier un moment le temps interne pour pouvoir apprécier la beauté d'une pièce musicale. La conscience se relie au temps physique, dont les fragments peuvent dans certains cas se chevaucher. Si, une fois la musique arrêtée, nous invoquons dans notre mémoire telle ou telle partie, la conscience revient au temps interne constituant ces parties mentales. Autrement dit, la musique remémorée n'est rien d'autre que la forme du temps de la conscience.

Se pose une autre question d'essence : ce temps, où s'écoule-t-il ? La réponse est catégorique : dans le maintenant continu ou vécu. A vrai dire, la conscience prenant connaissance d'elle-même ne se trouve que dans une séquence de maintenant (*Jetzten*) qui n'existent ni dans le monde, ni dans un espace transcendant quelconque, ils n'existent pas au sens propre du terme. Ces maintenant sont les éléments constitutifs du processus mental, phénoménologique, indissociables du *cogito*. Ou bien : la conscience phénoménologique, se découvrant elle-même dans ou par son temps interne (comme la conçoit Husserl à Göttingen), est un flux mono-temporel d'où aucun instant ne disparaît dans le passé ni n'apparaît dans le futur. Le concept du temps à trois dimensions, de même que l'idée de la flèche du temps, est profondément empirique et sert à décrire l'expérience mondaine. Etant ainsi, il est inévitablement historique car seul l'esprit né dans l'histoire, avec sa structure linéaire, peut percevoir la réalité triphasée.

Le phénoménologue sait bien distinguer deux types de temps : l'un objectif, qui s'exprime par les signes, vécus ou correspondant aux données physiques, et l'autre mental (interne) identique à la conscience. Le premier « appartient à l'enchaînement de l'objectivité de l'expérience »[1] ; cette objectivité est telle qu'on peut la percevoir uniquement de l'extérieur où tout événement arrive à un moment concret. Le temps mental s'écoule hors de toute objectivité et ne peut donc être mesuré par aucune horloge mécanique. Une objectivité

---

le passé et l'avenir de l'univers, la frontière entre réalité objective et subjective devient floue. Cf. Watanabe, 1966 ; Lewis, 1930.

Peter Manchester fait une observation que « by the end of the nineteenth century, the river-like flow of time was ascribed almost universally to the 'flux' or 'stream' of consciousness, and no longer directly to the motions of the physical world. Physical time was being mastered by field theories, geometrized, and denied any special privilege as a dimension independent of the three dimensions of spatial volume » ; Manchester, 1995, p. 6. Pour Mary Larrabee, le concept du « flux », emprunté aux sciences naturelles, est insatisfaisant car il décrit mal les processus mentaux ; cf. Larrabee, 1989, pp. 373-374. Pourtant, Jörg Zimmer montre bien qu'à partir de Kant au moins les concepts philosophiques ne deviennent effectifs que s'ils se laissent saisir par une intuition vivante, c'est-à-dire par une métaphore. Cf. Zimmer, 1999 ; de même Staudigl, 2003, pp. 125-130 ; Mayzaud, 2010.

[1]Hua X, p. 7.

physique et mesurable n'est pour cette recherche ni un critère ni un avantage, et d'autant moins un but. Le phénoménologue peut attester de son existence à partir de son expérience mondaine, puis la mettre en circuit avec le monde. En revanche, sa véritable tâche consiste à analyser le temps comme fonction de la conscience et à comprendre pourquoi le phénomène du temps joue un rôle si capital dans la compréhension des choses, y compris des choses en soi.

Sa tâche ainsi définie, Husserl poursuit une double fin : répondre à la question de l'origine du temps et ôter à la psychologie son monopole du concept de temps. Ces deux problèmes se trouvent intimement liés parce que cette « question de l'origine ne doit pas être confondue avec *la question de l'origine psychologique* <…> »[1], c'est-à-dire que la phénoménologie ne s'occupe pas de l'analyse d'une distinction problématique entre ce qui apparaît inné et empirique dans la perception des êtres humains. Là aussi le désaccord entre Husserl et Brentano devient plus grave encore. Si le bon psychologue se satisfait de décrire les donnés (vécus) venant de l'expérience personnelle du monde et d'en tirer des conclusions, le phénoménologue, quant à lui, ne décrit pas les donnés de l'expérience, mais il constitue une expérience qui ne lui est jamais arrivée et ne lui a rien apporté de mondain.

> Nous n'insérons les vécus dans aucune réalité. Nous n'avons affaire à la réalité que dans la mesure où elle est visée, représentée, *intuitionnée, conceptuellement pensée*[2].

Le phénoménologue constitue l'expérience de la réduction phénoménologique dans laquelle, au lieu du psychologisme, chaque *cogito* est le seul donné. La phénoménologie n'est pas une science descriptive mais constitutive, elle ne s'intéresse pas à la description du temps mais au temps en tant que phénomène qui prend place – pourquoi et comment – dans la conscience. Dans les *Leçons* déjà le phénomène se définit par la vision, c'est un donné *visé* de telle manière qu'il cesse d'être un objet ou une eccéité nominaliste en devenant vérité apriorique.

> L'*a priori* du temps, lisons-nous, est ce que nous cherchons à tirer au clair en exploitant la conscience du temps, en perçant à jour sa constitution essentielle et en dégageant les contenus d'appréhension et les caractères d'acte qui appartiennent éventuellement de façon spécifique au temps et desquels relèvent essentiellement les caractères aprioriques du temps[3].

---

[1]Hua X, p. 9.

[2]Hua X, p. 10. (Nous soulignons)

[3]*Ibid*.

Cette définition de la tâche à accomplir nous guide vers une première conclusion : il faut chercher l'origine du temps dans la conscience même, non pas dans son contenu psychique, obtenu par une auto-description de l'expérience quotidienne, mais dans son attitude transcendantale. A noter : pour Husserl ce n'est pas la même chose que pour Kant ; chez ce dernier une telle attitude est innée, à l'instar de l'espace et du temps absolus de Newton, donnés à la nature par Dieu. Chez Husserl, l'attitude transcendantale est un but de la conscience apparaissant dans le processus de la mise à l'épreuve phénoménologique. Ainsi le problème de l'origine du temps est celui de l'origine de la conscience, ceci d'autant plus que l'aspect temporel ne peut de toute façon être considéré isolément.

Le fait que Husserl trouve l'origine du temps dans la conscience a encore une autre raison : il doit le mettre hors jeu aussi bien psychologiquement que ontologiquement. A la différence du point de vue brentanien, le temps n'a aucune propriété, c'est-à-dire qu'il ne se manifeste dans aucun événement extérieur ni n'appartient à aucune chose ; le temps ne dépasse jamais la conscience comme un rêve le sommeil. En revanche, les réflexions sur la nature du temps transforment notre conscience de sujet en objet de la connaissance : *cognoscens fit cognitum*, selon l'expression de saint Thomas. En tant qu'objet, la conscience ne modifie pas son mode de fonctionnement, elle se tourne vers elle-même pour se voir et c'est seulement dans cette vision que le temps pur se révèle : le voyant et le vu sont ici identiques. Mais que signifie cette identité ? Clarifions : il ne s'agit aucunement de l'identité ontologique de deux consciences, tout simplement parce qu'il n'y a pas « deux « consciences – l'une voyante et l'autre vue – se trouvant dans la position du sujet-objet l'une par rapport à l'autre. Pour Husserl, il n'y a qu'une conscience subjective qui forge, c'est-à-dire temporalise tous ses objets d'elle-même. Cette temporalisation – *donation du temps à* – est clairement phénoménologique car les objets qui apparaissent n'existent pas hors du temps donné par les actes mentaux. La temporalisation de l'objet, y compris celle de la conscience même, est la manifestation de ces actes ou, plus exactement, leur seul moyen d'être. Pour le phénoménologue, l'expression « l'objet de la conscience » veut dire le temps dévolu à cet objet. C'est pourquoi quand nous parlons de l'identité non-ontologique de la conscience et de son objet, nous parlons en fait de l'identité de l'acte et de l'instant qui constituent le champ du sens actuel.

Mais d'où la conscience prend-elle son temps ? Où chercher « l'origine du temps et son essence »[1] ? Réponse : de sa nature intentionnelle, que Brentano a dévoilée à ses disciples. Si l'acte mental est dirigé vers un objet, il produit donc le temps – *être dirigé vers…* – qui est pour lui toujours actuel ou eccéitique[2]. Autrement dit, le temps est la conscience actualisée où le sens apparaît et disparaît sans être lié à un objet particulier. Soulignons-le à nouveau : dans la phénoménologie le temps est une position de la conscience par rapport à elle-même. Le principe de la causalité, dirigeant le monde ou, plus précisément, que la conscience empirique applique à la réalité physique, n'est pas dominant dans la conscience phénoménologique. Celle-ci, nous le savons, réside dans temps interne qui n'est pas topologique, c'est-à-dire linéaire et continu. Tout acte de la conscience, intentionnel, crée son propre temps qui peut être lié à un autre non pas d'une manière topologique – où l'événement (E_1) précède un autre événement (E_2) –, mais par une abstraction idéalisante, par un autre acte de la conscience. Le temps recommence avec chaque nouvel acte mental.

Le temps interne se distingue donc du temps externe, observable ou topologique, par son caractère non-causal. Dire, étant dans ce temps, qu'E_1 précède E_2 ou qu'il est sa cause n'a pas de sens car, phénoménologiquement parlant, E_1 et E_2 ne peuvent être liés l'un à l'autre que par un acte mental autre, dans lequel ils sont des entités idéalisées. Souvenons-nous ici d'une polémique entre William Stern[3] et Alexis Meinong concernant ce sujet, où ce dernier suggère que la conscience de la succession ne s'effectue pas dans le même temps que la succession même.

---

[1] Husserl lie ces deux problèmes ; cf. § 2.

[2] L'adjectif dérivé du mot « eccéité », le concept nominaliste qui signifie un « cela-là-maintenant ».

[3] William Stern (1871-1938), psychologue allemand, disciple d'Hermann Ebbinghaus et co-fondateur de la psychologie expérimentale, dont les recherches concernaient avant tout le mécanisme de la perception. Selon Stern, le flux temporel des moments (E_1, E_2, etc.) et notre prise de connaissance de ce dernier se confondent, le temps étant une condition de la conscience. Cf. Stern, 1897. Stern développera cette conception dans son livre publié un an plus tard intitulé *Psychologie der Veränderungsauffassung* (Stern, 1898), en particulier p. 206 et passim. Max Meyer (1873-1967), neurologue et psychologue du comportement humain, propose une critique intéressante de cet ouvrage, cf. Meyer, 1899. Quant à Meinong, il répondra à Stern dans *Über Gegenstände höherer Ordnung und deren Verhältnis zur inneren Wahrnehmung* (1899) ; cf. Meinong, 1971, pp. 377-471. De même Manotta, 2005.

La position de Husserl à propos de cette polémique est bien exprimée dans le supplément (*Nr.*) 54 (Hua X) où il ajoute une remarque importante à sa théorie du temps interne : une forme de la perception interne fait partie de tout état mental. Thorsten Streubel considère la conception de Husserl comme une coopération de la remémoration et de la perception. Cf. Streubel, 2006, p. 127. Michael Kelly souligne que la comparaison répandue de la conception du temps chez saint Augustin et chez Husserl « n'est valable qu'à l'égard des leçons sur le temps de 1905 (qui expliquent l'appréhension du temps par le recours à l'étirement de la conscience opéré par la mémoire) et non pour la théorie husserlienne ultérieure » ; cf. Kelly, 2009. De même Pereira, 1990, pp. 73-83 ; Warren, 2016.

Husserl avertit dès le départ que le temps phénoménologique ne doit aucunement être confondu avec le temps psychologique qui désigne « le matériau de sensation originel, duquel <…> apparaît l'intuition objective de l'espace et du temps »[1]. Le sujet empirique dépend du monde, il existe donc de manière imparfaite sans connaître le temps interne. Sa conscience, encombrée de perceptions et de saisissements externes, étant son seul contenu, ne peut pas voir le temps comme action, une pure action de l'esprit. Ce sujet se trouve plutôt dans « une durée de la sensation que dans une sensation de la durée », comme le dit Husserl, en se percevant lui-même comme un objet d'influences externes. Son temps réside hors de lui.

Alors, quelle est la différence entre ces deux types de temps ? Le temps externe est rempli empiriquement, c'est-à-dire qu'il n'existe pas comme tel et ne peut avoir sa nature propre ; c'est un temps qui crée une sensation éphémère de la temporalité. En revanche, pour le monde empirique le temps interne est hors d'atteinte, il ne peut être affecté en aucune façon par le monde empirique et, à la différence du temps externe, ce temps ne caractérise pas les objets ou les événements arrivant dans la réalité physique, hors de la conscience. Autrement dit, le temps interne ne se donne pas à voir objectivement si, bien entendu, l'on comprend l'objectivité non pas au sens phénoménologique, mais il se donne phénoménalement, en tant que produit immédiat de la conscience.

> La représentation de la succession, – écrit Husserl –, n'a lieu que si la sensation antérieure ne se maintient pas sans changement dans la conscience <…> et se modifie continûment d'instant en instant. Elle reçoit, en passant dans l'imagination, le caractère temporel, qui se modifie sans cesse, et ainsi, d'instant en instant, le contenu apparaît de plus en plus repoussé[2].

Le temps interne est donc un continu, ressemblant à la suite des nombres où les nombres changent mais la suite même – le principe de la succession – reste intacte. C'est pourquoi le temps interne n'est pas un objet mental à l'instar du rêve, de la remémoration ou

[1] Hua X, p. 9.
[2] Hua X, p. 13.
Cf. à ce propos Bernet, 2004a.

de la représentation imaginaire[1] ; il est efficient et sa fonction consiste à démontrer que la conscience est elle-même structurée comme le temps[2].

C'est une découverte husserlienne qu'il n'articule d'ailleurs pas explicitement dans ses *Leçons*. Pourtant, le problème de la phénoménologie transcendantale n'est pas de décrire une suite du temps interne ni même de permettre au sujet de se retirer dans cette suite pour quitter le monde, mais de saisir intuitivement l'infinité phénoménologique du temps, incompréhensible au sujet empirique. Pour la saisir, il est nécessaire de modifier radicalement sa manière de voir le temps. Si pour le sujet empirique le temps est divisé simplement en trois catégories et que la succession temporelle (présent, passé et futur) n'est jamais remise en question, pour le sujet transcendantal cette succession ne peut être que le contretemps qu'il élimine. Les trois catégories temporelles décrivant le monde externe se réduisent dans la conscience phénoménologique à un flux mental, à un déploiement sans ruptures, qui ne connaît pas la division entre passé et présent. Là, les catégories temporelles mondaines se déplient et constituent une temporalité quasi-simultanée qui aplanit les différences du temps empirique.

Que se passe-t-il avec le temps dans la conscience du phénoménologue ? Husserl donne sa réponse :

> Dans une succession, par exemple, apparaît un « maintenant » et, formant une unité avec lui, un « passé ». L'unité de la conscience qui embrasse le présent et le passé est un donné phénoménologique[3].

On peut même aller jusqu'à dire que le sujet transcendantal ne réside pas dans le temps ou, plus exactement, il ne réside ni ne pense dans le présent. Par cela il se distingue radicalement du *cogito* cartésien qui ne quitte jamais les limites du présent et que Husserl considère comme une des structures fondamentales proto-phénoménologiques. A vrai dire, si le *cogito* cartésien fixe la conscience dans le présent empirique, le Je transcendantal lui

---

[1] Dans le texte (*Nr.*) 27, attaché à *Zur Phänomenologie des Ausdrucks und der Erkenntnis* (1893/94-1921), Husserl parle de la *Phantasievorstellung* qui peut avoir pour contenu le rêve ou l'hallucination et dans lesquels la conscience se trompe, ne se voit pas elle-même. On peut aller jusqu'à dire que la conscience tombe alors dans un temps vide. « Le perçu, l'imaginé est une fausseté (*ein Vermeinen*) des contenus définis qui se réfèrent à un objet d'une manière trompeuse » ; Hua XX/2, p. 379. Sur ce sujet, voir Bernet, 2010 ; Carreño, 2008 ; Di Pinto, 2008.

[2] Pour une critique sévère de cette conception du temps, en particulier du « temps interne », cf. Bieri, 1972. Selon Bieri, l'idée même du temps réduit uniquement à l'expérience de la conscience annule la réalité même du temps ; Bieri, 1972, p. 199. Voir aussi Brocker, 1957, pp. 374-379 ; Takiura, 1979.

[3] Hua X, pp. 15-16.

n'existe pas au sens cartésien, c'est-à-dire qu'il ne déduit pas son existence de sa pensée. Il n'existe donc pas comme pensant *hic* et *nunc*.

V.2. L'OREILLE DE BEETHOVEN

Pour mieux comprendre le fonctionnement du temps chez le sujet transcendantal il faut se souvenir de l'opposition qu'établit Brentano entre l'intuition originaire et l'intuition élargie du temps, où la première nous donne une idée de l'infinité, du temps en tant que flux homogène sans coupures ni divisions empiriques ou psychiques, tandis que la deuxième nous sert à percevoir ces dernières. L'intuition originaire est une sphère d'associations pures, se déployant sans aucun rapport avec le monde, de moments dont le seul contenu est l'acte de la conscience et qui constituent la temporalité intelligible. Il ne s'agit pas du temps au sens habituel du terme mais d'une perception immédiate créant l'expérience interne [1], intransmissible (d'où, d'ailleurs, le difficile problème de l'intersubjectivité phénoménologique). Nous verrons dans les *Ideen I* que la tâche du sujet empirique consiste à revenir à l'intuition originaire, à relâcher sa pensée dans cette sphère des associations pures, pour notamment être capable de percevoir les phénomènes dans le flux mental et non pas comme représentations. Le phénomène, c'est le temps qui échappe aux aiguilles de la montre. Le sujet transcendantal ne se meut donc pas dans une seule direction – du passé vers le futur – ou, plus précisément, à l'opposition du sujet empirique, il réside hors du temps. Il le crée au même titre que tous ses produits mentaux. Si dans le monde quotidien le temps signifie une position du pensant par rapport à l'objet pensé qui ne peut se situer que dans une de trois catégories temporelles, dans la conscience du sujet transcendantal le temps devient un objet parmi d'autres.

---

[1] N'oublions pas que déjà dans les *Recherches logiques* Husserl distingue bien deux concepts, « perception » (*Wahrnehmung*) et « imagination » (*Phantasie*), qui, selon lui, sont confondues dans la théorie de Brentano (cf. Hua X, p. 16). Voir à propos Aldea, 2013 ; aussi I. Miller, 1984.

L'imagination du temps appartient à l'intuition originaire où nous acquérons sa nature propre, alors que la perception est une action secondaire, postérieure à l'intuition : « Le caractère intentionnel de la perception est à opposer à la présentification (*Vergegenwärtigen*) de l'imagination, du présent » (*RL*, VI, § 37). Mais il s'agit là d'une distinction plutôt technique, nécessaire au moment de prendre ses distances avec Brentano et d'affiner mieux son propre terme de « perception », qui jouera un rôle fondamental dans les *Ideen I*. Aaron Mishara voit comme la « tâche commune » de Husserl et de Freud de purifier le concept de « perception » de son contenu psychologique (brentanien), qui fait obstacle à une véritable analyse ; cf. Mishara, 1990.

Cependant, que veut dire cette objectité du temps dans le monde transcendantal ? Une chose est claire : elle ne peut être représentée ni décrite par le langage psychologique et ne se situe pas davantage dans la zone de l'expérience acquise par nous en tant que Je psychiques. A l'évidence – et Husserl le montrera à plusieurs reprises –, l'expérience transcendantale n'équivaut nullement à l'expérience quotidienne, où la distinction entre le sujet (moi) et l'objet est bien établie. Disons-le autrement : toute expérience quotidienne résulte de cette distinction et sans elle est incompréhensible. C'est aussi grâce à cette dernière que le temps empirique entre en scène. Tout objet du monde est un objet temporel car il est pensable ici et maintenant ; quand je pense à un objet, je pense – j'utilise – le temps empirique. La conscience transcendantale ne connaît pas « d'objet à penser « et n'utilise donc pas le temps donné, elle ne connaît pas non plus la distinction entre l'objet et elle-même, et ceci pour une seule raison : elle ne se dirige jamais vers l'objet comme constituant du temps empirique. Pour le transcendantalisme phénoménologique, jamais l'objet ne peut se trouver dans l'horizon temporel et donc avoir un sens qui lui aurait été attribué par l'expérience empirique. Au contraire, le sens apparaît non comme le produit de l'acte mental dirigé vers l'extériorité, mais celui de la déduction progressive d'une structure purement égoïque. Il s'agit d'une pensée compacte qui ne connaît que ses propres phénomènes et son propre temps.

Pour mieux comprendre la nature phénoménologique du temps, il nous reste à répondre à une autre question :

> comment, à coté des objets temporels (*Zeitobjekten*), immanents et transcendants, se constituent le temps lui-même, la durée et la succession des objets ?[1]

Cette question, malgré toute sa nouveauté soulignée par Husserl, se résout au niveau empirique car elle nécessite un regard ontologique sur l'existence et sur la perception qui, selon l'explication husserlienne, « comporte elle-même de la temporalité… »[2]. D'un point de vue historique, on peut y voir une preuve de plus du kantisme du Husserl de Göttingen, de l'époque où la méthode transcendantale s'ébauche lentement mais sûrement compte tenu des erreurs du passé. Mais d'un point de vue phénoménologique, se dessine un paradoxe : le temps, tel qu'il est décrit par Kant, s'avère une structure apriorique du sujet *empirique*, celui qui demeure dans l'entourage des objets ontologiquement présents. Husserl se distingue de Kant sur un seul point : une fois réalisé par le sujet, le temps perd ses caractéristiques

[1] Hua X, p. 23.
[2] *Ibid*.

aprioriques et ne peut plus être considéré comme une perception transcendantale. C'est pourquoi

> la temporalité objective se constitue toujours phénoménologiquement et ne demeure pas là pour nous, sur le mode d'apparition, comme objectivité et moment d'une objectivité...[1]

Elle se retient et se présente à nous en données hylétiques (son, octave, etc.) montrant notre incapacité à penser le temps pur. L'analyse phénoménologique du temps ne suppose d'ailleurs pas la préhension de cette nue singularité temporelle, il ne s'agit que d'une analyse de la conscience perceptive saisissant non pas le temps comme tel mais ses hylés variables.

Le temps constituant ressemble pour beaucoup à une série de nombres naturels. La durée du son, que j'entends et que je retiens, composée d'instants, a la structure du continuum numéral. La durée du son est le son même, « il commence et il cesse, et toute l'unité de sa durée, l'unité de tout le processus dans lequel il commence et finit, « tombe » après sa fin dans un passé toujours plus lointain. Dans cette retombée « <…> il [le son] a sa temporalité propre, il est le même, sa durée est la même »[2]. Soulignons : « sa temporalité propre » ne veut pas dire que le son possède le temps de façon essentielle ou que ce temps est son essence, mais que le son dure *dans* le temps de la conscience ou, plus exactement, il prend le temps de la conscience pour durer. Husserl explique :

> un point, une phase de ce son se nomme « conscience du son à son début », et j'en ai conscience dès le premier instant de la durée du son, dans le mode du présent. Le son est donné, c'est-à-dire que j'en ai conscience comme présent ; mais j'en ai conscience comme présent « aussi longtemps » que j'ai conscience de l'une de ses phases quelconques comme présente[3].

John Butt considère Husserl comme le premier après saint Augustin à développer des conceptions du passé et du futur résidant d'une certaine manière dans le présent, où

> tout moment du présent est accompagné d'un 'halo' de rétentions du passé et de protentions dans le futur, <...> à chaque moment de la perception une protention est remplie <...> et, du fait qu'elle mute en rétention, elle devient la mémoire des protentions remplies plutôt que de sensations spécifiques[4].

---

[1] *Ibid*.
[2] Hua X, p. 24.
[3] *Ibid*.
[4] Butt, 2010, p. 129.

La conscience du son dure avec le son physique et il est impossible de les discerner même phénoménologiquement. Si je n'entends plus le son physique, je peux me souvenir de ce dernier, et dans ce cas ce son, évoqué par une bonne mémoire, sonne à nouveau de la même manière. Pour s'en convaincre, il suffit de prendre l'exemple de Beethoven dont la surdité l'empêchait d'entendre la musique, y compris la sienne mais qui, malgré cette infirmité physique, a délaissé toutes considérations formelles afin de ne s'attacher qu'à l'invention de nouvelles formes sonores. Beethoven montre qu'il est possible d'écouter phénoménologiquement la musique, sans faire aucune distinction entre le son produit par le piano et celui qui résonne dans la conscience.

Beethoven a composé sa musique en utilisant ce que Husserl appelle « la conscience rétentionnelle » où sont recueillies les durées des objets temporels. Vide en soi, cette conscience retient tout objet intentionnel (y compris les sons, mélodies, etc.), en donnant à tout objet son hylé et en créant ainsi un réservoir noématique interne. Grâce à ce dernier nous voyons que la différence entre l'objet physique et l'objet mental, la différence ontologique, n'a pas de sens. Après avoir établi cette vision, le Je empirique va jusqu'à mettre en question son appui, son entourage et son approche au monde. En effet, l'ἐποχή est l'accomplissement de cette mise en doute de ce qui nous apparaît réel et irremplaçable.

La caractéristique principale de la conscience rétentionnelle est son présent, son temps propre, qu'elle ne peut jamais quitter. Le passé n'y existe pas car la matière retenue, quand elle se réactualise par la mémoire, retombe dans le présent :

> quand <…> l'impression originaire (*Urimpression*) passe dans la rétention, cette rétention est alors elle-même à son tour un présent, quelque chose d'actuellement là (*aktuell Daseindes*)[1].

Même si un son est passé, la conscience rétentionnelle lui donne le temps par lequel il revient et repasse au présent. Le son dure aussi longtemps qu'il possède ce temps rétentionnel, il disparaît au moment où ce temps expire. Un tel processus peut être répété sans limite, toujours dans le présent. Plus exactement, le présent résulte de la rétention par la conscience d'une matière physique suivie par sa réactualisation. C'est pourquoi, pour parler de manière rigoureuse, le temps phénoménologique n'a ni commencement ni fin, il n'a que des formes hylétiques, des intuitions idéalisées.

[1] Hua X, p. 29.

Quand on parle du présent rétentionnel, il est inutile de regarder l'heure ou d'essayer de le localiser dans le présent mondain. En réalité, en restant dans ce dernier, nous ne pouvons pas même parler de la rétention qui nous exclut du temps soi-disant objectif. Husserl insiste sur ce que

> le son rétentionnel n'est aucunement présent, en revanche il ressort du maintenant d'une façon primaire (*im Jetzt primär erinnerter*). Il ne se trouve pas réellement là dans la conscience[1].

« Réellement » signifie une chose évidente : la matière rétentionnelle ne correspond pas à la matière physique, existant dans le monde autour de nous. Mais, répétons-le : pour le phénoménologue cela ne joue aucun rôle. En outre, l'idée que pour voir la conscience en soi, le temps interne de sa vie, il est nécessaire de ne pas faire attention au monde, devient prépondérante.

Pour reprendre cet exemple du son : en l'évoquant dans la mémoire, nous créons un passé mais un passé rétentionnel. A vrai dire, nous ne demeurons plus dans le temps du monde, ni ne nous intéressons à celui-ci. Le passé rétentionnel, à la différence de l'historique, ne signifie pas « ce qui s'est passé », appartenant souverainement à « c'était » (*es war*). Le passé et le présent rétentionnels ne se distinguent pas l'un de l'autre temporellement, seulement par la façon dont la conscience les discerne.

> Un son présent peut, il est vrai, rappeler un son passé, le présenter, en donner une image ; mais cela présuppose déjà une autre représentation du passé. L'intuition du passé elle-même ne peut pas être une configuration par image. *C'est une conscience originaire* (*originäres Bewußtsein*)[2].

Le passé rétentionnel est au présent comme un phénomène à un autre, ils ne sont que les éléments constitutifs primaires du temps propre de la conscience.

Dans ce flux rétentionnel il est important de ne pas mélanger le souvenir primaire (*primäre Erinnerung*) et le souvenir secondaire, le ressouvenir (*sekundäre Erinnerung*) ; ils constituent un temps différent. Le souvenir se constitue sur la perception actuelle qu'il suit comme une ombre, la perception est le temps même de ce souvenir. Le temps même (*Zeit selbst*) signifie que le souvenir primaire présentifie notre perception d'une matière (d'un son, d'une odeur, etc.) en lui donnant une forme temporelle. A admettre, comme le fait Brentano,

---

[1] Hua X, p. 31.
[2] Hua X, p. 32. (Nous soulignons)

que le souvenir primaire, en s'appuyant sur des imaginations, est une représentation, c'est une représentation qui ne montre pas un *c'était* mais le crée au présent. Le ressouvenir quant à lui ne fait que reprendre chaque fois ce *c'était actuel* en constituant le temps surimposé au présent même. Le temps du souvenir secondaire n'appartient donc ni à l'écoulement actuel du temps (*aktuell Daseindes*) ni au *c'était*, il s'agit – contre tout attente – du temps du temps, d'une pure idéation phénoménale qui fait sortir la conscience de son état habituel où elle effectue ses procédés intentionnels au sens brentanien du terme (au § 14 des *Leçons* Husserl explique son insatisfaction de la théorie de son ancien maître). Brentano se trompe, en effet, car il ne considère pas ce temps du temps, cet aspect phénoménologique de la perception, en déduisant cette dernière des sensations immédiates. Le souvenir primaire, rappelle Husserl, demeure chez lui seulement une (re)présentation (*Präsentation*)[1] qui n'éclaircit en rien la structure temporelle de la conscience, ni sa base phénoménologique.

Si l'on considère comme matière de sensation, par exemple, une belle mélodie que l'on écoute à un concert, cette mélodie dure un certain temps, puis s'arrête. Elle est composée de sons, produits d'une vibration mécanique d'un fluide qui se propage sous forme d'ondes longitudinales grâce à la déformation élastique de ce fluide. Dans une salle de concert, donc dans l'air, le son se propage sous la forme d'une variation de pression créée par la source sonore (par un piano, une orgue ou autre). Mais dans la conscience, où il n'y a pas d'air ni bien entendu aucun autre paramètre physique, le son peut se propager sans arrêt tout en remplissant l'espace du ressouvenir. A la différence de la salle de concert, dans la « salle » du ressouvenir les sons précédents (*die vorangegangenen*) ne sont pas effacés de la conscience, ils restent dans le maintenant construit à partir des instants phénoménologiques ou dans les « maintenant se présentant » (*des jetzt erscheinenden*), comme les appelle Husserl, et qui sont recueillis dans un continuum *mentatemporel*.

Le mot « continuum » joue toujours le rôle principal dans les réflexions husserliennes sur le temps ; n'oublions pas qu'à cette période Husserl séjourne à Göttingen, où le problème du continu est au cœur des débats mathématiques[2]. Il n'y participe plus activement comme il

---

[1] Le mot *Präsentation* en allemand a plusieurs nuances. Dans la littérature psychologique, y compris les écrits brentaniens, il signifie souvent (selon le contexte) un acte de présenter, de montrer ou de déceler un stimulus ; il est alors synonyme d'*Exposition*. Brian Elliott note que *Präsentation* chez Husserl est équivalent au *Gegenwärtigung*, cependant cette remarque concerne plutôt la période antérieure ; cf. Elliott, 2005, p. 137. Martin Hägglund a raison de noter (et de distinguer Husserl et James sur ce point) que la présentation husserlienne est en soi un phénomène du temps ; Hägglund, 2008, p. 63. De même cf. Vetter et al., 2005 ; Mitsuhashi, 1986.

[2] Bien avant l'hypothèse du continu avancée par Cantor en 1874. Rappelons que celle-ci affirme qu'il n'existe aucun ensemble dont le cardinal est strictement compris entre le cardinal de l'ensemble des entiers naturels et

le faisait pendant ses études, mais sa façon de penser et de voir les choses trahit sa formation universitaire. Husserl écrit :

> les appréhensions [du son] passent ici continûment les unes dans les autres, leur dernier terme est une appréhension qui constitue le maintenant, mais qui n'est qu'une limite idéale. C'est *un continu d'accroissement* vers une limite idéale[1].

L'expression « continu d'accroissement » (*Steigerungskontinuum*) présente un intérêt particulier. Elle renvoie en effet à la découverte de Cauchy (de la convergence d'une suite de fonctions) qui définit une continuité en termes d'infinitésimaux : d'un accroissement infiniment petit de x résulte un accroissement infiniment petit de y. Cauchy précise les notions de limite et formalise ainsi l'idée de dérivabilité. Cependant, la convergence simple, c'est-à-dire celle d'une suite de fonctions en chaque point d'évaluation, n'est pas une condition suffisante pour préserver la continuité par passage à la limite, à une *ideale Grenze* en termes husserliens. Quant à Cauchy, il fut le premier à définir rigoureusement l'intégration qui permet d'élaborer une théorie de l'intégration pour les fonctions continues[2].

Relisons une réflexion du § 16 :

> Dans la conscience qui saisit par intuition directe un objet temporel, une mélodie par exemple, est perçue la mesure, ou le son, ou la partie de son que l'on entend présentement, est non perçu ce qui est dans l'instant intuitionné comme passé. Les appréhensions passent ici continûment les unes dans les autres, leur dernier terme est une appréhension qui constitue le maintenant, mais qui n'est qu'une limite idéale (*ideale Grenze*). *C'est un continu d'accroissement vers une limite idéale*[3].

Si notre reconstruction de ce passage des *Leçons* s'avère exacte, « la limite idéale » est la transposition dans la phénoménologie de la conception de l'infinitésimal de Cauchy, de l'idée d'une variable tendant vers zéro. Chez Husserl l'infiniment petit, d'objet – ou de la caractéristique d'objet algébrique – se transforme en une propriété de la perception ; les continuités d'appréhensions (*Kontinuitäten von Auffasungen*) se composent des infiniment petits scindant et intégrant le temps mental du sujet. Il s'agit d'un continuum unique (*einziges*

---

celui de l'ensemble des nombres réels. Autrement dit, tout ensemble strictement plus grand (au sens de la cardinalité) que l'ensemble des entiers naturels doit contenir implicitement l'ensemble des nombres réels. La démonstration de cette hypothèse était le premier de vingt trois célèbres problèmes de Hilbert, qu'il avait annoncés au Congrès International des mathématiciens de 1900 à Paris. Cf. Baltzer-Jaray, Mitscherling, 2011.

[1] Hua X, p. 40. (Nous soulignons)

[2] Dans son *Cours d'Analyse*, il définit les logarithmes et les exponentielles comme uniques fonctions continues vérifiant respectivement les équations fonctionnelles $f(xy) = f(x) + f(y)$ et $f(x + y) = f(x) f(y)$. Pour plus d'informations, cf. Katz, Katz, 2011 ; Gauthier, 2002 (chap. 2).

[3] Hua X, p. 40. (En italique dans l'original)

Kontinuum) qui se modifie sans arrêt, dans lequel un maintenant suit un autre, etc., et dans cette suite la limite idéale est partout une variable.

Reprenons la lecture :

> Si nous divisons de quelque manière ce continuum en deux parties contiguës, celle qui englobe le maintenant, autrement dit qui est capable de le constituer, se distingue de l'autre et constitue le « gros » maintenant (*„grobe" Jetzt*) qui se divise aussitôt à son tour en un maintenant amenuisé (*feineres Jetzt*) et en un passé dès que nous poussons plus loin cette division, etc. La perception est donc ici un caractère d'acte qui rassemble une continuité de caractères (*Aktcharakteren*), et qui se signale par la possession de cette limite idéale[1].

Comme un mille-feuille, le maintenant est composé de plusieurs couches, chacune correspondant à un certain moment de la perception, le moment est une limite actuelle, la limite de l'état subjectif de la conscience. Husserl souligne à juste titre le caractère idéal, voire phénoménal de cette limite car c'est grâce à elle que la perception s'effectue. Au lieu du « souvenir nu » (*bloße Erinnerung*), ignorant de la limite idéale, la perception est un savoir de celle-ci. Savoir se limiter, c'est s'envelopper dans l'une des feuilles du temps afin de constituer le maintenant pur (*reine Jetzt*), base de la temporalité phénoménologique tendant vers le zéro empirique.

V.3. LE MAINTENANT DE LA CONSCIENCE

La conscience demeure dans le maintenant créé par elle-même. Elle le crée par deux actions seulement: le ressouvenir et la rétention. Cette dernière

> constitue l'horizon vivant du maintenant, j'ai en elle une conscience du « tout-juste-passé » (*soeben vergangen*) mais ce qui se constitue de façon originaire – par exemple dans le maintien du son tout juste entendu – c'est seulement le coup arrière (*Zurückschiebung*) de la phase présente et donc de la durée dont la constitution est terminée…[2]

Ainsi je reconstitue un temps passé, plus exactement le temps que ma conscience perçoit comme « passé » (il est possible que, disons, deux consciences perçoivent le même son au

---

[1] *Ibid*.

[2] Hua X, p. 43.

même moment un peu différemment) ; c'est à partir de cette perception que le maintenant rétentionnel apparaît et devient indispensable.

Un paradoxe – toutefois relatif au seul sujet empirique – s'impose : pourquoi le maintenant ne se maintient-il qu'en retenant, en recouvrant (*Deckung*)[1] le passé ? La réponse est phénoménologique : parce que ce maintenant n'est rien d'autre que l'acte de la rétention et tout autre maintenant, selon Husserl, ne saurait être considéré comme quasi-objectif. Il écrit :

> il n'y a que les durées passées que je puisse intuitionner (*anschauen*) « originairement » dans des actes de répétition, intuitionner réellement, identifier et avoir au bout du compte comme objet identique d'actes multiples. Je peux revenir sur le présent, mais lui ne peut pas revenir…[2]

Le concept important de l'identification est introduit ici mais n'est guère éclairant, en revanche nous nous heurtons à une question : « comment se présente (*sieht aus*) cette identification ? »

Une fois de plus les images mathématiques figurent dans le texte. Imaginons une suite A, B, C… où chaque lettre symbolise un instant, un événement présent. Chacun de ces instants se donne à la mémoire en devenant le souvenir de sorte que « je pouvais avoir de nouveau un souvenir de cette succession, etc. <…> *ad infinitum* »[3]. Cette suite de souvenirs, explique Husserl, est une succession de la conscience (*Sukzessionsbewußtsein*) qu'il désigne ainsi :

$$[(A\text{-}B) – (A\text{-}B)']'$$

La partie « prime » symbolise le souvenir de second degré (*Erinnerung zweiter Stufe*) que je peux avoir, ou plutôt engendrer par ma mémoire puis y revenir autant que je veux. Cette liberté montre une chose : c'est bien la conscience qui invente son propre temps et le dilate pour qu'il dépasse toute limite empirique. Un souvenir suit une action (Husserl en donne des exemples), un autre souvenir suit le premier, etc. Tout comme l'ensemble des nombres naturels, cette suite n'a pas de limite et les souvenirs dans notre mémoire peuvent se

[1] Sur ce concept, cf. le chapitre VII.

[2] Hua X, p. 43.

[3] Hua X, p. 44.

surimposer – ou s'emboîter, à la manière des poupées russes –, créant ainsi cette temporalité phénoménologique.

La conscience se modifie donc en restant dans son maintenant, le continu temporel ne signifiant pas l'événement qui n'est plus *hic et nunc*. Mais que se passe-t-il alors en réalité avec la conscience quand elle ne voit aucun passé ? Elle s'enferme sur ses actes, sur ses instants noétiques qui ne présentent pas le temps qui s'écoule, le temps de l'horloge, mais qui prennent seulement une forme quasi-temporelle – probablement un résidu de la vie quotidienne. La conscience enfermée sur son maintenant ne voit pas le temps de façon linéaire, à l'instar des sujets empiriques, mais par ses actes elle effectue chaque fois une remise à zéro. C'est ici que se produit la modification de la conscience

> qui transforme un maintenant originaire en un maintenant reproduit (*reproduziertes*) [qui] est quelque chose d'entièrement différent de la modification qui transforme le maintenant, originaire ou reproduit, en un passé (*Vergangen*). Cette dernière modification a le caractère d'un continu harmonique (*stetigen Abschattung*)[1] ; de même que par une gradation continue le maintenant se transfère dans le passé, en « ensuite » dans le passé, de même la conscience intuitive du temps (*intuitive Zeitbewußtsein*) se transforme elle aussi par degrés continus. A l'opposé, il n'est pas question de passage continu (*stetigen Übergang*) de la perception à l'imagination, de l'impression à la reproduction[2].

[1] L'expression « stetigen Abschattung » est employée ici au sens mathématique. Par exemple, aux §§ 149-152 de son *Lineale Ausdehnungslehre. Ein Neuer Zweig der Mathematik* (1844) Graßmann parle de l'« Abschattung der Beziehungsgrösse » (ampleur relative) ou « der Zahlengrösse » (grandeur numérique). Pour garder ce sens, nous traduisons « Abschattung » par « harmonique » : une série harmonique : 1 + ½, ⅓, + ¼... ou un harmonique signifiant dans la musique un son fondamental dont la fréquence est un multiple entier de celle d'un son de référence. Si l'on appelle la fréquence fondamentale *f*, les harmoniques aurons des fréquences égales à : 2*f*, 3*f*, 4*f*... Husserl cite souvent des exemples empruntés à la musique (le son *do* qui fait partie du ton majeur : *do-ré*, *fa-sol*, cf. § 41). A ce propos, l'échelle musicale divise l'octave en sept échelons et procède par tons et demi-tons. Dans son *Introduction*, Bernet remarque à juste titre que dans la théorie du temps de 1905/06, le ton est défini comme moment immanent, corrélatif : c'est le corrélat individuel de la conscience de perception en écoulement ; cf. Hua X, p. XXXVII. Pour une discussion détaillée, cf. Piana, 2013, pp. 123-125.

Ces réflexions sur la *stetigen Abschattung* seront poursuivies dans *Chose et Espace* (1907), en particulier au § 30 où Husserl parle d'une *stetigen Abschattung* spatiale, de la perception de la surface du carré et, en termes plus généraux, de la phénoménologie de la continuité. Au même endroit l'on rencontre l'expression « l'unité continue des apparitions contextuelles » (*stetigen Einheit des Erscheinungszusammenhangs*), une continuité spatio-temporelle, qui conditionne notre perception de la chose ; cf. Hua XVI. Voir aussi la thèse de doctorat de Iocco, 2011, pp. 148-151 ; Schecker, 1988, pp. 158-160 ; aussi à ce sujet Anders, 2010, pp. 104-107.

Hermann Asemissen considère le concept de l'*Abschattung* comme profondément spatial en remarquant que, quand il parle du temps, Husserl l'utilise plutôt dans un sens métaphorique ; cf. Asemissen, 1957, p. 26. Gunther Eigler note à son tour que, malgré l'exclusion du temps objectif (*Weltzeit*), le temps immanent attribué à la conscience est néanmoins orienté à travers cette *Weltzeit* et par elle vers l'espace ; cf. Eigler, 1961, p. 110.

[2] Hua X, p. 47.

Soulignons : dans ce second cas, ce n'est pas le temps qui s'avère discontinu, c'est la conscience même qui, en se remettant à zéro à chaque maintenant, casse la structure linéaire qu'elle remplace par une autre hélicoïdale[1].

Ces hélices sont des constructions phénoménologiques venant de la conscience hors monde. Elles n'existent pas dans l'objectivité empirique. Il s'ensuit que le maintenant du Je mondain, basé entièrement sur une continuité ontologique, diffère radicalement de celui du Je transcendantal. Chez le premier, l'acte mental dépend du temps, il est donné par le présent et par rien d'autre ; *donné* c'est-à-dire qu'il arrive à un moment sans lequel cet acte n'aurait jamais eu lieu. Le moment est unique, essentiel. L'acte phénoménologique n'arrive pas à un moment donné, il le crée. En réalité, il est alogique de dire que le maintenant-conscience *arrive* quelque part car il y réside continûment ou, plus exactement, l'existence phénoménologique de cette conscience crée la possibilité d'arriver, d'apparaître ici ou là et de se représenter comme moment particulier.

On lit dans les *Leçons* :

> la représentation est en cela elle-même un événement de la conscience interne et a comme tel son maintenant actuel, ses modes d'écoulement, etc. Et dans la même extension temporelle immanente <…> nous pouvons « en toute liberté » situer des fragments plus grands ou plus petits des événements imaginés (*vergegenwärtigen Vorgangs*) avec ses modes d'écoulement…[2]

Cette liberté, qui nous donne le temps interne, la possibilité de couper l'imagination en segments, résulte du fait que ce temps-même ne se scinde jamais en fragments ni ne se confond avec le temps physique. Découpé en morceaux, l'imaginaire tombe, comme le dit Husserl, dans l'écoulement phénoménal et perd ainsi ses modes temporels : il n'est plus composé de moments mais d'hélices de remémoration, où le temps est scellé dans le maintenant.

---

[1] Rappelons que Husserl travaille sur ses *Leçons* à la même époque qu'Einstein sur la Relativité restreinte. Il n'existe pas de traces, à notre connaissance, d'une communication entre les deux savants, ce qui permet d'exclure une influence quelconque. C'est seulement dans les *Annexes* à la *Krisis* (il s'agit sans doute de l'année 1936) que Husserl émet une remarque critique sur la Relativité générale. D'après lui, cette théorie est trop abstraite, elle décrit un monde mathématiquement construit, trop éloigné de nous et donc ne contribue pas vraiment à notre compréhension de l'essence de la nature (cf. Hua VI, p. 343). La cause de cette critique, dont la justesse est discutable, consiste en ce qu'Einstein réduit la conscience subjective à un observateur, elle ne joue dans sa théorie aucun rôle actif. Néanmoins en 1905, les deux savants se rencontrent dans le *Zeitgeist* commun, quand le physicien et le philosophe, chacun à sa manière, quittent le monde classique où le temps absolu (mathématique), l'horloge de Dieu, domine tous les événements et toutes les actions. De même Paty, 2001, p. 64 et passim ; Alves, 2008.

[2] Hua X, p. 48.

> Je ne cesse d'actualiser (*vergegenwärtige*) toujours la même chose, toujours la même continuité des modes d'écoulement de l'extension temporelle, toujours celle-ci en personne dans un certain mode. Mais quand je reviens toujours à nouveau au même point de départ et à la même succession d'instants, ce même point de départ retombe pourtant sans cesse lui-même, continûment, plus loin[1].

De cette façon le Je transcendantal construit son propre temps, plutôt il a sa propre vision d'un temps composé d'hélices phénoménologiques. Néanmoins il faut bien comprendre que, malgré sa constitution, ce temps n'est pas cyclique au sens mythologique du terme. Il présente toujours un continu ; pourtant au lieu des nombres naturels, les éléments de ce dernier sont des morceaux imaginaires que la conscience façonne en créant *son* temps.

En bref, l'état du maintenant-conscience consiste en ce que le sujet ne peut se placer en métaposition par rapport à son temps interne, il ne le mesure ni ne voit que « le temps passe… » car cette vision exigerait une certaine sortie vers l'extérieur. De même que les habitants de la Terre ne perçoivent pas sa vitesse, le sujet ne perçoit pas le temps de sa conscience. Il n'enregistre que des phénomènes – tantôt des sursauts mentaux, tantôt un écoulement paisible –, par lesquels il découvre sa conscience comme sienne. C'est ce que Husserl appelle les « phases de vécu » (*Erlebnisphasen*) qui se donnent à voir quant à elles dans le flux des actualisations (*Vergegenwärtigungsfluß*). La constitution de ces phases et de ce flux est identique, au sein de celles-ci se trouve une temporalité inobservable du côté du sujet, pourtant c'est grâce à elle que le sujet construit l'objectivité interne de sa vie consciente. Mais cette objectivité n'existe pas au sens de l'*ergo sum* (là Husserl fait un pas de coté par rapport à Descartes), comme quelque chose d'évident ; elle est à faire, à penser à chaque fois, à chaque instant. Cet « à penser » encore et toujours renvoie le sujet à l'essence de la temporalité, au *Vergegenwärtigungsfluß* dans lequel il ne voit que des « maintenant » plus grands ou plus petits.

Pour résumer :

> tout ce qui apparaît, au sens le plus large, est représenté, pensé, etc., et nous renvoie, dans la réflexion phénoménologique, à un flux de phases constitutives qui subissent une objectivation immanente : celle qui en fait des appariations perceptives (*Wahrnehmungserscheinungen*) <…> des souvenirs, des attentes, des souhaits, etc., en tant qu'unités de la conscience intime[2].

L'architecture phénoménologique de la conscience ressemble à l'art gothique qui donne le sentiment de tendre vers l'infini, d'être en mouvement et, plus important encore,

---

[1] *Ibid*.
[2] Hua X, p. 51.

dont la fonction symbolique est d'unifier l'immanent et le transcendant. Selon Husserl (cf. § 58 des *Ideen I*), la conscience phénoménologique exclut la transcendance, transfigurant l'immanence en un espace compact, clos sur lui-même et insondable. Cette infinité ne signifie pas autre chose que le « flux continuel » (*beständigen Fluß*), voire la vie de la conscience d'où vient la possibilité-même de la phénoménologie. Au § 25 des *Leçons*, Husserl parle de cette possibilité comme apriorique ; du fait que la mémoire est un espace clos, la conscience opère à la manière d'un dispositif qui reproduit son contenu. Mais l'*a priori* de la phénoménologie ne provient pas de cette disposition. La conscience discerne l'*a priori* dans son flux continuel en tombant et retombant sur des segments de la mémoire surgissant ainsi comme des phénomènes. La possibilité de la phénoménologie est ainsi temporelle, c'est-à-dire qu'elle est révélée dans le temps ou, mieux, *par* le temps de la conscience.

Certes, la conscience ne se borne pas à être un outil auxiliaire de la mémoire. Le fait que les actes mentaux constituent leur propre maintenant, différent de l'actuel empirique, révèle la conscience non seulement comme une force reproductive, décrite en détail dans les *Leçons*, mais aussi comme prophétique (*prophetisch*). Ce prophétisme vient de la capacité de la conscience de projeter et d'idéaliter en conditionnant l'attente (*Erwartung*), elle « a sous les yeux chaque caractère de l'attente, de ce qui va être »[1]. Lorsqu'on attend quelque chose, on se déplace vers le futur tout en restant *hic et nunc*, ce déplacement est imaginaire et c'est là où l'idéalisation commence à jouer son rôle. A vrai dire, l'idéalisation travaille sur les deux plans : quand nous nous remémorons un son, une image, etc. nous idéalisons cet objet, non pour l'« améliorer » mais pour le retenir dans le maintenant reproductif. Pour rester ici et maintenant, il n'est pas pour l'objet d'alternative à l'idéalisation, qui le prive de ses paramètres temporels. Je me souviens du théâtre illuminé, cela signifie :

> en mon for intérieur (*in meinem Inneren*) je vois le théâtre illuminé comme passé. Dans le maintenant je vois le non-maintenant. La perception constitue le présent[2].

Un passage de Proust illustre bien ce raisonnement. Dans *Albertine disparue* (1925) l'auteur décrit ses pensées constamment dirigées vers Albertine, qui lui apparaît même en rêve. La peine de ne plus la voir ni sentir sa présence toute la journée provoque une

> idéalisation de l'image regrettée, et par là l'assimilation de [sa] souffrance initiale à d'autres souffrances analogues qui la renforçaient[1].

[1] Hua X, p. 56.
[2] Hua X, p. 58.

Nous voyons l'avenir de la même façon : quand on attend un événement, un moment, on l'imagine comme s'il était déjà advenu. Le futur idéalisé, c'est le maintenant. Dans le maintenant noétique se rencontrent et s'annihilent les temps empiriques ; disons autrement : *l'idéalisation transforme le temps en perception pure*.

L'imagination et la mémoire sont ainsi deux états phénoménologiques du présent. On lit :

> le souvenir présent est un phénomène tout à fait analogue à la perception, il a en commun avec la perception correspondante l'apparition de l'objet[2].

Husserl la nomme *Gegenwartserinnerung*, l'élément noétisé, donc exclu de l'écoulement temporel unidirectionnel ; en réalité, c'est aussi un autre nom de l'ἐποχή où tout le temps se love dans un point actuel, infiniment étendu. Dans ce cas on ne peut parler que de la perception noétique, supérieure à la perception des objets externes. Celle-ci est nommée aussi la « rénovation interne » (*innere Erneuerung*). Elle fabrique des concepts purs, ne traite que les phénomènes de *hic et nunc* remplissant l'univers noétique de la conscience. Cette

> rénovation interne dans la représentation (*Vergegenwärtigung*) met le maintenant reproducteur en rapport avec le maintenant qui vit encore dans le souvenir de toute fraîche date et ici s'accomplit la conscience d'identité qui fait ressortir l'identité de l'un et de l'autre[3].

La conscience d'identité (*Identitätsbewußtsein*) est par conséquent le résultat de l'agglutination phénoménologique des maintenant qui diffèrent non pas par leurs modes temporels mais par l'ordre dans lequel la conscience les fait entrer dans cet univers noétique, construit sur le modèle de l'ensemble. A la différence de l'intuition – surtout de l'intuition d'essence sur laquelle s'ouvrent *Ideen I* –, la conscience d'identité n'agit pas de façon immédiate. Elle vit dans son monde composé d'hélices et prend son temps pour se constituer. Proust nous montre ce processus en parlant de son chagrin à la mort d'Albertine :

> Jamais elle n'y avait été plus vivante. Pour entrer en nous, un être a été obligé de prendre la forme, de se plier au cadre du temps ; ne nous apparaissant que par minutes successives, il n'a jamais pu nous livrer de lui qu'un seul aspect à la fois, nous débiter de lui qu'une seule photographie. Grande faiblesse sans doute pour un

---

[1] Proust, *Albertine disparue*, p. 46.

[2] Hua X, p. 59.
[3] Hua X, p. 62.

> être, de consister en une simple collection de moments ; grande force aussi ; il relève de la mémoire, et la mémoire d'un moment n'est pas instruite de tout ce qui s'est passé depuis ; *ce moment qu'elle a enregistré dure encore, vit encore*, et avec lui l'être qui s'y profilait[1].

Le fait qu'Albertine n'eut jamais été plus vivante atteste de sa présence noétique dans l'esprit de Marcel ; il renvoie en effet au maintenant reproducteur qui renouvelle le souvenir de la jeune fille. Husserl explique clairement quant à lui la nature d'une Albertine noétique :

> la conscience du maintenant qui se constitue sur la base de la matière A, se transforme continûment en une conscience du passé, tandis qu'une conscience du maintenant toujours nouvelle s'édifie simultanément. Au cours de cette transformation, la conscience se modifie mais conserve son intention objective[2].

L'univers compact des maintenant est en mouvement constant. Tout ce qui s'y passe – les modifications, remplacements, chevauchements, etc. –, d'un côté, structure l'identité de la conscience selon un ordre quasi-temporel, nous l'avons vu ; d'un autre côté, ce mouvement perpétuel rend cette identité difficilement saisissable. La conscience ne se connaît elle-même que par des instants, des éléments noétiques à l'identité inexistante ; en effet, si *exister* veut dire apparaître sous une forme ou une autre, avoir une certaine ontologie, alors ces éléments n'existent pas. Le fait que Husserl se dirige d'un pas assuré vers la non-ontologie ne doit pas nous surprendre. La théorie de la conscience transcendantale, y compris sa conception du temps, ne considère guère le problème de l'être (εἶναι) ; elle le remplace par le problème du connaître ou ne pas connaître, du voir ou ne pas voir. C'est pourquoi, sur le plan phénoménologique, *exister* signifie connaître, *cogito*, mais pas au sens cartésien. La connaissance noétique n'est pas penser ni déduire l'existence mais *ex-penser* cette dernière, c'est-à-dire la priver de toute ontologie (on voit que cette démarche contredit l'idée de Descartes)[3].

Une existence dans des formes idéales convient à l'ex-mathématicien Husserl. Chercher l'ontologie dans l'univers de la conscience où même le temps découle de l'acte de la pensée ? Ce serait peine perdue. Pareillement, il ne faut pas considérer le maintenant comme une forme ontologique temporelle qui caractérise le Je *hic et nunc*, qui le positionne *hic et nunc* par rapport à son acte mental. Il n'y a pas de Je phénoménologique qui existe – *hic et nunc* – parce qu'il pense.

---

[1] Proust, *Albertine disparue*, p. 87. (Nous soulignons)

[2] Hua X, p. 62.

[3] Pour une discussion intéressante sur ce sujet, voir Marini, 1983.

Pour clarifier cela, revenons à Proust. Dans le passage cité ci-dessus il avance une idée puissante (chère aussi à Husserl) : la grande faiblesse et la force d'un être, c'est de consister en une simple collection de moments. La mémoire ne voit pas les choses passées, elles sont seulement évoquées, actualisées au cours du processus de remémoration. Albertine n'est qu'un de ces moment, un parmi d'autres ; elle est un nombre de l'ensemble, un point sur une ligne, un phénomène consolant :

> pour me consoler, ce n'est pas une, c'est d'innombrables Albertine que j'aurais dû oublier. Quand j'étais arrivé à supporter le chagrin d'avoir perdu celle-ci, c'était à recommencer avec une autre, avec cent autres[1].

Qui sont-elles alors, ces Albertines ? La réponse est évidente: elles sont les maintenant actualisés par la mémoire du narrateur. A l'instar d'un bon phénoménologue, Proust positionne son Je en dehors des objets empiriques ; pour lui, cette Albertine, vivante ou morte, se donne uniquement sous la forme d'un maintenant émietté. Elle est un phénomène du temps de la conscience, et elle est là tant que le narrateur la retient dans ses souvenirs. Marcel identifie, recolle les morceaux de sa propre conscience grâce à ses Albertines, il prend conscience d'elles *en même temps* que de lui-même ; sa pensée *vient* du temps où elles existent.

On trouve un résumé de ces réflexions proustiennes dans les *Leçons* :

> Avant tout le moment du maintenant est défini comme nouveau. Le maintenant qui vient tout juste de s'affaisser n'est plus le nouveau, mais ce qui est évincé par le nouveau. De cet évincement (*Beiseiteschiebung*) résulte un changement <...> seul l'instant présent est caractérisé comme un maintenant actuel, et ce en tant que nouveau, l'instant précédent a subi une modification, le précédent une modification plus poussée encore, etc.[2]

Ce que Proust nous dit et que Husserl conceptualise, c'est la chose suivante : pour le sujet phénoménologique, la question de l'existence ne se pose pas de la même façon que pour le sujet cartésien. Si Descartes établit une causalité directe entre sa pensée et son existence, le *cogito* démontrant son caractère ontologique, chez Husserl en revanche l'existence reste toujours noétique, comme Albertine chez Proust. Elle n'est pas déduite de la pensée mais construite par cette dernière au moyen du temps ; l'existence n'est pas un effet du *cogito* mais sa donnée d'appréhension (*Auffassungsdatum*).

---

[1] Proust, *Albertine disparue*, p. 88.
[2] Hua X, pp. 63, 65.

V.4. L'EVIDENCE DU CONTINU

L'objectivité du temps est une chose à prouver. Tout le problème consiste en ceci :

> comment – eu égard au phénomène du changement continu de la conscience du temps – la conscience du temps objectif, et tout d'abord de la situation et de l'extension temporelle identiques, a-t-elle lieu ?[1]

Autrement dit : qu'est-ce qui nous garantit que le temps, malgré tous ses maintenant en cours, demeure le même, le nôtre ? Car, avec sa structure fluctuante, l'identité du temps et de la conscience n'est jamais évidente.

Portons notre attention sur la solution husserlienne : c'est grâce à l'identité absolue (*absoluter Identität*), dont nous percevons la présence à chaque instant, que l'objectivité du temps ne quitte jamais notre esprit. Partant une autre question, phénoménologique par excellence, se pose ici : si dans le continu temporel un maintenant en remplace un autre, comment alors cette identité absolue se constitue-t-elle, de quelle matière ? En effet, elle ne se constitue pas de la même manière qu'une suite, une série composée d'éléments quelconques. L'identité absolue est un résultat de la vision (d'une abstraction qui donne à voir), pareille aux nombres transfinis dans la théorie des ensembles. Le sujet, qui dans les *Leçons* voit cette identité absolue, est le même que celui de Cantor, né – nous nous en souvenons – dans la théorie cantorienne comme le sujet capable de faire des abstractions génératrices, de voir tout en même temps. Dans la littérature de l'époque, les *Leçons* se trouvent philosophiquement au plus près de la pensée de Cantor, surtout du Cantor des années quatre-vingt ; malgré la différence de leur sujet du point de vue formel, Husserl parvient peu à peu à redécouvrir, à faire évoluer le « sujet transfini » en « sujet continu ».

Chez Husserl ce sujet fait abstraction des maintenant émiettés, de ceux qui découlent l'un de l'autre, pour les voir tous d'un seul coup d'œil (démarche semblable à celle de voir les transfinis des ensembles). De cette abstraction apparaît un maintenant d'ordre supérieur, un maintenant super-temporel, donc phénoménologique. C'est sans aucun doute le pas décisif vers le sujet transcendantal, vers sa vision d'essence.

---

[1] Hua X, p. 65.

Bien évidemment, cette identité absolue n'est pas accessible au sujet mondain, même le narrateur proustien la voit vaguement en pliant et dépliant ses rêves, ses hallucinations et ses souvenirs. Répétons-le : seul le nouveau sujet, avec son traitement spécifique du temps, conditionne et aperçoit l'identité absolue. Plus précisément encore, par celle-ci la conscience du temps de ce sujet prend fin. Voir le continu temporel tout entier, c'est identifier la conscience et le temps de telle sorte que la première ex-pense ce dernier, c'est-à-dire que le sujet puisse percevoir cette temporalité sans être lui-même en lui. C'est la capacité unique du sujet qui vient de s'arracher du monde.

A partir de cela, le temps devient une propriété purement phénoménale : à proprement parler, il s'annihile comme temps empirique et renaît comme temps d'essence. Ecoutons l'explication suivante :

> <…> la continuité, en laquelle se reconstitue sans cesse un nouveau maintenant, nous montre qu'il ne s'agit pas d'une façon générale de « nouveauté « , mais d'un moment continu de l'individuation dans lequel la position temporelle (*Zeitstelle*) a son origine. Il appartient à l'essence du flux modificateur que cette position temporelle s'y trouve identique et nécessairement identique[1].

Le flux en tant que tel n'est pas réellement le temps, il présente une idée de la temporalité, il est la vision phénoménale du temps. C'est avec ce flux que l'objectivité du temps est identifiée et avec rien d'autre :

> Chaque phase de la modification a « en son essence » le même contenu qualitatif et le même moment temporel, bien que modifié, et elle l'a en elle de telle sorte que par là exactement est rendue possible l'appréhension ultérieure de l'identité [2].

Il y a donc deux aspects de cette objectivité : le premier, notre appréhension du temps, son écoulement ininterrompu ; le second, « son essence » qui désigne un contenu (le son, par exemple) transmettant le temps quasi-physiquement. L'appréhension subjective, sensitive (sonore), est possible grâce à ce contenu : lorsque nous écoutons de la musique

> chaque instant présent de nouvelle apparition et disparition sonores a donc sa matière sensible et son appréhension objectivante <…> chaque maintenant a son contenu sensible, chaque autre maintenant un contenu individuellement autre, même s'il est ainsi matériellement tout à fait le même[3].

---

[1] Hua X, p. 66.
Sur ce sujet, voir Bernet, 2004a.
[2] *Ibid*.
[3] Hua X, p. 67.

Comme dans une suite infinie de nombres naturels où chaque élément est unique – et sa position aussi –, chaque maintenant, rempli par des vibrations de cordes, ne se répète que dans l'univers noétique, voire phénoménologique. Le moment où il se présente est le même que celui où il disparaît. Les deux aspects du maintenant (physique et noétique) sont liés l'un à l'autre, mais jamais équivalents. Husserl nous avertit que le terme « individuel « signifie ici une chose bien précise : c'est la forme temporelle (*Temporalform*) de la sensation originaire ; *ma* sensation du moment, apparaissant et disparaissant.

La conscience, qui voit à chaque instant cette apparition-disparition, fait nécessairement abstraction des instants afin de passer de la sensation individuelle à l'appréhension objective du temps ou, on peut dire aussi, à l'appréhension de l'objectivité du temps. Pour comprendre l'essence de cette dernière, il faut redécouvrir sa source véritable : l'impression originaire, le non-modifié absolu (*das absolut Unmodifizierte*).

> L'impression originaire a pour contenu ce que signifie le mot maintenant, pour autant qu'il soit pris au sens le plus rigoureux. Chaque nouveau maintenant est le contenu d'une nouvelle impression originaire. Sans cesse luit l'éclat d'une impression nouvelle, toujours nouvelle avec une matière toujours nouvelle, tantôt semblable, tantôt changeante[1].

De cet absolu, et de lui seul, selon les *Leçons*, naissent les sensations ponctuelles dont la durée est un maintenant empirique ; quant à la durée noétique, elle est constituée par l'abstraction de ces sensations et c'est cette abstraction qui prend finalement la forme du *flux*.

Ce mot n'est pas ici une métaphore du mouvement mais le *moyen* de montrer ce mouvement, ce qui nous arrive.

> Le « flux » temporel, la durée, passe alors devant nos yeux comme une sorte d'objectivité. L'objectivité présuppose la conscience d'unité, la conscience d'identité [2].

L'origine du temps, dont parle Husserl, est à chercher non pas dans une temporalité mais dans la continuité absolue, dans l'ex-pensée phénoménologique du temps, dans l'abstraction du second ordre, grâce à laquelle la conscience perçoit les maintenant, qui se remplacent l'un l'autre, comme une soudure sans défaut.

---

[1] Hua X, pp. 67-68.
[2] Hua X, p. 68.

> Un maintenant est toujours et par essence un point frontière (*Randpunkt*) d'une extension temporelle et il est évident que toute cette extension doit retomber et qu'en cela sa grandeur, son individualité, dans leur ensemble, se conservent[1].

Ainsi, l'objectivité du temps se base sur l'idée que le sujet, étant différent à chaque instant, garde partout son individualité en restant le sujet qui perçoit. Proust, toujours lui, confirme cette pensée :

> le souvenir des quatre soirs écoulés depuis le départ d'Albertine, pendant lesquels j'étais resté sans elle, seul, où cependant j'avais vécu, quatre soirs déjà faisant une bande de souvenirs bien mince à côté de l'autre[2].

Reste à préciser d'où vient l'évidence de cette perception ? Au § 33 des *Leçons* Husserl fait un autre pas important, sur le plan gnoséologique, vers la phénoménologie transcendantale. Il suggère que cette évidence – ou ces évidences temporelles (*Zeitevidenzen*), le concept est aussi employé au pluriel –, doit être saisie de façon immédiate (on se souvient que ce thème deviendra central dans les *Ideen I*). Mais, suivant Descartes, penser par l'évidence s'avère moins facile que sans elle car, selon l'attitude phénoménologique, il faut aussi s'interroger sur la genèse d'une telle évidence, sur son *a priori*.

Ce faisant, Husserl marche dans les pas de Kant : ces évidences viennent de l'intuition de positions temporelles données[3]. Dans son étude sur la critique husserlienne du kantisme, Iso Kern note non sans raison que l'*a priori* chez Husserl (il s'agit là de l'époque qui débute à Göttingen)

> signifie un intermédiaire entre l'essence générale couvrant les relations nécessaires, c'est-à-dire les lois d'essence (*Wesensgesetze*), et la conscience apriorique – elle-même conscience notamment de cette loi[4].

Il est à croire que le mot *Wesensgesetze*, comme l'interprète Kern, inclut le concept husserlien de *Zeitgesetze*, qui signifierait une loi générale du temps. Au § 33 Husserl explique la nécessité de cette loi en lui donnant une dimension intuitive, ce qui semble avoir échappé à Kern. Plus loin ce dernier s'interroge : « Comment Husserl considère-t-il le concept de l'*a priori* de Kant ? ». Et de répondre : « le concept kantien présente une pure négativité, une marche en avant logique (*logische Vorausgehen*) ou l'indépendance de l'empirique… »[5] ;

---

[1] Hua X, p. 70.
[2] Proust, *Albertine disparue*, p. 48.
[3] Cf. Hua X, p. 71.
[4] Kern, 1964, pp. 55-56.
[5] *Ibid*., p. 56.

avant de conclure : « l'*a priori* chez Husserl ne signifie rien d'autre que le contraire de l'expérience passée »[1].

Quoi qu'il en soit, l'apriorisme husserlien diffère significativement de l'*a priori* de Kant par sa structure. Husserl prend pour modèle, une fois de plus, la suite infinie :

> si *a* est antérieur à *b*, *b* est postérieur à *a*. Il appartient à l'essence *a priori* du temps qu'il soit une continuité de positions temporelles, avec des objectivités, tantôt changeantes, tantôt identiques, qui les remplissent, et que l'homogénéité du temps absolu se constitue de façon intangible dans le flux des modifications de passé et dans le jaillissement continu d'un maintenant, du temps créateur, du point source des positions temporelles en général[2].

L'*a priori* n'est pas donné sous la pure forme sensible, comme chez Kant, ni n'existe avant le temps, comme chez Platon, mais se constitue – se redécouvre – par la conscience qui oublie tous les maintenant et, au lieu de ces derniers, commence à voir les vecteurs phénoménaux montrant non pas le temps même, mais le mode de son apparition mentale.

Cet oubli remplit une fonction capitale. Oublier le moment, l'instant créateur, c'est passer à un autre ; aucune mémoration ne s'opère sans l'oubli. Du *j'ai oublié* mondain, l'oubli phénoménologique se distingue par son caractère créatif. Quand, par exemple, Proust nous dit que pour se consoler il doit oublier ses innombrables Albertine, cela signifie une abstraction d'un souvenir et le passage à un autre (on sait que Proust avait hérité de sa mère d'une mémoire exceptionnelle et, comme elle, était capable de réciter de nombreux poèmes de Racine, Hugo ou Baudelaire). Un nouveau souvenir est en réalité l'oubli du précédent, d'un maintenant qui vient de passer, d'un *a* antérieur à *b*. Ou bien : quand nous entendons le son, pour reprendre l'illustration préférée de Husserl, le cerveau saisit les vibrations ondulatoires et la conscience le moment esthétique ; ce son, ou plutôt cette séquence de sons, nous plaît. Tout de suite après nous l'oublions et n'y revenons que dans un temps postérieur. Cependant, pourquoi le temps de ce retour nous semble-t-il postérieur ? Du point de vue phénoménologique, il y a là une méprise. Venant de l'oubli, la sensation de cette postériorité est fixée par le vecteur phénoménal qui montre son apparition dans la conscience. Le problème consiste en ce que nous voyons non pas ce que le vecteur nous montre, mais l'*a priori* kantien.

Dans le temps absolu, objectif, qui intéresse Husserl, la postérité et l'intériorité sont commutables ; la mémoration et l'oublier présentent non pas le temps, tous les deux sont les vecteurs phénoménaux indiquant la prise de position (*Stellungnahme*) du sujet par rapport au

[1] *Ibid*., p. 57.
[2] Hua X, p. 72.

temps où il pense. Cela modifie largement l'*a priori* kantien tout en reposant sur la structure empirique du temps.

> Il appartient <…> à l'essence *a priori* de cet état de choses que la sensation, l'appréhension, la prise de position, que tout cela prenne part au *même* flux, et que nécessairement le temps absolu objectivisé soit identiquement le même que le temps qui appartient à la sensation et à l'appréhension[1].

La modification de l'*a priori* kantien doit aboutir à un autre *a priori* où c'est le sujet, guidé par les vecteurs phénoménaux, qui dirige le temps : au lieu d'appliquer le temps aux choses extérieures en acquérant ainsi l'expérience empirique (selon Kant), il convient de le diriger vers le Je-même. Avec cette direction commence une vie phénoménologique, son temps propre aussi. Non seulement le sujet oublie puis se remémore des segments, des maintenant de son existence, mais il les crée, en se voyant lui-même partout et à chaque instant. Ce *lui-même* n'est pas un objet de l'expérience extérieure ni cartésienne (*ergo sum*), il n'existe que dans ce nouvel *a priori* apparaissant de l'enroulement des vecteurs phénoménaux dans une « bande mince « , dans un continu qui peut être infinitésimal. Le temps – le temps préobjectivisé (*vorobjektivierte*) – n'appartient à aucune réalité sauf à celle du courant mental subjectif ; par conséquent, on ne peut traiter la mémoration ni l'oublier comme un temps ou « carillon » (*Glockengeläute*)[2] car, phénoménologiquement parlant, rien ne s'y passe excepté l'auto-identification d'un pré-Je. Grâce à ce temps apparaît

> l'unique possibilité d'une objectivation des positions temporelles, qui correspondent à la modification de la sensation et au degré de celle-ci. Ainsi à l'instant objectivisé en qui commence un carillon, correspond l'instant de la sensation correspondante[3].

Pour résumer : l'objectivité (absolue) du temps est l'autre facette de l'objectivité de la conscience dirigée vers elle-même. Nous trouvons la démonstration de ce théorème dans les *Ideen I*. L'équation qui le traduit serait : le temps pur est la conscience pure. Maintenant nous savons pourquoi.

V.5. LE CARILLON ABSOLU

[1] Hua X, p. 72.
[2] Cf. Hua X, § 33.
[3] *Ibid*.

Il nous rappelle la réalité où nous regardons le temps, le prenons et le donnons, là où le temps nous manque souvent. A cette réalité objective s'oppose une réalité de l'impression originaire (*Urimpression*) qui

> est absolue et non-modifiable, c'est la source originaire (*Urquelle*) de toute conscience et de tout être ultérieurs. L'impression originaire a pour contenu ce que signifie « maintenant « pour autant qu'il soit pris au sens le plus rigoureux[1].

Il s'agit ici d'un point important, notamment de l'introduction d'un commencement absolu auquel on revient, que l'on répète dans « chaque nouveau maintenant » et qui fait sonner le carillon. On découvre ici le finalisme de la pensée husserlienne, venant à n'en pas douter de la philosophie d'Aristote pour lequel la cause finale, le Dieu créateur, réside de façon implicite et explicite dans toutes ses manifestations.

Pour que la conscience temporelle, mondaine soit en marche, pour qu'elle se souvienne de quelque chose, il faut qu'elle se dégage de cet absolu générateur en l'actualisant à chaque moment. Ce processus d'actualisation peut être infini si l'impression originaire est prise en tant que point de départ ou, plus exactement, en tant que proto-forme engendrant les formes d'actualité.

Chaque maintenant, c'est-à-dire chaque carillon, individualise l'impression originaire qui n'est que son moment sonore ; cette dernière, en revanche, n'a rien d'individuel en soi, elle est une forme de la conscience pure, de l'idée du temps. La sonorité du maintenant nous renvoie au passé que l'on perçoit *au* présent, mais – soulignons-le – nous ne percevons jamais *ce* présent. Husserl a bien senti ce paradoxe : la prise de conscience du présent se trouvant nécessairement au passé, d'où vient alors cet étrange concept du présent ? D'autant plus que

> dans le flux de la modification du passé se tient ainsi un segment temporel continu, rempli de façon sonore, mais de telle sorte que seul un point y est donné par une impression originaire et qu'à partir de là les positions temporelles apparaissent continûment dans une modification harmonique, en reculant dans le passé[2].

Au § 32 des *Leçons*, on ne trouve qu'une ébauche de réponse, récapitulative, qui ajoute peu au passage précédent : « Un maintenant est toujours et par essence un point à la lisière d'une extension temporelle (*Zeitstrecke*) »[3]. Cependant, c'est au § 54 de la *Krisis*, dans lequel Husserl revient sur ce sujet et, comme dans une rétrospective d'un film, il nous donne

---

[1] Hua X, p. 67.

[2] *Ibid*.

[3] Hua X, p. 70.

une explication exacte : *le temps n'est rien d'autre que le déploiement de la conscience de l'ego-même, son auto-constitution phénoménologique*. L'*ego* demeure continuel, tout comme un ensemble de nombres et, au sein de cette continuité, qui présente pour lui un champ de sens idéaux et composée uniquement de ses propres actes mentaux, elle lui permet de reconstituer sa conscience à partir d'un moment absolu – un absolu personnalisé, pour ainsi dire –, inaccessible à toutes les observations empiriques. Ce moment – l'origine du temps pur de la conscience, ayant pour but le savoir de l'*Ego* ultime –, est le maintenant transcendantal qui, au cours de l'auto-constitution egoïque, conditionne la circulation du présent et du passé. Ce dernier, appelé aussi *le remémoré*,

> qui a le sens d'être d'un présent passé, comporte également un *ego* passé de ce présent ancien, tandis que l'*ego* originel effectif est celui de la présence actuelle, duquel relève, au-delà de ce qui apparaît comme la sphère des choses actuelles, également la remémoration en tant que vécu présent[1].

Bref, il est inutile en effet de voir dans le présent un mode temporel qui ne pourrait être saisi que par la mémoire ; pour l'*ego* phénoménologique, le présent ne signifie plus qu'une position topologique dans son flux. C'est grâce à elle si cet *ego* peut s'apercevoir de lui-même comme sujet.

Mais comment ? Il n'y a qu'une possibilité : par les phénomènes constituants (*konstituierenden Phänomene*) qui remplissent le flux de la conscience et sont ainsi la seule réalité de l'*ego*. Il importe que dans ce flux le processus identitaire du sujet soit par principe infini ; nous ne pouvons pas atteindre un point final, transfigurer ce flux en une pensée figée ni accomplie car le mouvement des phénomènes est sans fin même si nous restons concentrés sur un objet, même pendant le sommeil. Bien au contraire, nous trouvons nécessairement un flux de transformation continu (*stetiger Veränderung*) qui, à vrai dire, ne change rien si l'on comprend par un « changement » le passage d'un objet à l'autre ou d'un état à l'autre ;

> <...> il ne peut donc pas non plus y avoir aucun sens à parler ici de quelque chose (*etwas*) qui dure. Il est donc dépourvu de sens de vouloir trouver ici quelque chose qui reste un instant inchangé au cours d'une durée[2].

De quoi s'agit-il-alors ? Tout simplement, d'une pureté phénoménologique, d'une solitude mentale, obtenue en se plongeant dans le flux des phénomènes où tout autre réalité est exclue. En d'autres termes, la conscience du sujet *dans* le flux devient sa conscience *du*

---

[1] Hua VI, p. 188.
[2] Hua X, p. 74.

flux, ce devenir est le pur temps mathématique, il ne se réfère qu'à lui-même et ne se constitue que par sa propre extension, à l'instar de la continuité (*Stetigkeit*) dedekindienne ou de l'ensemble cantorien. Doté d'une telle conscience, le sujet quitte le temps à trois phases en se trouvant dans une transformation toute différente de celle des objets externes. Ces derniers changent selon leur nature et leur position dans le monde ; quant au sujet empirique, il peut observer ces changements et modifier ainsi sa perception et sa conscience tout en prenant compte de ces objectivités. Comme nous l'avons vu, il n'y a rien de semblable dans le flux phénoménal ; les trois phases temporelles s'étendent sur un seul continu et ne se différencient que mentalement. Le sujet distingue tout ce qui se passe dans ces phases comme des phénomènes ou des points dans l'espace phénoménologique n'obéissant pas à la structure linéaire, c'est-à-dire que tout point semblable peut appartenir *en même temps* au passé, au présent et au futur. Husserl nomme ceci « subjectivité absolue », on pourrait l'appeler aussi la « subjectivité Möbius » car, close sur elle-même, celle-ci ne reconnaît aucune objectivité extérieure : « il [flux] n'est rien de temporellement objectif »[1].

Cette subjectivité est distinguée par l'immanence en soi, forme ultime du sens apparaissant non pas des nombreuses sensations ni des jugements qui les suivent mais du « vécu intentionnel », comme l'écrit Husserl dans les *Recherches logiques* – dans les *Leçons* il devient le *moment* du flux. L'évolution de ce concept est cohérente : l'immanence en soi ne peut être la caractéristique du sujet empirique dont la vie intentionnelle dépend d'objets extérieurs, comme la vie d'un psychologue. Pour parler phénoménologiquement, le psychologue et le sujet empirique sont semblables car tous les deux appartiennent au monde et, pour utiliser une expression hégélienne, n'ont pas « la résolution de vouloir purement penser », ni d'ailleurs la liberté de revenir au commencement de leur pensée pour la voir dans leur travail authentique. Le sens pur – les phénomènes surgissant dans la conscience qui découvre l'immanence en soi – est un seul « objet » qui réside dans le temps interne. Cet objet est dans un état de changement continuel et ne peut être saisi comme existant ici et maintenant, des concepts qui ne sont à leur tour que des constructions du même ordre. Il faut aussi bien comprendre que le flux de la conscience n'est pas sa forme, comme la pluie est de l'eau, mais son essence immédiate représentée dans ou par le temps. Husserl ne cite pas Hegel mais son interprétation du temps se distingue peu de celle que l'on trouve dans la *Phénoménologie de l'esprit* (1806) où le temps s'ouvre au sujet en tant qu'intuition vide ; dès que le sujet atteint la conscience de soi, quand le but final s'identifie avec l'origine de la

[1] Hua X, p. 75.

pensée, le temps, déjà superflu, disparaît. L'intuition vide se trouve remplie par l'ontologie du soi, englobant et intériorisant toute extériorité. Chez Husserl l'annulation du temps se produira dans les *Ideen I* ; cependant dans les *Leçons*, comme nous le voyons, il ne cesse de parler du temps qui n'existe nulle part ailleurs que dans le *cogito* voyageant librement dans tous les étages – tous les maintenant, tous les flux – de sa mémoire. Cette dernière se différencie radicalement de la mémoire du sujet empirique saturée des phénomènes externes, des objets appartenant au monde ; sa structure linéaire ne peut qu'évoquer le passé et, de celui-ci, revenir au présent. Pour le sujet empirique, le sens est toujours construit à partir du passé, par son vécu personnel remplissant et parfois remplaçant son présent. Pour lui le sens est une relation certaine entre sa pensée et un objet psychologiquement retenu dans sa mémoire ; quand ce sujet entend la musique qui lui plaît, pour reprendre l'exemple husserlien, il essaie de retenir l'image acoustique d'un morceau mais non pas ce morceau en tant qu'événement phénoménal, c'est-à-dire le maintenant dans lequel sa conscience et le segment musical jouaient les mêmes notes. Le sujet mondain n'est lié au temps qu'à travers les objets qu'il perçoit, il réside et pense *dans* mais jamais *par* le temps, coupé et perçu de l'extérieur. Le *cogito* empirique voit le temps passer devant lui, comme un bateau sur la mer, mais il ne se voit pas lui-même passer dans le flux temporel qui le ramène au commencement de sa pensée, plus précisément : à l'origine de sa conscience.

En somme, les *Leçons* nous apprennent la chose suivante : la nature essentielle du temps, sa présence inaliénable dans la conscience s'explique par le fait que le sujet, qui quitte le champ des limitations empiriques, essaie pendant *tout ce temps* de revenir à l'origine de la conscience. Il épuise son temps pour parvenir à ce retour. Mais, comme il voit l'origine même de la conscience, le sujet reste temporel en voyant les choses ou les phénomènes apparaissant temporellement dans le flux. Phénoménologiquement parlant, il s'agit d'une erreur car cette origine, le commencement absolu, n'appartient à nul temps – qui ne joue de toute façon qu'un rôle intermédiaire entre le sujet et sa conscience. Ce n'est pas par hasard si Husserl commence les *Ideen I* en donnant à son lecteur l'idée de l'immédiateté pure, de l'intuition d'essence où l'action du temps est réduite à zéro. Difficile de trouver une démarche plus mathématique et aussi philosophique que celle-ci : la conscience libérée du temps trouve son origine dans sa vision immédiate des choses. Cependant ce n'est pas « l'origine en soi » comme cela peut paraître à première vue. Il s'agit justement de l'origine de la conscience ouverte par l'acte de voir l'essence – au lieu de percevoir une chose – se donnant peu à peu au cours des réflexions. En effet, le temps délimite la conscience non parce qu'il passe ou manque, mais parce qu'il crée l'illusion d'un extérieur, plus exactement : de sa nécessité. Le sujet empirique réalise

cette délimitation de même qu'il réalise la finitude de son corps, comme quelque chose de naturel et d'infranchissable. Ce que le temps lui donne, c'est la possibilité de trouver sa position dans le monde et de définir son attitude par rapport à celui-ci ; le temps détermine le caractère restreint de sa nature en plaçant le sujet entre deux extrêmes : le commencement et la fin de sa vie. C'est justement grâce au temps qu'il apprend l'idée de la finitude et avant tout de la sienne propre – savoir qui lui sert de fondement épistémologique ultime. La mort est l'extériorité absolue qui domine la conscience fabriquée par le temps[1] ; l'impossibilité, selon le bon sens empirique, de la franchir, de voir au-delà d'une fin du temps, attache définitivement la conscience du sujet au monde. C'est pourquoi, en nous conviant à effectuer l'εποχή, Husserl nous donne un moment d'immortalité.

V.6. LA FIN DU TEMPS MONDAIN

Techniquement, pour saisir ce moment, il suffit de changer de point de vue et de ne plus voir un objet quelconque mais le flux même où tout objet se transforme en événement mental. Dans ce cas, le son que nous entendons perd sa forme physique, ondulatoire et apparaît comme un morceau du flux, comme s'il était toujours un phénomène intérieur. Voilà l'explication :

> Le regard peut une première fois se diriger *à travers* (*durch*) les phases qui « se recouvrent » (*deckenden*) dans le processus continu du flux en tant qu'intentionnalités du son. Mais le regard peut aussi se porter *sur* le flux, sur une portion du flux, sur le passage de la conscience fluctuante (*fließenden Bewußtseins*) depuis le début jusqu'à la fin du son[2].

Une fois de plus le concept mathématique, *deckenden*, est choisi pour décrire comment la conscience se dirige vers elle-même, s'intériorise ou, si l'on peut dire, se totalise en excluant le niveau empirique de la perception.

---

[1] Dans un texte des années trente (les « C manuscrits » 1930-1934) composé au village St. Märgen après son départ à la retraite, Husserl revient de nouveau sur thème de la mort. Il la compare avec le sommeil où le sujet perd tous ses liens avec l'extériorité, à la différence près que c'est un sommeil infini, sans éveil. L'*ego* transcendantal, quant à lui perd, y sa conscience du monde, voire son appréhension de soi ; cf. *C 4* (Husserl-Archiv, Freiburg). De même voir le texte B I 2 intitulé *Letzteres über ursprüngliches Zeitbewußtsein handelnd. Das Erstere: Gegensatz von natürlicher und transzendentaler Gegebenheit. Das Transzendentale erster und letzter Stufe* publié dans Hua XXV.

[2] Hua X, p. 80.

Pour que cette exclusion soit effective, Husserl définit deux types d'intentionnalité : le premier traite le son comme donné temporel, celui qui vient d'entrer dans le cerveau et est retenu par la mémoire actuelle ; le second retient non pas le son mais la mémoire sonore de l'instant précédent. Ici c'est la rétention phénoménologique qui entre en scène et transforme le son-donné temporel (physique) en moment constitutif du flux qui est en réalité la continuité de sens. Soulignons-le : dans le flux de la conscience le temps se trouve remplacé par le sens – par le continu de sens –, la finitude du sujet par l'intersubjectivité transcendantale. Le but du plongeon dans cet écoulement consiste à cesser d'être un psychologue pour poser un nouveau regard sur mon *cogito*, qui n'est plus la cause de mon existence, selon le modèle cartésien, mais un chemin vers d'autres *cogito* qui s'inscrivent de la même manière dans cet écoulement.

La dynamique du flux devient claire : il se transforme d'une rétention en une autre par la continuité des phases (on trouve même l'expression « rétention de la rétention de la sensation originaire antérieure »[1]) qui,

> à la fois dans l'instant, est alors rétention par rapport à la continuité d'ensemble de ce qui est à la fois dans la phase antérieure. Ainsi donc le flux est traversé par une intentionnalité longitudinale (*Längsintentionalität*) qui dans le cours du flux se recouvre elle-même continûment (*stetiger Deckungseinheit mit sich selbst ist*)[2].

L'image nous est bien connue : la constitution du flux est géométrique, composée des rétentions qui se constituent l'une l'autre jusqu'à créer ce recouvrement total. Or, au sens du temps interne on peut parler d'un enchaînement ou, mieux encore, de l'ensemble des rétentions car il existe « une continuité instantanée des phases du flux »[3]. Quoi qu'il en soit, la liaison entre les rétentions est effectuée par l'intentionnalité qui est loin d'être linéaire. Au contraire, elle ressemble fort une diagonale :

> la rétention d'une rétention possède une intentionnalité par rapport, non seulement à l'immédiatement retenu (*das unmittelbar Retinierte*), mais aussi au retenu de second degré dans la rétention et enfin par rapport à la donnée originaire, qui est ici objectivée au cours de son passage[4].

---

[1] Texte originel : *Retenzion der Retenzion der vorvorangegangenen Urempfindung*.

[2] Hua X, p. 81.

[3] Ce problème, auquel Husserl s'attaque dans ce passage, sera au cœur des débats scientifiques ultérieurs, voir en particulier Melton, 1970.

[4] *Ibid*.

On voit bien comment le temps est converti en sens rétentionnel qui ne peut que se multiplier dans le flux grâce à la force mentale que Husserl appelle ici sans équivoque l'« intentionnalité transversale (*Querintentionalität*) ». Il faut s'y installer (*sich leben*) pleinement pour voir comment le temps se convertit en sens pur de la rétention : « le son qui dure se tient là, en s'étendant sans cesse dans sa durée »[1]. C'est une remarque capitale, car il s'agit du nouveau sujet, découvert par la théorie des ensembles, qui existe non dans le temps mais dans le flux infini du sens qu'il produit lui-même. Ce nouveau *cogito* transversal ou transfini, n'ayant de vision que phénoménale, transforme de manière naturelle toutes les choses vers lesquelles se dirige son attention en événements immanents de sa conscience. C'est bien ceux-ci que l'on appelle les phénomènes.

On peut s'étonner de la fidélité avec laquelle le thème et même le langage cantoriens apparaissent dans ces pages des *Leçons* pour décrire ce sujet – dont la conscience réside dans le flux rétentionnel – que Husserl reprend phénoménologiquement de Cantor, partant des mathématiques pour ériger sa philosophie. Un tel sujet bouleverse la pensée européenne par sa capacité à dépasser aussi bien l'intuition empirique que l'expérience psychologique. Quand Husserl parle de la possibilité de traverser le flux par une « intentionnalité longitudinale » qui, dans le cours de flux, *se recouvre* elle-même continûment, ou bien quand il s'installe (*sich lebe*) dans l'« intentionnalité transversale » afin de voir toutes les modifications rétentionnelles (à partir de la sensation originaire jusqu'aux phases antérieures), il ne fait que poursuivre avec son collègue la construction d'une nouvelle subjectivité fondée sur des principes radicalement différents de ceux qui définissaient le sujet métaphysique auparavant, y compris le sujet cartésien. Husserl pourrait dire de Cantor ce que Malebranche disait sur Descartes : « Il nous rend disciple de la vérité intérieure »[2] venant de sa méthode de penser. Le sujet phénoménologique ensembliste exclut de sa conscience toute sorte de finitude, cependant à la différence de l'*ego* empirique qui peut aussi *penser à* ou même saisir de sa propre façon l'idée de l'infini, ce premier ne voit pas *par principe* la finitude. Il voit par la rétention transversale lui permettant de se percevoir lui-même comme un « sujet d'ensemble » ou, en termes husserliens, comme une unité des subjectivités multiples qui ont pour but, à force de développer la théorie phénoménologique, d'être réunies dans l'unité transcendantale.

Revenons aux phénomènes. S'ils composent le flux de la conscience comme unité des événements mentaux, sans trous ni ruptures, il ne peut pas apparaître d'autre flux (surflux) à

[1] Hua X, p. 82.

[2] Cf. Gueroult, 1955, p. 8.

partir duquel on pourrait percevoir le premier. Husserl rejette une telle architecture en disant clairement que l'immanence du flux à notre conscience est telle que l'on peut le saisir « en étant dans lui-même » parce qu'être là signifie sa présence en nous. Plus simplement, le sujet, moi, qui retient un objet et cet objet retenu s'intègrent dans le même mouvement phénoménal :

> l'apparition en personne du flux n'exige pas un second flux, mais en tant que phénomène il se constitue lui-même. Le constituant et le constitué coïncident <...>[1].

On comprend mieux que le sujet qui, au lieu d'avoir connaissance des objets, se plonge dans les phénomènes et ne retient que leur sens pur, ne s'oppose pas au contenu de ses rétentions. Il l'absorbe comme l'œil la lumière sans modifier son environnement.

Il est dès lors facile de trouver l'origine de ce contenu immanent : c'est la sphère de nos sensations habituelles, les données sensibles (*Empfindungsdaten*) traversant notre corps partout et à chaque moment de la vie, même quand nous ne les remarquons pas. Ensuite ces données se transforment en modalités psychiques (désirs, souvenirs, imaginations, etc.) et deviennent le réservoir auquel la conscience ne cesse de revenir, y compris les rêves. Cependant toutes ces modalités sont marquées par le temps, elles sont

> les contenus de la conscience originaire qui constitue des objets temporels et n'est pas elle-même à son tour en ce sens contenu, objet dans le temps phénoménologique [2].

Le contenu rétentionnel (immanent) n'appartient pas aux modalités psychiques structurées par la temporalité à trois phases, il n'est pas à proprement dit « une chose » à laquelle la conscience peut revenir, à l'instar d'un souvenir d'hier ou d'un rêve ; ce contenu, en étant la conscience même, est toujours là. Il est donc impossible de *revenir* à ce contenu comme, demeurant sur terre, de se placer hors de la gravité.

Les contenus immanents qui surgissent dans le processus de la rétention ne le quittent jamais, c'est une découverte phénoménologique que nous devons garder à l'esprit d'autant plus qu'elle aide à comprendre la genèse d'autres concepts-clé tels que l'« essence pure », l'« intuition d'essence », etc. développés plus tard en détail dans les *Ideen I*. Une question se pose alors : si Husserl utilise le pluriel en parlant *des* contenus immanents (*immanenten Inhalte*), la nature profonde du flux de la conscience n'est-elle pas en réalité discontinue ?

---

[1] Hua X, p. 83.
[2] Hua X, p. 84.

C'est-à-dire : si je retiens quelque chose puis je retiens cette rétention, etc., ne fais-je pas des sauts d'une phase rétentionnelle à une autre ? Ou bien, le flux contient-il les atomes de Démocrite ou la rivière (πάντα ῥεῖ) d'Héraclite[1] ? Les *Leçons* apportent une réponse claire :

> la discontinuité présuppose la continuité, que ce soit sous la forme de la durée sans changement ou sous celle du changement continu <...> les phases de la conscience de changement passent les unes dans les autres sans rupture, à la manière donc de la conscience d'unité ou d'identité, exactement comme dans le cas de la durée sans changement[2].

Maintenant, plus de doute possible : la conscience en tant que flux ne connaît pas de vides, elle ne fait que s'écouler et se recouvrir en nous donnant parfois l'impression d'une discontinuité qui est un résidu de la précédente expérience empirique.

Husserl propose sa version de πάντα ῥεῖ :

> le recouvrement se prolonge à travers toute la série des intuitions qui se poursuivent continûment, et l'unité que l'on trouve tout au long ne cesse d'être l'unité d'un recouvrement ; elle ne laisse se manifester aucune conscience d'« autre chose », aucun écart ni éloignement de soi (*Sich-entfernens*)[3].

Bien entendu, il y a des différences entre les rétentions malgré les phases synthétiques du flux, mais elles ne prennent jamais la forme de la discontinuité des atomes, leur différence n'est marquée que par la position de l'*ego* concernant son propre travail phénoménal. Quand je retiens un son ou un segment musical, je le fais de la même manière (mais non avec le même résultat) que Beethoven, je l'entends mentalement puis je peux « retenir cette première rétention » et voir sa durée, etc. Ce faisant je me positionne par rapport à mes rétentions, aucunement par rapport à ce son même qui reste dans un certain degré la chose en soi ; « je me positionne » veut dire qu'avec chaque rétention suivante mon *ego* se constitue en s'étendant jusqu'à se percevoir lui-même en tant qu'un ensemble de rétentions. Ainsi l'on peut reformuler l'adage cartésien : *retentio ergo cogito*. Même à ce stade, il faut néanmoins prendre garde à ne pas identifier cet *ego* à l'ensemble des nombres naturels, etc. car ce dernier reste un objet mathématique, alors que l'*ego* qui unifie ses phases rétentionnelles, lui, demeure toujours le sujet. De surcroît, il est incapable d'abolir sa position subjective ne serait-

[1] Sur ce sujet, cf. Wiggins, 1982.

[2] Hua X, p. 86.

[3] Hua X, p. 87.

ce parce que, nous nous en souvenons, la conscience dans le flux ne voit – ne peut voir – rien excepté elle-même.

Dans ce mouvement vers son véritable soi le sujet acquiert, souligne Husserl, une autre perception, celle des éléments immanents :

> A ce quelque chose du présent immanent, à la perception d'un A, correspond la modification reproductrice : la présentification de la perception (*Vergegenwärtigung des Wahrnehmens*)[1], la perception dans l'imagination ou dans le souvenir. Mais une telle « perception en imagination » (*Wahrnehmung in der Phantasie*) est aussi l'imagination de l'objet perçu[2].

La chose immanente est donc là, elle apparaît comme moment rétentionnel de la conscience constituant son propre univers, son recouvrement. Il importe de comprendre que cette actualisation de la perception est *elle-même* la perception mais, à la différence de la perception empirique, elle ne reçoit pas son objet ni ne le rencontre dans le monde, ni même ne le découvre comme Hubble une nouvelle étoile. Elle le crée.

Pourtant cette création – le contenu immanent de la conscience – a une double nature :

D'un coté, elle réside continuellement dans le mouvement des rétentions qui ont tendance à se déplier dans l'infinité. A supposer un trou de temps, où le sens apparaît de la multiplication des actes intentionnels ayant pour fonction de retenir ce sens et de le maintenir dans un état d'idéation, nous n'y trouverions rien d'autre que cette immanence perçue en tant qu'évidence phénoménologique de base. Dans ce cas le contenu rétentionnel est la même chose que l'acte de retenir quand le temps, se trouvant absorbé par la conscience, tend vers zéro.

D'un autre coté, la perception puis l'actualisation de la perception, etc. se constituent « dans une multiplicité harmonique (*Abschattungsmannigfaltigkeit*) et unifiée qui s'obtient par l'unité de l'appréhension temporelle »[3].

Ne nous laissons pas dérouter par cette affirmation car il ne s'agit que de la temporalité phénoménologique, où toute appréhension produit un autre niveau à partir duquel elle se transforme en appréhendé – en ce qui apparaît sans pouvoir vraiment disparaître, à

---

[1] On traduit souvent *Vergegenwärtigung* par « présentification » bien que la traduction française ne reflète pas complètement la sémantique de ce concept. Grâce au préfixe « ver- », ajouté au *Gegenwärtigung* (l'actualité, la présence), ce mot signifie chez Husserl la réactualisation des impressions du passé sans lequel l'acte-même de la *Vergegenwärtigung* serait inutile, alors que la « présentification » consiste plutôt à rendre présent un état d'esprit et une série de phénomènes qui ne viennent pas nécessairement du passé. Je remercie Alfredo Marini, le traducteur des *Leçons* en italien, pour une discussion particulièrement enrichissante sur ce sujet en novembre 2013. Marini traduit *Vergegenwärtigung* par « presentificazione ». De même Jansen, 2005, p. 229 et passim.

[2] Hua X, p. 89.

[3] Hua X, p. 92.

l'instar de l'objet empirique. Mais celui-ci peut devenir de nouveau une appréhension dès que l'*ego* opère un changement de sa position selon la manière décrite ci-dessus. En effet, chaque appréhension de ce type, souvent dans les *Leçons* synonyme de perception, est un point mental traversé par les flux rétentionnels qui jamais ne cessent de s'écouler. Quand je retiens quelque chose, je ne m'arrête pas dans le flux, je ne me repose pas comme si j'étais sur le bord d'un chemin avec mon sac-à-dos. Strictement parlant, le sujet ne se trouve pas *dans* le flux, comme dans l'espace, dans le monde, etc., il est lui-même le flux de la conscience qui crée sa subjectivité à chaque instant, à chaque point où il retient un phénomène, actualise cette rétention.

La subjectivité phénoménologique n'est pas – et ne peut pas – être donnée mais elle ne saurait non plus être prise. Rien, excepté moi-même, ne peut me dépouiller d'elle, y compris la mort car celle-ci est un phénomène parmi d'autres que je suis capable de saisir par la rétention si j'arrive à m'y installer jusqu'à constater l'arrêt de toutes mes sensations. Voir l'arrêt de ma subjectivité : tâche ardue, mais faisable. Il ne s'agit pourtant pas d'une leçon pour apprendre à mourir mais pour apprendre à vivre le plus librement possible. C'est par la subjectivité phénoménologique que se manifeste la liberté ultime, pour ne pas dire transcendante, de l'*ego* qui lui permet « d'employer la totalité de ses horizons d'infinité » et d'atteindre un stade de son soi qui devienne l'objectivité universelle. Dans la *Krisis*, Husserl dira que c'est « dans cette plus haute conscience de soi, qui devient elle-même l'une des branches de l'ouvrage infini, que la philosophie peut remplir sa fonction »,[1] i.e. produire une vérité synthétique du savoir.

V.7. LE TEMPS IMMESURABLE

Au sein des appréhensions subjectives se pose la question de l'objectivation. Pourquoi ? Pour ne pas tomber dans le solipsisme qui menace de couper le sujet de la vérité qu'il cherche. On sait bien que le phénoménologue mène une vie solitaire, mais cela ne signifie pas pour autant une isolation totale, une vie dans un tonneau. La conscience phénoménologique n'est pas monadique ;[2] active par sa nature, elle cherche à se mettre en

[1] Hua VI, p. 339.

[2] Malgré les nombreuses critiques qu'il subit, à commencer par celles de ses contemporains (cf. chap. VI de ce travail), Husserl sort du solipsisme épistémologique et résout ce que l'on peut appeler le « piège leibnizien » où

relation avec d'autres consciences pour partager avec celles-ci son expérience noétique. L'objectivation n'est pas le retour au monde ni aux expériences psychologiques, elle apparaît dans les objets toujours constitués par la conscience en flux. Il ne s'agit que d'objectiver cette immanence :

> le temps immanent s'objective (*objektiviert sich*) en temps des objets constitués dans les apparitions immanentes du fait que, dans la multiplicité harmonique des contenus de sensations comme unité du temps phénoménologique <...>, apparaît une choséité identique qui dans toutes les phases se présente sans arrêt elle-même dans des multiplicités harmoniques[1].

Le mot le plus important ici est l'« harmonique » (*Abschattung*), qui souligne la structure lamellaire du temps permettant à la chose d'apparaître à chaque moment comme un nouvel – plus exactement, comme non le même – objet de la conscience. Cette chose, apparaissant à un moment ou à un autre, change son apparition (*Erscheinung*) sans pourtant changer son essence, elle entre dans la mémoire sous une forme physique et y reste retenue ainsi. Nous nous souvenons de la musique, de la couleur, de l'odeur, etc. d'une chose même si elle disparaît plus tard ; dans la mémoire, elle peut se présenter de plusieurs manières, avec ses différentes qualités, clairement ou non. Nous pouvons également nous souvenir d'un aspect de cette chose et oublier l'autre – qui peut d'ailleurs nous revenir à l'esprit à un autre moment. Grâce à la structure lamellaire du temps, la « même chose » (*Objekt*) n'est jamais *la même* quand elle apparaît en tant qu'événement de la mémoire. Son contenu dépend du moment, ce dernier est l'état phénoménologique de la chose. Cependant la choséité identique (*identische Dinglichkeit*) n'appartient pas au temps ni n'apparaît dans la mémoire ; « la multiplicité harmonique des contenus de sensations » est créée à vrai dire par une ἐποχή temporelle, par une vision globale du temps lamellaire.

Par cette vision ou perception (*Wahrnehmung*), nous saisissons ce que Husserl appelle « l'immanent du maintenant dans sa continuité »[2] qui dure dans l'objet lui-même ; « lui-même » ne signifie que l'unité phénoménologique d'une chose apparaissant comme choséité. L'immanent du maintenant n'est pas le temps qui s'écoule mais s'étend dans le champ de l'idéalité pure, comme une série infinie de nombres. Du fait que l'écoulement implique la

---

la conscience reste isolée dans ses propres actes. Aujourd'hui ce problème se pose de nouveau. Par exemple, Andrea Altobrando considère la conscience phénoménologique individuelle comme une monade. Cf. Altobrando, 2010. Cet auteur prolonge, dans une certaine mesure, l'interprétation du phénoménologue argentin Julia Iribarne proposée dans son ouvrage *La intersubjetividad en Husserl: Bosquejo de una teoría* (1987). De même Mertens, 2000 ; Heiden et al., 2011.

[1] Hua X, p. 92.

[2] Hua X, p. 95.

création du passé à partir du présent, l'immanence du maintenant dans sa continuité n'engendre aucun passé, elle reste close sur elle-même ou, en termes husserliens, se recouvre elle-même. Le caractère idéal de cet immanent (*das Immanente*) devient une fois de plus évident lorsqu'on se souvient de quelque chose de concret, de vivant. Le processus du souvenir appartient à la sphère du maintenant car en se souvenant nous nous détachons de l'écoulement du temps, du passé qui domine le souvenir et créons le temps mental, immanent à l'*acte* du souvenir. Le temps mental ressemble à un continu, il s'accroît et s'étend jusqu'à l'infini sans produire le passé ni même l'idée du passé. Tous les éléments du continu résident dans le maintenant qui n'est en effet pas temporel mais mental car, strictement parlant, il ne dure pas mais se constitue par la mémoire, c'est-à-dire par la conscience et sans le passé.

Ce paradoxe n'est qu'apparent : toujours dirigée vers le passé, convoquant les événements, idées, etc. la mémoire crée un maintenant continu. L'objet convoqué remonte du passé dans ce continu où il peut rester un temps indéfini; il y reste non pas en tant qu'objet mais seulement comme état de la « conscience-continu ». C'est un de ces états ou, si l'on préfère, un instant mental à partir duquel la mémoration se constitue en créant l'impression d'un « temps interne » – en fait l'expérience personnelle du temps. Selon Husserl,

> le souvenir a son unité comme processus dans la conscience interne, et sa situation et sa durée dans l'unité du temps immanent. Ceci est valable qu'il soit souvenir de quelque chose d'immanent ou de transcendant[1].

On voit ici l'ébauche du thème qui sera développé en détail au § 49 des *Ideen I* : l'être immanent devient indubitablement absolu, la transcendance devient immanente quand cesse d'exister le temps du monde, ou mieux : le temps de la pensée sur le monde. Au § 81 Husserl précise : le temps phénoménologique est celui

> qui par essence appartient au vécu comme tel <...> ce temps ne peut aucunement être mesuré par la position du soleil, par l'heure ni par aucun moyen physique ; il n'est pas mesurable du tout[2].

Quoi que l'on pense des paradoxes de la pensée husserlienne, ils nous ramènent à chaque fois aux bases de la logique. L'axiome proposé est le suivant :

> toute conscience, au sens où ce terme implique l'unité, est nécessairement à la fois aussi unité de conscience de l'objectivité à laquelle elle se « rapporte ». Mais

[1] *Ibid*.
[2] Hua III/1, p. 181.

> chacune d'entre elles n'est pas elle-même conscience de temps, c'est-à-dire conscience de quelque chose de temporel <...>[1].

Il faut donc distinguer la conscience du temps et le temps de la conscience ; la première concerne le monde physique et nous ne regarde pas. Le deuxième appartient entièrement à la sphère des idéalités où le sens ne résulte pas d'une objectivité que perçoit le sujet empirique mais réside dans un maintenant absolu, intemporel. Le temps de la conscience mesure la pensée aux objets idéaux, qui ne changent ni ne disparaissent, tout en restant immobile du point de vue extérieur.

Husserl en donne un exemple :

> <...> on ne peut pas dire qu'un état de chose mathématique apparaisse comme présent ou représenté (*gegenwärtig oder vergegenwärtig*). Le jugement peut durer plus ou moins longtemps, il a son extension dans le temps subjectif et peut être présenté ou représenté. Mais ce qui est jugé n'est pas long ou court, n'a pas une durée plus ou mois étendue[2].

Le temps subjectif n'a aucun rapport avec l'horloge, le soleil, etc. Il donne à voir – à se (re)présenter – les choses absolues, comme en mathématiques, qui ne résident jamais dans le temps qui passe mais qui se constituent mentalement. Ici l'idée du continuum apparaît de nouveau. On dit souvent qu'il représente le temps pur n'ayant aucun rapport avec le temps empirique ; Husserl lui-même note que « chacune de ses modifications temporelles est une limite, qui ne peut subsister par soi, à l'intérieur d'un continuum »[3]. D'un côté, cette structure continuelle ressemble pour beaucoup à une flèche orientée dans une seule direction, couvrant une distance A → B qui correspond à deux moments, initial et final. Tout ce qui se situe dans les limites de cet intervalle lui appartient et peut être considéré comme une limite intérieure. On pourrait le dire autrement : toute distance ou durée est l'ensemble de ces limites qui « a un commencement dans l'impression originaire et se poursuit comme modification dans une direction »[4].

Fidèle à l'esprit de Göttingen, Husserl propose la définition suivante :

> des couples de points à distance égale dans ce *continuum* constituent des phases temporelles de l'objet, qui se trouvent objectivement à égale distance[5].

---

[1] Hua X, p. 96.
[2] Hua X, p. 97.
[3] Hua X, p. 99.
[4] *Ibid*.
[5] *Ibid*.

Il s'agit d'un continuum géométrique, arithmétique, où la distance entre deux points ou deux phases est toujours définie même si elle reste relative par principe. Une simple démonstration suffit :

> nous pouvons diviser tout intervalle à l'infini, et, à propos de chaque division, penser le point ultérieur de coupure comme produit médiatement par le point antérieur <...>[1].

Le continuum temporel est fait sur le même modèle, il ne présente que le flux des modifications. Au commencement de celui-ci est l'impression originaire (*Urimpression*), l'origine absolue de ces modifications susceptibles de se produire aussi longtemps que la conscience continue à vivre.

Pourtant, la distance phénoménologique dans le temps interne n'a pas de limites et toutes ses modifications s'opèrent d'une manière différente : au lieu d'une limite il y a une rétention que la conscience exerce sur son objet. La mémoration, par exemple, est une rétention du passé sans aucune distinction entre l'objet retenu et le temps rétentionnel qui, comme nous le savons, ne dure pas, c'est-à-dire ne laisse pas de traces du passé, mais reste dans un maintenant indéfini. Rigoureusement parlant, l'objet retenu – à la différence d'un point ou d'un moment – ne se trouve nulle part, il n'a pas de place dans l'« ensemble » des autres objets de rétention, il ne fait pas non plus partie d'une série, bref cet objet n'existe sous forme ni abstraite ni concrète. Ce que je retiens dans ma mémoire n'apparaît que comme une idéalité dans laquelle je *reconnais* l'objet remémoré ; cette idéalité du souvenir ne dépend pas de sa qualité ni de sa durée, elle est l'essence de tout souvenir qui laisse le sujet goûter à l'immortalité. En effet, chaque souvenir repousse la mort ; en nous souvenant de quelque chose nous oublions la présence du monde empirique – la source de la mort, de « la mort apprivoisée », selon l'expression de Philippe Ariès. On peut dire mieux : dans le souvenir nous oublions de mourir.

L'idéalité du je-me-souviens se donne à voir par ce que Husserl appelle « la perception interne« , la perception exclue du temps empirique et immanente à son objet. Ainsi apparaît l'unité phénoménologique du sujet et de l'objet de la perception :

> <...> la conscience interne de l'objet immanent dans son unité, conscience qui existe même si l'on n'y prête pas attention, à savoir en tant que constitutive du temporel[2].

---

[1] Hua X, p. 100.

[2] Hua X, p. 96.

Il faut bien comprendre : le sujet qui réside dans ce temps interne n'est pas empirique au sens où il ne mesure pas – ne perçoit pas – le temps du monde, la temporalité englobant toutes les choses mondaines : c'est un sujet immanent à sa propre conscience. Un sujet sans ontologie.

Il s'agit ici de la naissance d'une individualité phénoménologique bien différente des individualités empirique ou psychologique. Si le sujet psychologique perçoit sa vie psychique (ses pensées, émotions, attitudes intentionnelles...) comme le résultat de sa dépendance au monde extérieur, le sujet sans ontologie, en revanche, immanent au flux de sa conscience, ne voit aucune extériorité, il ne perçoit que son temps mental. Il est beaucoup plus individualisé que son équivalent empirique mais – prêtons-y attention – cette individualisation n'est guère un rétrécissement gnoséologique, une forme de solipsisme, à la manière de Schubert-Soldern : « toute connaissance a en moi son commencement et sa fin »[1] ou « il n'y a dans l'*ego* aucune trace présente »[2] qui veut dire que la conscience est un ensemble de contenus (*Zusammenhang des Inhalten*). Ce qui pour Husserl est tout bonnement inacceptable, Schubert-Soldern l'intègre à sa théorie : il dissout la conscience dans son objet ou quasi-objet et *vice versa* en soulignant que l'une et l'autre sont indissolubles. Dans ce cas l'*ego* ne serait qu'une abstraction, *abstractum* (Schuppe), un agrégat de moments perceptifs qui ne correspond à aucune unité ontologique. Selon cette théorie, même des énoncés tels que « je suis... », « *cogito*... » n'ont pas de sens car ils affirment quelque chose d'inexistant, d'illusoire. Notons au passage que le solipsisme de Schubert-Soldern s'est peut-être avéré la démarche anticartésienne la plus radicale dans l'histoire de la philosophie, ce qui lui a valu une sévère critique de la part de Husserl[3].

Dans la phénoménologie le sujet ne se dissout pas, bien au contraire : il s'étend jusqu'à éliminer tout ce qui n'est pas lui-même. L'individualité phénoménologique, avant d'établir tout contact avec les autres individus, se constitue uniquement par rapport à sa propre conscience, dont le commencement est toujours empirique. Le concept du sujet reste

---

[1] Schubert-Soldern, 1886.

[2] Schubert-Soldern, 1884, p. 84.

[3] Cf. chap. II de cet ouvrage. Raymond Kassis pense que, malgré sa critique du solipsisme, Husserl lui-même demeure, dans une certaine mesure, prisonnier de l'approche solipsiste parce que l'*ego* de ses *Ideen I* « ne peut pas non plus sortir au-delà de son immanence intentionnelle phénoménologique » ; cf. Kassis, 2001, p. 138. C'est une interprétation trompeuse du concept husserlien car l'« immanence phénoménologique » dont parle l'auteur est la seule sphère où le sujet transcendantal se réalise comme tel ; ensuite, l'immanence dans les *Ideen I* n'est ni subjective (solipsiste) ni objective, c'est un univers compact dans lequel la conscience devient pure, noétique. Cf. de même Vergés Ramírez, 1995.

donc important à plusieurs égards : tout d'abord, la conscience ne peut être orpheline, impersonnelle ; elle doit avoir une source, plutôt un appui. Nous avons vu que même en mathématiques, chez Cantor, le sujet, venant de l'esprit de la théorie des ensembles, dépasse les intuitions ordinaires pour accéder à une vision supérieure. Les nombres transfinis, apparaissant dans un temps mental spécifique, hors du calcul linéaire, exigeaient un sujet tel qu'il puisse se situer au-delà du nombre. Chez Husserl le sujet *ne possède pas de* conscience, il *devient* conscience tout en laissant de côté l'aspect ontologique de la subjectivité.

L'illustration la plus simple de ce devenir-sa-propre-conscience est sans doute l'imagination : l'espace mental clos et subjectif dans lequel le sujet reste « tout seul », avec ses souvenirs et phantasmes. Pour peu que j'imagine quelque chose et que cette imagination soit assez puissante, j'y réside, parfois de telle façon que je ne vois pas le monde réel. Je l'oublie. L'idée suivante le confirme :

> je vis dans un souvenir, et cela suscite le souvenir « que je me suis souvenu de ceci et cela, ou bien j'imagine que j'ai un souvenir »[1].

Les souvenirs sont structurés comme des nœuds, ils se déploient l'un après l'autre en constituant un univers subjectif, pour ne pas dire solitaire, une toile impénétrable à l'autrui. Jamais le souvenir ne se présentera à la conscience de l'autre si le sujet lui-même ne le désire pas, il restera sous sa forme de nœud, souvent surimposé à un nœud précédent, etc. composant la vie et le temps intérieurs, individuels. Il faut naturellement bien distinguer « le souvenir simple » (*schlichten Erinnerung*) et ces nœuds, « le souvenir de souvenir » (*Erinnerungs-Erinnerung*), apparaissant dans le processus de la remémoration-même. Le premier réactualise une de mes expériences antérieures que j'avais ou pouvais avoir au passé, c'est tout simplement un souvenir immédiat venant d'un objet ; le deuxième me renvoie aux sources de mon souvenir, souvent cachées et obscures. Proust, toujours lui, nous en donne une belle description :

> Je m'étais rendu compte que seule la perception grossière et erronée place tout dans l'objet, quand tout est dans l'esprit ; j'avais perdu ma grand'mère en réalité bien des mois après l'avoir perdu en fait, j'avais vu les personnes varier d'aspect selon l'idée que moi ou d'autres s'en faisaient, une seule être plusieurs selon les personnes qui la voyaient <...> J'avais vu l'amour placer dans une personne ce qui n'est que dans la personne qui aime[2].

---

[1] Hua X, p. 104.

[2] Proust, *Le temps retrouvé*, 1954, p. 278.

On peut remarquer un détail intéressant : Proust, comme s'il était un lecteur attentif de Husserl, fait une distinction claire entre la conscience et le monde ; la « réalité », dit-il, appartient à la première, le « fait » au second.

Certes, le fait empirique, fût-ce la mort de la grand'mère, une liaison amoureuse, etc. n'équivaut jamais au fait de la conscience. Dans certains cas, souvent tragiques, cette dernière peut refuser ou négliger le « fait » empirique comme s'il n'avait pas eu lieu. Par cette réfutation, la conscience crée sa propre réalité en créant un autre temps ayant la structure d'un nœud : celui des souvenirs, des rêves, des phantasmes... En vivant dans le souvenir, nous ne nous déplaçons pas dans le passé mais le déployons au présent :

> nous trouvons, il est vrai, en ceci l'élément modal du souvenir transformé en un phantasme correspondant, mais la matière du souvenir, l'apparence-souvenir, n'est pas elle-même modifiée davantage <...> Il n'y a pas de phantasme de second degré. Toute l'apparence-souvenir constituant la matière du souvenir est phantasme et n'éprouve pas non plus d'autre modification[1].

Il s'ensuit donc que toutes ces modifications – le déploiement des nœuds de la mémoire – se passent uniquement au second niveau, c'est-à-dire dans le souvenir de souvenir où tous les « faits » sont exclus ou refusés. Bref, le sujet se trouve dans *son* temps comme s'il le retrouvait après un long voyage à l'intérieur de lui-même.

Vers la fin de son roman, Proust raconte une matinée des Guermantes, lorsqu'il arrive à entendre le son d'un grelot qui tintait un moment en lui. Ce son se mélangeait avec une conversation et, pour le mieux entendre,

> c'est en moi-même que j'étais obligé de redescendre. C'est donc que ce tintement y était toujours, et aussi, entre lui et l'instant présent, tout ce passé indéfiniment déroulé que je ne savais pas que je portais[2].

Le passage qui suit montre que l'analyse phénoménologique peut être transformée même en une forme littéraire si l'auteur de cette littérature sait

---

[1] Hua X, p. 104.

[2] Proust, *Le temps retrouvé*, p. 440.

« redescendre » en lui-même pour voir ce qui se cache derrière les mots[1]. Le son remémoré, la capacité de l'évoquer à tout instant dans sa mémoire, crée une discontinuité phénoménologique ; il prouve que

> je n'eusse pas un instant cessé d'exister, de penser, d'avoir conscience de moi, puisque cet instant ancien tenait encore à moi, que je pouvais encore retourner jusqu'à lui, rien qu'en descendant plus profondément en moi[2].

Tout comme le sujet chez Husserl, le narrateur proustien représente un continuum composé des nœuds de la mémoire ; il les dénoue, se remémorant des événements, des moments, etc. disséminés dans sa conscience, ainsi que dans sa mémoire, conscience de soi dévoreuse du temps de la vie. Au bout du compte il ne vit pas pour se remémorer mais se remémore pour vivre :

> La date à laquelle j'entendais le bruit de la sonnette du jardin de Combray, si distant et pourtant intérieur, était un point de repère dans cette dimension énorme que je ne savais pas avoir. J'avais le vertige de voir au-dessous de moi et en moi pourtant, comme si j'avais des lieues de hauteur, tant d'années[3].

V.8. LA PERCEPTION DU SOUVENIR

Ce vertige est provoqué par deux choses : premièrement, « tout souvenir renvoie à un enchaînement infini de souvenirs, à une antériorité (*auf ein Früher*)... »[4] ; deuxièmement, le souvenir, par sa nature (*für sich*), possède des intentions dirigées vers l'avant et vers l'arrière. Il n'y pas d'autre possibilité pour le souvenir que de se diriger vers ces deux directions – deux horizons situés en fait dans le même temps. Il faut souligner ce point : peu importe que mon souvenir se meuve vers l'avant ou vers l'arrière, il reste néanmoins dans le temps de ma conscience ou

---

[1] Huertas-Jourda dans son article applique la lecture phénoménologique à Proust en trouvant la rétention et la protention dans son roman. Cf. Huertas-Jourda, 1975, p. 164 et passim.

[2] Proust, *Le temps retrouvé*, p. 441.

[3] *Ibid*.

[4] Hua X, p. 105.

bien, comme Husserl préfère le dire, dans le temps de la perception. On sait que dans la littérature mondiale le roman de Proust est sans doute la description la plus complète, minutieuse, de ce temps qui, à la fin da la narration, devient forme pure de la conscience-même[1]. Husserl, quant à lui, n'entreprend pas un tel voyage au bout de lui-même, il postule cette idée de façon cartésienne :

> la perception elle-même, l'acte « originaire », a non seulement son enchaînement d'ordre spatial, mais aussi ses enchaînements d'ordre temporel. Toute perception a sa cour (*Hof*) rétentionnelle et protentionnelle[2].

Certes, dans cet ordre temporel, les perceptions jouent un rôle central ; avec les intentions, ce sont elles qui organisent la structure objective de la temporalité. L'intention vise le futur, la perception sensorielle vise le présent, toutes les deux nous retiennent dans le temps que l'on peut caractériser justement comme le temps de la vie.

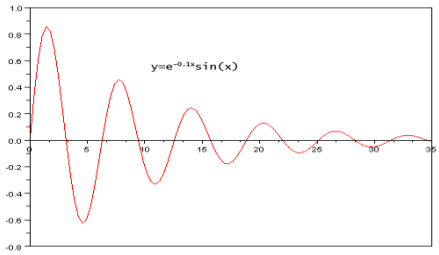
Alors quelle est la différence entre le temps de la vie et celui de la mémoire ? Réponse : il n'y pas de différence objective. Nous sommes incapables d'arracher un moment au flux des perceptions et de le « quantifier », de le distinguer des autres afin de dire avec certitude s'il s'agit d'un souvenir ou d'une simple perception. Pour illustrer cette double nature du temps (Husserl le fait à plusieurs reprises) il suffit d'imaginer les oscillations convergentes traversant une asymptote horizontale[3]. Si l'asymptote est ici une temporalité absolue, qui n'existe que dans une forme mathématique, abstraite, la courbure qui oscille représente aussi bien le temps de la perception que celui la mémoire ; le temps interne oscillerait entre celles-là, asymptote et coubure.

---

[1] L'interprétation de Mónica Jaramillo-Mahut, qui voit le temps chez Husserl comme circulaire, est inexacte. A l'échelle locale, c'est-à-dire subjective, il est vrai qu'avec chaque nouveau souvenir le temps phénoménologique « se répète », plus exactement : la perception du temps ressemble à la remémoration. Quant au sujet transcendantal, son temps se déploie dans une singularité infinie de nature mathématique. Cf. Jaramillo-Mahut, 1997. Proust s'arrête d'ailleurs à l'échelle locale, il ne s'intéresse qu'à la perception individuelle du temps qui, seulement à la fin du roman, devient absolu.

[2] Hua X, p. 105.

[3] En termes plus techniques : $y = e^{-0.1x\sin}(x)$.



(Fig. 4)

Reste à comprendre la nature phénoménologique de la sensation.

> Sentir, c'est là ce que nous tenons pour la conscience originaire du temps ; c'est dans le sentir que se constitue l'unité immanente, couleur ou son, l'unité immanente du souhait, plaisir, etc.[1]

La sensation est donc le champ des premières rencontres avec le monde. Dès sa naissance, aucun sujet empirique ne peut les éviter car les sensations lui donnent une idée de lui-même. Dès que je commence à sentir, je me construis en tant que sujet, je deviens *cogito* capable de synthétiser toutes ces donnés dans une unité présentative. Cette synthèse, qui mène à un autre niveau du soi et à une autre dimension temporelle, a un deuxième nom : l'imagination (*das Phantasieren*). En imaginant tel objet ou événement, nous transformons nos sensations en idéalités remplissant le réservoir de la mémoire. Ce qui se passait, avait lieu revient à l'esprit comme les nœuds du temps, eux-mêmes se trouvant hors de ce dernier. Par exemple, quand Proust décrit sa sensation du son du grelot qui reste ensuite dans sa conscience, qu'il peut sentir, entendre à tout moment, il ne décrit pas en fait le son physique – sa sensation originaire – mais une idéalité où le temps n'existe plus et qui permet de décrire le temps, de le sentir par la mémoire ou par l'imagination du lecteur. On peut même imaginer, entendre à notre tour le son du grelot car nous avons aussi entendu dans notre vie, à maintes reprises, le « même » son ou du moins un son très semblable, ce qui nous laisse sentir la sensation décrite.

De là viennent les trois modes essentiels de la conscience du temps :

[1] Hua X, p. 106.

α) la *sensation* qui nous donne de façon originaire une connaissance de l'objet. Celle-ci se divise à son tour en rétention et protention ;

β) le *souvenir* que Husserl appelle aussi « la représentation thétique » (*setzende Vergegenwärtigung*), dont la fonction consiste à retenir l'objet au présent ;

γ) la *représentation imaginaire*, abordée plus haut.

Il faut souligner tout de suite que ces modes de la perception temporelle peuvent se compléter l'un l'autre, ce qui arrive le plus souvent. Chacun de nous a fait l'expérience d'un tel mélange, où une connaissance primaire de l'objet ne reste que quelques instants puis se transforme en souvenir que l'on garde et auquel on revient plus tard. Cependant, il serait faux de considérer ces trois modes comme une hiérarchie ou une machine sensorielle car chez Husserl il ne s'agit que de la création d'une unité phénoménologique permettant de voir et de percevoir le temps. *Voir le temps* signifie avant tout prendre connaissance de son caractère continuel mais non dans le sens quotidien, calendaire (quand l'année 2014 succède à l'année 2013, une élection présidentielle en suit une autre, etc.) marquant des événements historiques plus ou moins notables. Le continu du temps interne est une autre chose, il est composé – pour utiliser ce verbe faute de mieux – non pas d'événements, de moments différents, fussent-ils répétitifs, mais du *même* moment, du *même contenu*. Ce « même » appartient non à l'événement mais à la sensation. La perception phénoménologique du temps dans toutes ses manifestations fixe non pas les événements, *les* moments mais *un* moment qui dure, le phénomène qui se déploie – s'accomplit – dans cette perception-même. S'accomplir, c'est-à-dire suivre le phénomène, phénoménologiser la sensation originaire est le travail nécessaire pour voir le temps interne composé des modifications du même moment et grâce auxquelles nous prenons connaissance d'une unité.

Ecoutons l'explication husserlienne :

> <...> le son qui dure (sans cesse semblable ou changeant), puis, dans une autre direction du regard, la durée en qui le son est un, en qui il change ou ne change pas. Et le son se prolonge, sa durée « devient plus grande », et il « cesse », il est passé, toute sa durée est écoulée et tombe de plus en plus dans le passé. Ainsi lui, le son, se donne ici par exemple comme le son *continûment inchangé dans sa durée* ; mais ce son inchangé – quant au

> contenu – subit dans sa durée une transformation qui ne concerne pas le contenu mais toute la façon de se donner du « contenu dans sa durée[1].

Si donc la perception phénoménologique est continuelle, fixée sur le même objet, fût-ce le son, le cendrier ou un événement, c'est de toute façon elle qui crée leur sens. Celui-ci apparaît dans cette durée (*Dauer*) et ne la quitte pas jusqu'au moment – le moment propre de ce sens – où la perception phénoménologique cesse de percevoir son objet ; « percevoir », c'est-à-dire voir en tant que continu.

Quel est alors le rôle du souvenir ? Un exercice facile permettra de le comprendre. Nous sommes dans une salle du Louvre : fixons notre regard sur un tableau, par exemple la fameuse *Joconde* de Léonard de Vinci. Nous voyons le portrait d'une jeune femme (Lisa Gherardini, épouse de Francesco del Giocondo) sur fond d'un paysage montagneux aux horizons lointains et brumeux. La femme porte une robe sombre en soie et sur la tête un voile noir transparent. Elle est assise sur un fauteuil dont on aperçoit le dossier à droite du tableau. Ses mains sont croisées, posées sur le bras gauche du fauteuil. Nous voyons un parapet juste derrière elle au premier tiers du tableau, ainsi que l'amorce de la base renflée d'une colonne sur la gauche, suggérant l'impression que Mona Lisa se trouve dans une loge. On voit à l'arrière plan un paysage montagneux dans lequel se détachent un chemin sinueux et une rivière qu'enjambe un pont de pierre. Nous remarquons aussi une cassure de la ligne d'horizon. Fixons maintenant notre regard sur son visage. Il est pale, ce qui correspond au goût esthétique de l'époque, calme et symétrique. Selon les dernières analyses, effectuées par un système de balayage laser en couleurs et trois dimensions, Mona Lisa est couverte d'un voile transparent, extrêmement fin, porté d'habitude par les femmes enceintes. Là est peut-être la raison de son sourire mystérieux, que l'ἐποχή parvient à saisir et à visualiser en même temps. Nous ne pouvons pas dire avec certitude si ce sourire est en train de s'étendre ou bien d'apparaître ; c'est une ἐποχή visualisée.

Quittons maintenant la salle où se trouve *La Joconde*. Grâce à la perception originaire le tableau demeure dans notre mémoire mais n'est pas encore devenu un phénomène de la conscience, cela exige un certain temps – phénoménologique. En nous remémorant Mona Lisa plus tard, nous créons sa représentation thétique qui donne le temps au phénomène de notre souvenir. Il est intéressant de rappeler ici que Léonard de Vinci considérât l'art comme la forme suprême de l'esprit, plus que la science et la philosophie ; la peinture est *una cosa*

[1] Hua X, p. 108. (Nous soulignons)

mentale, elle a un caractère divin, elle permet à l'œil humain de devenir un instrument de la connaissance supérieure. Pourtant dans notre souvenir de l'image, l'œil humain se transfigure en œil noétique qui voit non pas l'objet peint – Mona Lisa sur la toile – mais un phénomène créant du temps. A la différence du monde, dans l'espace noétique de la mémoire c'est le mouvement phénoménal, la durée dans laquelle notre conscience se donne rendez-vous à elle-même qui crée le temps. On peut appeler ce dernier « le temps de la Joconde » au sens où son image phénoménologiquement restituée, qu'elle soit vraie ou non, est *le* temps de la perception du souvenir.

Il y a peu de commun – Husserl nous le rappelle – entre ce temps et le temps objectif

> dans lequel dure un objet transcendant. La durée de la perception ne coïncide alors pas avec la durée de l'objet perçu : nous disons qu'il a déjà existé *avant* la perception et qu'il existera encore ultérieurement *après* l'écoulement de celle-ci[1].

Ces catégories, *avant* et *après*, perdent leur valeur dès qu'on se trouve dans la sphère noétique, fluctuante où l'on peut se mouvoir en toute direction temporelle. L'appréhension du temps change radicalement, sa structure linéaire, qui domine notre vision du monde externe, se mue en un flux.

Arrêtons-nous sur ce point : il s'agit du moment décisif où le sujet empirique peut devenir un phénoménologue. La fin du temps linéaire suscite un problème clairement posé :

> la conscience en qui tout ceci se résout, je ne peux pas la percevoir elle-même à son tour car ce nouveau perçu serait à son tour un objet temporel, qui renverrait à une conscience constituante de même type, et ainsi *in infinitum*. Se pose donc la question *d'où je tire ma connaissance du flux constituant* [2].

Nous connaissons la réponse : il faut oublier le monde alentour et se tourner vers la conscience-même, vers ses actes qui ne cessent de se produire dans l'être humain et dont il n'est pas conscient dans sa vie quotidienne. Mais dans ce passage, initiant le lecteur à la pratique phénoménologique, Husserl attire justement l'attention sur le souvenir, le moyen le plus direct et probablement le plus simple d'être initié à sa philosophie car c'est avant tout par le souvenir que tout être humain construit sa vie mentale. On peut même aller jusqu'à dire que la mémoire est un phénoménologue privé, résidant en chacun de nous, auquel on s'adresse le

[1] Hua X, p. 110. (Nous soulignons)

[2] Hua X, p. 111. (Nous soulignons)

plus souvent dans la vie et qui ne commence à occuper nos pensées que dans les moments de faiblesse.

Les *Leçons* mettent l'accent là-dessus : le souvenir donne la possibilité de percevoir le temps subjectif qui se constitue dans la conscience non-objective, absolue qui n'est pas dépendante des positions du monde. Cette conscience se manifeste dans plusieurs types du temps subjectif – chacun correspondant à une certaine activité mentale :

> l'objet de perception apparaît dans le *temps subjectif*, celui du souvenir dans un temps subjectif remémoré, celui de l'imagination dans un temps subjectif imaginé, celui de l'attente dans un temps subjectif attendu[1].

Certes, il ne s'agit pas des différents *temps* mais seulement des différents *types* de temps qui couvrent tel ou tel état de la conscience. Néanmoins, comment appréhender ou mieux s'approprier le flux constituant de la conscience que

> je peux identifier d'une manière propre comme ce même flux <...> [si] cette identité n'est pas l'unité d'un être constant et ne pourra jamais le devenir ? N'appartient à l'essence de la permanence (*Beharrlichkeit*) que ce qui persiste, soit sans changer, soit en changeant[2].

A souligner : le flux n'est pas et ne peut en aucun cas devenir un objet ; par sa nature, il se distingue radicalement de l'objectivité qu'on perçoit dans le monde où règne le temps linéaire. Il exige une approche autre que celles des oppositions triviales entre sujet et objet, entre moi et non-moi, dans lesquelles le Je pensant est toujours identifié par rapport à quelque chose d'extérieur. Son intentionnalité se résout dans les choses qu'il perçoit au premier degré, à travers ses cinq sens, mais non pas dans les constantes noématiques, dans les idéalités qu'il construit lui-même.

Penser par le flux implique non pas des oppositions mais des expositions au sens où le sujet expose – pour ne pas dire *expense* – ses propres actes mentaux, ses regards, ses positions dans le temps subjectif pour qu'apparaisse comme résultat de cette pensée une subjectivité pure, transcendantale donc immortelle. Même si ce flux se répète, par exemple, lorsqu'on se souvient de quelque chose, il n'est jamais pareil, c'est-à-dire à chaque instant identique à soi-même ; en effet, ses répétitions, ses *expensés*, si l'on peut dire, changent le milieu mental de psychologique en noétique. Ce changement est aussi un changement du sens : le sujet ne pense plus l'objet, qui existe et est doté d'une signification, par exemple le son. Il pense sa

[1] Hua X, p. 112.
[2] Hua X, p. 114.

durée, « une continuité de phases ». Remémoré, le sourire de la Joconde ou bien le son dure en constituant une permanence manifestée par la conscience continue « dont chaque point est un continu d'un seul tenant »[1]. Une fois de plus, Husserl évoque une analogie mathématique :

> Si nous fixons un point quelconque de cette suite, une conscience de passé semble devoir lui appartenir, qui se rapporte à la série des passés, etc.[2]

Le passé devient rétentionnel et le moment du continu, d'une suite qui ne disparaît pas dans une histoire ou dans le Passé (avec une majuscule), est considéré comme venant toujours de ce Passé. Mais, à la différence du monde empirique, le moment du continu crée ce maintenant-souvenir retenant tous ces points, tous ces moments.

Même lorsqu'il ne s'agit pas de perceptions originaires (heureuses, douloureuses, vivantes, troublantes...), leurs modifications noétiques représentent un matériau mental en expansion perpétuelle. Cette expansion caractérise le temps interne lui-même, qui ne s'écoule pas mais se déploie de telle façon que tous les points de rétention, tous les maintenant se superposent les uns aux autres. Ce n'est pas un hasard si dans la phrase suivante, qui résume ses réflexions sur le temps interne, Husserl offre une image spécifique correspondant mieux à son idée :

> la production continue de la conscience interne a la forme d'une variété d'orthoïde unidimensionnelle (*orthoiden Mannigfaltigkeit eindimensionalen*), tous les moments originaires à l'intérieur d'une même couche éprouvent la même modification (ils produisent les mêmes instants de passé)[3].

L'orthoïde, roche métamorphique de sédiments cristallisés en prismes droits, donne l'image d'une intériorité exposée qui ne fait que croître en restant toujours la même. Mais cela est plus qu'une image, c'est un mode de voir la subjectivité :

> le champ constituant originaire de la conscience du temps est une extension continue, qui consiste en un moment originaire et une série déterminée de modifications réitérées[4].

---

[1] Hua X, p. 115.

[2] *Ibid*.

[3] Hua X, p. 115.
Le minéral « orthoïde », une variété d'orthite, provient du grec ὀρθός (droit, régulier) et désigne un silicate cristallisé selon deux plans orthogonaux.

[4] Hua X, p. 116.

La perception du temps est clarifiée, elle s'appuie sur le souvenir, sur la capacité biologique de la mémoire à retenir le perçu. En outre, elle donne à la conscience du temps sa structuration. Le souvenir consiste en rétention qui commence à travailler dès qu'elle touche sa matière première, à savoir une impression originaire : une couleur, un son, un sourire, etc. Dans un langage formel, Husserl récapitule ainsi ses résultats :

> Si $P_{(s)}$ est la perception d'un son senti, qu'elle saisit comme son qui dure, $P_{(s)}$ se mue en une continuité de rétentions $R_{p(s)}$. Mais $P_{(s)}$ est aussi donnée dans la conscience interne comme vécu. Quand $P_{(s)}$ se mue en $R_{p(s)}$, alors dans la conscience interne se mue nécessairement précisément la conscience interne de $R_{p(s)}$. Ici coïncident en réalité *être et être-objet-de-la-conscience-interne*[1].

Voilà une remarque importante qui, une fois comprise, nous donne accès aux *Ideen I*. On ne pense plus à la distinction ontologique entre l'être et le phantasme, le réel et l'imaginé car le mécanisme rétentionnel la supprime en nous libérant de l'attachement au monde comme s'il était la seule source du sens possible. En termes proustiens, nous descendons dans notre flux temporel sans nous préoccuper de la question de son contenu. Les rétentions, qui vrillent en infinités superposées l'une à l'autre, sont réelles sans aucun rapport avec l'ontologie. Leur réalité consiste en ce qu'elles fournissent à la conscience le temps où celle-ci s'objective elle-même. Bref, la conscience devient ce qu'elle a elle-même conçu.

V.9. BEWUßTSEIN IST *BEWUßTSEIN*

La phrase d'où est tiré le titre de ce paragraphe n'est pas facile à rendre en français. Elle porte néanmoins une idée-clé. Voici la citation intégrale : « Bewußtsein ist notwending *Bewußtsein* in jeder seiner Phasen »[2]. C'est l'un des rares cas où Husserl se permet de jouer avec le sens littéral du concept qui correspond au *conscientia* en latin et au συνείδησις en grec[3] ; *Bewußtsein* doit sans doute sa forme actuelle au *bewustzijn* néerlandais (la conscience).

---

[1] Hua X, p. 117. (Nous soulignons)

[2] Hua X, p. 119.

[3] En grec il existe de même les mots συναίσθησις – « co-perception, perception concomittante », *Mitwahrnehmung* (en allemand) et φρόνησις – « compréhension » venant du verbe φρονεῖν – « penser, penser à, être conscient de » ; par exemple, ἐφημέρια φρονέω – « penser aux choses passées » (comme chez Proust). Notons au passage qu'au § 55 des *Méditations cartésiennes* (1929), Husserl utilise la notion de *Mitwahrnehmung* dans sa fonction particulière de la présentification (*Vergegenwärtigung*). Cf. Hua I, p. 150.

On sait que Christian Wolff a traduit la *conscientia* par l'expression *das bewust Sein* [1] (l'être conscient), cependant le sens que Husserl recherche ici est plutôt le contraire. « Bewußtsein ist notwending *Bewußtsein* » signifie que la conscience est nécessairement intentionnelle mais, comme nous l'avons vu, son intentionnalité ne s'appuie sur aucune ontologie ni sur l'*être*, y compris sur moi-même. C'est pourquoi le deuxième *Bewußtsein*, souligné dans le texte, n'est pas l'*être conscient*,[2] comme chez Wolff, mais justement une συνείδησις,[3] ce qui prend connaissance de quelque chose et ainsi le manifeste, le met au présent et qui peut ne pas le posséder. Sur le plan sémantique et surtout philosophique ce *Bewußtsein* se rapproche du concept *Mitwahrnehmung* expliqué dans les *Méditations cartésiennes* comme une forme de présentification qui présente non pas le contenu de la perception mais la perception elle-même.

On s'est plongé dans le détail des analyses pour mieux comprendre la démarche. La conscience qui nous préoccupe ne retient que ses propres actes, son passé et – le plus important – ses propres rétentions. Ce sera une conscience qui vrille en elle-même jusqu'au moment, plutôt jusqu'au point où elle se saisit elle-même en totalité, son essence, sa transcendance dans l'immanence. Husserl l'appelle « la conscience absolue », c'est-à-dire idéale, mathématiquement irréprochable. Cette conscience commence par une auto-rétention composée de phases du temps interne :

> de même que la phase rétentionnelle a conscience de la précédente, sans en faire un objet, de même aussi la donnée originaire est déjà consciente – et sous la forme spécifique du « maintenant » – sans être objective <...> [la conscience] n'est nullement inférée par un raisonnement mais au contraire susceptible d'être intuitionnée dans la réflexion portant sur les vécus constitués, en tant que phase constituante, exactement comme les rétentions[4].

Cette auto-rétention n'est pas un but mais un moyen, elle résume une certaine expérience empirique mais sa vraie fonction consiste à mettre en branle l'analyse phénoménologique de la subjectivité dans sa dimension purement gnoséologique. C'est pourquoi

---

[1] A comparer : *bewēten* – « envisager, être conscient de qqch. »

[2] Le traducteur français le rend « être-conscient » ; cf. *Leçons*, p. 160.

[3] On trouve dans la Bible συναίσθησις au sens de la conscience, ce qui caractérise le sujet pensant. Par exemple : δὲ πεφανερώμεθα, ἐλπίζω δὲ καὶ ἐν ταῖς συνειδήσεσιν ὑμῶν πεφανερῶσθαι ([Dieu] nous connaît, et j'espère que dans vos consciences vous nous connaissez aussi) ; cf. *2 Corinthiens* 5: 11. Dans ce passage, l'auteur en appelle à ceux qui comprennent le message divin, dont les consciences se sont manifestées (πεφανερῶσθαι).

[4] Hua X, p. 119.

> <...> on a la possibilité de regarder dans la réflexion le vécu constitué *et* les phases constituantes, et même de prendre connaissance des différences qui existent entre le flux originaire, tel qu'il était conscient dans la conscience originaire, et ses modifications rétentionnelles[1].

Ces dernières ont du reste un autre nom : « la continuité des images » qui reflète « la situation temporelle pré-empirique » (*präempirisch-zeitliche Kontinuität*) dans laquelle l'image ou les images se constituent comme un flux, comme une multiplicité idéelle. Ce flux d'images, de « changements des contenus sensibles »[2], apparaît dans la conscience objectivante (*objektivierenden Bewußtsein*) – bien entendu au sens husserlien du terme : la conscience qui préexiste au monde. La préexistence ne signifie pas ici que la *Bewußtsein* vient *avant* le monde ou que le monde se trouve dans un futur par rapport à cette dernière mais que la conscience l'oublie pour le recréer phénoménologiquement, comme une idéalité. Et c'est cette recréation que Husserl appelle l'« objectivation ». De plus, dans la temporalité pré-empirique, la chose n'existe pas comme matérielle, corporelle, etc., mais elle existe, si l'on ose dire, au sens cinématographique : étant donnée en tant que série d'images se suivant l'une l'autre. Dans ce film, le spectateur et le réalisateur sont la même conscience qui simultanément tourne et voit ce qu'elle tourne.

Il s'agit de l'objectivation intentionnelle qui

> traverse les contenus-images (*Bildinhalte*) pendant que chaque instant présent, qui appartient respectivement à chaque image, subit la même objectivation en point-de-temps (*Zeitpunkt*), qu'il subirait même si une chose n'était pas objectivée[3].

Voilà une idée importante : la temporalité constituante par les images, réelles ou non, est indépendante de celles-ci ; « tout ce qui est vu peut ne pas l'être, tout en restant visible »[4]. Ainsi se constitue une temporalité pure qui préexiste au temps, dans laquelle la conscience ni ne réside, ni ne se trouve, ni n'*y est*, mais par laquelle elle voit et se fait visible. Cette visibilité est son essence, elle doit être reconnue comme la chose vitale sans laquelle la vérité ne resterait qu'illusion.

---

[1] *Ibid*.
[2] Hua X, p. 122.

[3] *Ibid*.
[4] Hua X, p. 123.

CHAPITRE VI. LA SOLITUDE DU PHENOMENOLOGUE : *l'école immanentiste et la phénoménologie transcendantale*

VI.1. DEBATS AVEC LES IMMANENTISTES

Malgré nombre d'études sur l'école immanentiste[1], il reste à préciser la position de Husserl envers cette-dernière. Gardant bien souvent le silence devant les critiques qu'elle lui adresse, lui reprochant une sympathie pour le psychologisme, Husserl y répond implicitement. Ces débats entre deux théories de la conscience, diaprés de nuances conceptuelles, manifestent la tentative de tarir la métaphysique comme source du savoir et de revenir au *savoir* même, au savoir total (*Allwissenheit*) ; non seulement à l'esprit libre du connaisseur, mais aussi à la certitude hypercartésienne qui protègerait la connaissance de toutes les formes de corruption éventuelle venant de ce qu'on appelle le réel (l'existence, les objets, le monde…) et menaçant *eo ipso* la pensée. Cette période où Husserl travaille sur sa théorie de la logique, où se cristallise la phénoménologie et où, selon ses propres termes, il attaque « l'idée de la théorie de la science (*Wissenschaftslehre*) », ce temps de lutte pour la clarté méthodologique est aussi marqué par des émotions profondes et des méditations dramatiques. Voici deux extraits de notes personnelles datant de la fin septembre 1906 :

> Avant tout j'ai besoin de l'aide céleste. De bonnes conditions de travail, une concentration intérieure et ne faire qu'un avec les problèmes qui se posent à moi. Sans cesse lire, améliorer et réécrire les anciens manuscrits. Me sentir prêt et être prêt pour le grand but <…> Digne, hardi et déterminé, je dois suivre mon chemin comme le chevalier de Dürer malgré la mort et le diable...[2] Je dois vivre dans le travail, dans le combat, dans la lutte douloureuse et grave pour la couronne de la vérité[3].

[1] Parmi ces travaux importants : Herrmann, 1895 ; Schapira, 1904 ; Kljukowsky, 1912 ; Pelazza, 1914 ; Renato, 1938 ; Schneider, 1939.

[2] Il s'agit de sa gravure *Le Chevalier, la Mort et le Diable* (1513).

[3] Hua XXIV, p. 447.

Le lecteur goutera d'autant plus cette profession de foi qu'elles sont rares chez Husserl ; elle nous permet d'entrer dans l'atmosphère de la certitude d'esprit, de la création intense et de la solitude philosophique dans laquelle Husserl annonce les sujets les plus tourmentants qui vont dominer sa vie toutes les années suivantes.

On comprendra mieux le *Zeitgeist* et cet appel à l'aide céleste après avoir lu la lettre de Max Weber à Rickert datée du 18 mai 1907, relatant le processus de sélection du titulaire de la chaire de psychologie à l'université de Freiburg. Weber mentionne les trois candidats Simmel, Münsterberg et Husserl :

> <…> la faculté est le théâtre d'une lutte sans merci ; antisémitisme, inimitiés personnelles… Simmel est chaudement recommandé. Si troisième il fallait, ce ne pouvait être que Husserl ou Münsterberg. Husserl est juif. Windelband sera contre ce « troisième »-ci[1].

Durant le mois de mai 1907, Husserl est concentré sur son *Erkenntnistheorie* et prépare la publication de ses manuscrits du dernier semestre. Il passe tout son temps à lire : Alexis Meinong, Ernst Mach, Theodor Lipps pour ne citer qu'eux. Les questions essentielles qui le taraudent sont les suivantes : *Was ist Erkenntnis?, Was ist Ideation?* ; l'idéation étant considérée comme acte d'essence. Il faut, par conséquent, élaborer une ontologie des objets idéaux, ontologie spécifique à une épistémologie propre. L'acte d'idéation est aussi un acte qui généralise les choses, les abstrait et les essentialise – les rend à elles-mêmes[2]. Encore une note subtile de la même période : « Il existe dans une idéation une nouvelle donation »[3]. Nous nous convaincrons plus loin que l'exigence d'une telle ontologie spécifique ne peut être qu'illusoire, mais en 1907 Husserl n'a pas encore rompu avec les chimères aristotéliciennes. Il s'attache à les vérifier :

> chaque science particulière est une ontologie particulière, la logique pure est une ontologie générale *sur* la corrélation entre la logique et l'ontologie générale, la grammaire pure et l'étude des formes des objets catégoriaux[4].

A cela correspond un passage de l'*Einleitung* :

---

[1] Weber, 1990, pp. 309-310.
Voir aussi Jalbert, 1988.

[2] Cf. Rollinger, 1993.

[3] Hua XLI, p. 31.

[4] Schuhmann, *Husserl-Chronik*, p. 109.

> l'ontologie apriorique du réel est, pourrions-nous dire encore une fois, la métaphysique formelle, bien qu'il vaille mieux éviter cette expression[1].

Dans l'autocommentaire qui suit cette phrase, Husserl précise : en termes classiques, toute chose est imposture et la nature même, ne se manifestant strictement qu'à travers ces dernières, est condamnée à demeurer celée. Par conséquent, il ne peut parler de science (ou d'ontologie) de la nature comme telle, du « soi » des choses (nous verrons comment Husserl critique ce préjugé immanentiste). Le mot « métaphysique » ne l'effraie pas, bien plus effrayant pour lui est son rôle ; elle fonctionne comme un miroir et non pas comme un œil. Elle nous donne à voir des apparences et non la nature en soi, l'essence des choses. Au lieu de faire connaître le sens ultime du réel, « d'explorer l'absolu », la métaphysique se borne dans ses définitions à interpréter la surface empirique de ce monde. Ni ombres ni reflets, les choses en soi n'en sont pas davantage des impostures. Ce qui est en soi ne réside pas dans les singularités mais appartient aux généralités, ce que ne voit nullement l'ontologie empirique qui prétend traiter des objets concrets. Pour cette dernière Husserl invente un autre titre, « la métaphysique apostériorique » : elle est subordonnée aux sciences exactes sans proclamer ses vérités comme absolues. Quant à sa contrepartie, la science d'*a priori*, ses tâches sont bien claires – c'est

> <…> une science de l'étant réel en tant que tel dans la généralité la plus générale, et *cette métaphysique apriorique serait le fondement nécessaire de la métaphysique empiriquement fondée* qui ne prétend pas seulement savoir ce qu'il y a dans l'idée de réalité effective en général…[2]

Toujours dans les pages des *Beilagen*, Husserl laisse de côté ses interrogations inquiètes pour analyser son parcours : il est des « phénoménologies » qui demandent à être précisées, comme celles de l'attention, de l'espace et des significations. L'autocommentaire sur les erreurs de 1894 – qui restera dans les *Recherches logiques* – conclut qu'elles auraient pu avoir plus de valeur si leur origine était à chercher dans une tentative de systématisation. La phénoménologie se base sur l'intuition et sur la représentation symbolique, puis étudie la

---

[1] Hua XXIV, p. 102.

[Die apriorische Ontologie des Realen ist, könnten wir nun wieder sagen, formale Metaphysik, obschon der Ausdruck besser vermieden wird]

[2] Hua XXIV, p. 101.

[Es muß also eine Wissenschaft vom Realseienden als solchem in allgemeinster Allgemeinheit geben, und *diese apriorisehe Metaphysik wäre das notwendige Fundament für empirisch fundierte Metaphysik*, die nicht nur wissen will, was in der Idee Wirklichkeit überhaupt liegt...]

grammaire et la logique pures avant d'en arriver à la théorie du jugement. Son plan de travail se résume ainsi : élaborer la phénoménologie de l'attention sur lesquelles il a accumulé d'importantes recherches mais qui nécessitent d'être encore approfondies. Il est alors inspiré par Kant. La phénoménologie est une critique de tous les fondements du savoir, *ein Werk zur Einleitung in die Kritik der Vernunft* ; non seulement de « la raison » mais du raisonnement, « in Sonderheit der theoretischen »[1]. La seule tâche qui l'occupe, la seule théorie à construire est celle de la conscience telle qu'elle se distingue par ses capacités de vision, d'appréhension et d'*épochéïsation* de l'essence. Barthélémy souligne à juste titre :

> la connaissance proprement dite est *savoir du sens* et en cela savoir *unifié* et *réflexif* : la science de la connaissance doit *dans cette mesure* reconstruire elle-même les sciences, dont elle connaît l'*essence* en général, et qui ne sont pas, elles, autofondées[2].

Reprécisons : il s'agit ici d'une science de la conscience épochéïque, qui n'est pas donnée ni n'existe nulle part, conscience obtenue au prix d'une vision tant générale que pointilleuse.

Nous connaissons la date précise de la rencontre intellectuelle de Husserl avec les immanentistes, le 20 juillet 1904 : « Ici pour la première fois j'apprends à connaître le *Zeitschrift für immanente Philosophie* »[3]. En eux – en y ajoutant Richard von Schubert-Soldern et Johannes Rehmke –, Husserl trouve tout à la fois ses adversaires et les partisans d'une épistémologie qui ne lui est pas entièrement étrangère. Trois décennies plus tard, dans la *Krisis*, il écrira avec admiration ou peu s'en faut :

> <…> en Allemagne fleurissent (*erwachsen*) des tentatives très sérieusement conduites en vue d'une philosophie transcendantale à laquelle l'empirisme anglais donne le ton (Schuppe, Avenarius), tentatives qui, malgré leur prétendu radicalisme, ne peuvent atteindre le radicalisme authentique, le seul dont il faille attendre quelque chose[4].

---

[1] Hua XXIV, p. 446.

[2] Barthélémy, 2004, p. 190.

[3] Schuhmann, *Husserl-Chronik*, p. 82.

Wilhelm Schuppe (1836-1913) est une figure clé de cette école. Il a étudié la philosophie aux universités de Bonn et de Berlin et soutenu sa thèse de doctorat en 1860. Il a enseigné dans les lycées de Silésie, puis fut professeur de philosophie à l'université de Greifswald de 1873 à 1910.

[4] Hua VI, p. 198.

Husserl finit donc par rattacher les immanentistes au courant transcendantal, le seul selon lui capable de répondre aux exigences scientifiques et par lequel il entend « une philosophie qui travaille de fond en comble dans le pas-à-pas de l'évidence »[1]. Regardons maintenant pourquoi.

Comme la phénoménologie, l'épistémologie immanentiste vise à proposer une description de la conscience qui lui soit profondément adéquate, c'est-à-dire qui pourrait conceptualiser sa véritable nature. Non seulement, aux yeux de Schuppe, cette description doit être exacte, mais elle doit aussi s'amalgamer à la conscience même pour ne pas se produire comme objet indépendant. Celui-ci – tout objet visé par la conscience (noème en langage husserlien) – est identique au contenu de l'acte. Autrement dit, l'objet qui tombe dans l'horizon de la conscience perd sa *propre* ontologie ou – mieux encore – il n'acquiert son être qu'en tant que contenu de l'acte mental, immanent à notre pensée dont

> la notion et l'essence tient à ce que la pensée possède son contenu ou son objet <…>
> et que ce contenu est l'être réel[2].

L'acte mental crée l'être en le convertissant en contenu, « il y a une réflexion (*Denken*) et son contenu ou son objet, la pensée (*das Gedachte*) »[3]. Il n'existe donc pas non plus de conscience vide, elle est toujours intentionnelle – immanentiste – c'est-à-dire avec un objet pour contenu (*Inhalt*). De plus, la conscience n'est jamais sans forme ; son contenu, qu'il soit abstrait ou idéal, est *sa* seule réalité – *la* seule réalité – dont nous pouvons parler. Même si, à titre d'hypothèse, nous distinguons la réflexion et la forme, nous verrons que la pensée, « voire la chose pensée » (*das gedachte Sein*) n'est rien qu'une forme de la réflexion. Conclusion : tout ce que nous pensons, ce que nous pouvons penser, n'est autre que l'ensemble des objets expérimentés et trans*formés* en flux subjectif de la perception. C'est pourquoi la vraie science de la pensée (*Wissenschaft vom Denken*) – de la réflexion – a pour but l'analyse du contenu, du monde qui pénètre dans notre conscience par des images.

Le contenu et ses formes sont inséparablement liés. On ne peut avoir l'un sans les autres ; le contenu ne se donne à la pensée que par ses différentes formes – images – qui peuvent être plus ou mois abstraites. Le pur contenu n'existe pas, la pure forme non plus. Schuppe précise :

---

[1] Hua VI, p. 195.

[2] Schuppe, 1894, p. 7.

[3] Schuppe, 1878, p. 19.

> en réalité la moindre pensée, dirigée vers un objet, a une apparence sans laquelle elle n'est pas pensable <…> en effet, ce pensable, c'est-à-dire l'être pensé doit se penser dans une forme qui lui est propre[1].

Dans l'acte mental, ils constituent à l'évidence un tout indissociable. Selon Schuppe, il est inutile de parler de « pensée-seulement » ou de « forme-seulement » ; la notion du penser implique toujours une chose pensée. Il s'ensuit que la conscience se fonde elle-même dans les objets visés et prouve leur existence indépendante, évitant par là-même le piège solipsiste. Voici comment s'entend le motif hégélien: la pensée se réalise – s'objectivise – dans l'être, le sujet pensant reste inévitablement ontologique ; c'est pourquoi dans quelque abstraction qu'il s'engage, il ne s'abstrait jamais de la matière (*Stoff*) présente dans l'expérience mentale.

L'expérience (*Erfahrung*) est un des concepts de base de Schuppe ; elle devient aussi centrale chez Mach mais tombe sous le coup de la critique de Husserl.

> Dans la notion de pensée, l'expérience se manifeste en ce qu'elle donne une réalité à la pensée, s'avérant par là-même un composant absolu indispensable du concept de pensée et, si l'on veut, de l'être pensé ; pour une science de la logique, négliger des contenus pensables est tout à fait impossible[2].

Pour autant, l'unité des choses et de la pensée n'implique pas leur identité ; Schuppe, comme d'autres représentants de son école, les distingue clairement. Bien que la conscience ait pour fonction la représentation du contenu, voire des objets extérieurs, le résultat n'est pas obtenu de manière automatique. Les choses existent, résident dans leur être. La pensée, qui nous donne d'abord l'idée de cette existence indépendante, « s'approprie » cet être, c'est-à-dire le convertit en images du savoir, en représentations. Schubert-Soldern résume cela dans l'axiome suivant : « il n'y a pas d'existant (*Seiendes*) dont on ne serait pas conscient et tout ce dont on est conscient est existant »[3] ; plus loin il s'explique :

> la conscience est un moment auto-suffisant (*selbständiges*), surtout l'étant donné des contenus qui se décèle dans les choses *in abstracto* privées de leurs particularités… [4]

---

[1] *Ibid*.

Cette conception trouve un écho chez Rickert qui la redéfinit dans sa théorie de l'objet : tout objet existant consiste en une forme et un contenu. Connaître un objet signifie comprendre son contenu concret manifesté sous sa forme ; cf. Rickert, 1921, p. 120 et passim. Ces deux éléments configurent le sens actuel (de la perception), lui-même différent du sens constituant (transcendantal) qui résulte de la rectification du dualisme kantien et conditionne *logiquement tout existant et tout être* ; cf. Rickert, 1909, p. 203. De même Rickert, 1924, p. 81.

[2] Schuppe, 1878, p. 25.

[3] Schubert-Soldern, 1884, p. 7.

[4] *Ibid*., p. 72.

De même, il n'existe pour Rehmke qu'une conscience absolue et génératrice des individualités du matériau psychique. Antonin Heveroch (1869-1927), psychiatre de formation, lecteur et critique de Husserl, reformule un autre axiome de Schubert-Solderen[1] appliquant la théorie immanentiste à la médecine : l'être, en tant qu'existant, ne possède ni qualité ni propriété, il n'est jamais exprimé dans l'objet de la pensée. L'être n'est rien d'autre qu'une structure psychique qui s'organise au fur et à mesure du déploiement de la conscience[2]. L'école immanentiste franchit même les frontières de l'Allemagne ; en Italie Piero Martinetti adhère à celle-ci à travers la publication de son livre majeur[3], où il explique comment dépasser Kant, notamment sa *Ding an sich*, et revenir à Malebranche et Berkeley. Partant de l'examen de l'ordre primitif et originel de la pensée, Martinetti y voit un problème : il n'y pas d'objet sans sujet et vice versa. L'objet signifie toujours l'objet connu. Comme Schuppe, Martinetti cherche à échapper au solipsisme qui découle de la doctrine en admettant, lui aussi, une conscience supra-individuelle (plutôt qu'intersubjective) dans laquelle s'unifient les différentes singularités conscientes appartenant à des degrés divers. C'est pourquoi l'épistémologie se rapporte à cette conscience universelle ; quant à la psychologie, elle étudie le passage du moi particulier au moi universel. A ces avis s'ajoute celui de Lask, qui insiste sur le caractère kantien du savoir. Pour lui « l'objet, c'est la teneur logique transcendantale lorsqu'elle est déjà mise en relation, à titre d' "objet", avec l'activité de connaissance du sujet »[4].

Husserl laisse à la pensée plus de liberté que Schuppe ; en termes exacts, l'acte de pensée (*Denkakt*) a pour le premier une valeur en soi, en tant qu'acte, sans être réduit à son contenu. Pour l'immanentiste donc, la conscience ne perd pas sa charpente ontologique dans aucun acte mental. La représentation, *die Vorstellung des Inhaltes*, semble avoir un lien de parenté avec l'enseignement de Brentano sur le caractère intentionnel de chaque acte de

---

[1] Qui affirme ceci : « le Je comme contenu est le Je du passé, il est l'objet des souvenirs. Bref, nous avons seulement des objets de la conscience… » ; Heveroch, 1882, p. 83.

[2] Heveroch, 1914, p. 593.

En réalité, Heveroch rejoint – consciemment ou non – l'autocommentaire de Husserl de 1901 par rapport aux *Recherches logiques*, notamment dans son cours du semestre d'hiver *Logique et théorie de la connaissance*, lorsqu'il caractérise l'immanence (où les données immédiates) comme « être-contenu-dans-le-vécu » de la conscience qui apparaît dans les actes mentaux en perpétuel renouvellement.

[3] Cf. Martinetti, 1904.

[4] Cf. Lask, 1923, p. 29.

conscience. Schuppe, à notre connaissance, n'emploie jamais le mot « intentionnalité » mais utilise partout « Vorstellung », concept classique qui chez lui signifie la visée de la pensée sur le τόδε d'une chose :

> Il est clair et net que la connexion entre la pensée et l'être est donnée [objectivement], et c'est là que s'organise notre recherche[1].

Par conséquent, l'acte de *penser à…* signifie l'expérience de la distinction entre la pensée et son objet, c'est-à-dire une expérience de construction de l'ontologie individuelle. Chaque individu construit son propre stock d'images (sensations, perceptions, jugements, etc.) qui le protègent des images d'autrui – fussent-elles très semblables aux siennes – et lui servent à individualiser le monde. La possibilité pour le sujet de donner une adaptation mentale des choses telle qu'elles se donnent dans leur être prouve ainsi, selon Schuppe, leur objectivité. Enfin, celle-ci nous permet la production illimitée d'images variables du monde tout au long de notre vie.

Images et objets ne se confondent pas ; un fossé significatif les sépare. Voici la précision de Rehmke :

> La conscience ne peut être ce qu'est l'objet (*Ding*) <…> Elle reste désobjectivisée (*undingliches*)[2].

Hors de l'expérience de la conscience personnelle donc inconnue à cette dernière – c'est là où Husserl dirige toute la force de sa critique –, la chose ne présente ni réalité ontologique, ni psychologique. Nous allons jusqu'à supposer qu'elle existe en soi, mais un « soi » à jamais inaccessible.

> L'essence de la chose consiste en une affirmation, *Behauptung* : la « chose » et « l'à moi » (*das von mir*), à mon âme, la chose « connue » est un et le même donné[3].

Etre donné veut dire être donné de manière immanente, ce qu'il ne faut pas confondre avec la donation immédiate de Husserl, qualité spécifique de l'intuition[4]. Tout au contraire, le

---

[1] Schuppe, 1878, p. 25.

[2] Rehmke, 1894, p. 66.
[3] Rehmke, 1894, p. 74.

[4] Une analyse de ce problème est proposée par Zocher, 1932.

donné immanent se particularise par son caractère intermédiaire : ne se donnant que par des images et des formes, il introduit dans le sujet l'ontologie extérieure. Ces images ordonnent la pensée en établissant des connexions sémantiques. Ce parti pris de Schuppe et de Rehmke s'appuie sur l'idée de Schleiermacher, qui constate dans ses *Vorlesungen über die Dialektik* :

> la correspondance entre la pensée et l'être s'effectue par l'intermédiaire du rapport réel entre la totalité de l'être et son organisation ; on peut dire que toute pensée est un savoir qui exprime correctement les rapports entre un être déterminé et son organisation[1].

Plus loin, Rehmke affine son discours : il ajoute que la chose – chose réelle (*wirkliche*) – est par nature mentale et réside dans la conscience. De la représentation, faculté psychologique capitale mais qui ne porte pas encore de véritable savoir, nous passons à une connaissance distinguant l'objet concret, immanent, et l'opération générale de la représentation. Connaître une singularité, une chose concrète, découverte dans l'expérience individuelle, c'est posséder son être. Nous représentons et connaissons les choses selon deux niveaux épistémologiques juxtaposés, jouant chacun leur rôle. Sur le premier niveau on rencontre les premières acquisitions, formes et images à travers lesquelles le sujet perçoit la réalité extérieure, tandis que sur le second s'ordonne l'ontologie personnelle. Mais le support de ces deux niveaux – le pur psychique (*das rein Seelische*) – reste inchangé : l'existence de l'individu subit une cascade permanente de connaissances tombant sur ce support. S'ouvrent alors des possibilités infinies de s'approprier le monde dans sa totalité dynamique, de le faire se nicher au plus profond de la conscience (*Bewusstseinsbesitz*) et de laisser ainsi la subjectivité émerger.

Le connu est nôtre : c'est une donation sous la forme de quelque chose d'installé au premier niveau de la hiérarchie psychique ; l'inconnu, dont l'immanence nous manque encore, est notre conquête. Son existence en tant qu'inconnu se peut considérer comme immanence négative, mais ni Schuppe, ni Rehmke, ni d'autres ne traitent de ce cas. Le théorème de ce dernier (« tout l'objectif peut être aussi psychique ! »[2]) doit satisfaire à la condition selon laquelle cet « objectif » a déjà trouvé sa place dans la conscience, autrement dit, s'est fait « défini »[3]. Concernant la chose concrète, étant saisie, elle y demeure sédentaire. Son être, la forme sous laquelle cette chose est entrée dans la pensée, est sa forme propre. Cet

[1] Schleiermacher, 2002, p. 93.

[2] Rehmke, 1894, p. 84.

[3] Rehmke, 1894, p. 141.

être subit une idéalisation – « momification mentale » – qui n'admet ni changements ni certitudes supplémentaires ; la chose particulière est, aux yeux des immanentistes, incontestablement propre au sujet.

Si la connaissance initiale des objets passe par les images, c'est donc qu'elles sont une porte vers l'extériorité, frontière qui délimite l'espace interne de la conscience. Les images font partie du processus mental, elles transmettent des objets sans être objectives elles-mêmes, sans aucune ontologie à elles. Schuppe attribue à ces singularités sémiotiques un rôle formel :

> <…> la désignation d'une chose par sa forme est précisément une image ; cette désignation par l'imagination ne déforme pas la chose <…> elle libère une place pour cette chose particulière et, par conséquent, la relation entre la pensée et le pensé (*Gedachtem*) devient dans tous les cas indissoluble et considérée comme telle <…> Ainsi s'effectue l'abstraction réelle qui nous guide vers des concepts épistémologiques <…> servant à appréhender la chose[1].

On voit s'esquisser l'homme psychologique qui, en établissant le contact entre l'extériorité et lui-même, absorbe son environnement au moyen de ses tableaux mentaux. Il s'agit d'un sujet spirituel, auquel Rehmke donne un nom technique quasi-kantien – *Bewusstseinssubjekt* –, dont l'âme fait la synthèse des moments temporels et spatiaux, des individuations, des briques de la connaissance abstraite.

> Nous décomposons l'âme en conscience d'objectité, de choses concrètes et causales, et prenons chacun de ses composants (*Glieder*), constituant le sujet spirituel, comme des instants basiques qui se donnent dans leur unité[2].

Toute conscience concrète est un montage de données psychologiques, même si ces dernières peuvent être trompeuses (en cas de maladie, délire, etc. où le travail de l'âme est altéré). Le sujet en tant qu'individu – Rehmke distingue ces deux concepts – se constitue à partir de son âme, qui sélectionne et range les données, les stocke dans la conscience selon leur valeur et leur signification. Ces données variables sont par nature abstraites mais dans l'âme elles se concrétisent, s'adaptent à l'individu vivant en y prenant les formes de son existence actuelle. L'objectif est le suivant ; si nous arrivons à comprendre, à expliquer les détours de sa pensée, nous complèterons l'entreprise de la psychologie. A savoir, elle « n'est en rien une épistémologie <…> et ne s'interroge pas sur les questions de l'être et de la vérité

[1] Schuppe, 1878, p. 21.

[2] Rehmke, 1894, p. 144.

en général »[1], mais seulement sur des êtres individuels, spécifiques et sur des âmes concrètes à l'œuvre.

Force est de constater : la psychologie ne cherche pas la vérité. Il n'en faut pas davantage à Husserl pour la disqualifier en tant que science. En se bornant aux découvertes particulières, les immanentistes montrent leur indifférence vis-à-vis d'une conscience supérieure qui dépasse les attaches empiriques. Dans tous les cas, il serait erroné de traiter l'immanentisme comme une doctrine solipsiste (ce que Schuppe récuse systématiquement, cf. infra). Il peut être plus intéressant d'adopter l'approche suivante : le sujet immanentiste intervient en tant qu'instrument mental visant à saisir le monde dans toutes ses réalités, c'est-à-dire dans toutes ses manifestations s'ouvrant au sujet pensant. Afin d'atteindre l'objectivité – que ni Schuppe ni son école ne manquent de chercher – le sujet doit ingérer le monde, le faire sien en entrant dans l'existence objective et se substituant à lui. A partir de 1906, nous savons que Husserl travaille selon une méthode opposée : l'objectivité – et avant tout l'objectivité de la conscience – est accessible non à travers l'appropriation du réel extérieur mais par sa négligence phénoménologique. Le but du sujet est donc d'objectiviser sa conscience tandis que la réalité empirique perd son sens.

Le sujet chez Schuppe et Rehmke demeure entièrement dépendant des choses alentour, fussent elles réelles ou fictives ; c'est un sujet objectif qui, en s'appropriant l'empirique, se réalise en tant que tel et s'inféode à l'extériorité. Il présente une unité composée d'événements, de singularités et de moments de l'expérience. Les propriétés acquises demeurent recluses dans leur bastille mentale, la conscience du sujet s'identifiant aux choses, aux acquisitions mondaines. Bref, mon image du monde est le monde ; ou bien, le monde est mon image de lui. Ce premier s'infiltre dans la vie individuelle, dite psychologique. Rehmke résume :

> <…> l'unité de la pensée (*Denkeinheiten*) s'organise dans les gestalts de l'âme… des images ou des gestalts *in principe* sont une condition nécessaire de la conscience concrète ou de la vie de l'âme (*Seelenlebens*), c'est pourquoi aucune âme, une fois l'unité objective définie, ne reste sans image ni sans gestalt[2].

Husserl n'accepte quant à lui aucune de ces propositions ; elles trahissent un psychologisme primaire et n'éclaircissent guère la nature de la conscience. Les immanentistes s'en tiennent aux prescriptions de leur science, leur sujet reste empirique, incapable de se tourner vers l'essence ; ils défendent ainsi une métaphysique dogmatique.

---

[1] *Ibid.*, p. 147.
[2] Rehmke, 1894, p. 144.

> Les sciences rigoureuses comme la mathématique, la physique, la chimie, etc. –

Husserl commence ses attaques par une série de questions quasi-rhétoriques –

> sont-elles des galeries d'images de choses (*Dinge*) ? Une image équivaudrait-elle à une connaissance ? Les énoncés ne seraient-ils rien de plus que des phénomènes sonores et visuels liés entre eux de manière arbitraire ? <…> Faut-il faire entrer l'indétermination et la généralité dans la théorie de l'image ?[1]

Sa réponse est univoque :

> même s'agissant de connaissance individuelle singulière, la théorie de l'image est manifestement peu crédible. Elle figure la conscience pensante comme une boîte, où pénètrerait de dehors par une ouverture une sorte de petite image se détachant de la chose ...[2]

Donc, la conscience n'est ni un stock de matières mentales ni des archives de différentes perceptions, elle n'est pas non plus un royaume platonicien des réminiscences réapparues et existantes en nous grâce aux essences idéales. L'être de quelque chose n'implique pas de le connaître,

> l'être d'une image dans la conscience n'est donc pas encore connaissance d'un objet extérieur à la conscience… Par conséquent, le contenu immanent qui fait là fonction d'image doit assurément être relié au savoir qui doit précisément avoir valeur d'image et auquel correspond un original[3].

Ici se répète une fois de plus le leitmotiv husserlien : pour accéder à une véritable connaissance il faut en revenir aux *Sachen selbst*[4], non sans se départir d'une conception ontologique superficielle de celles-ci.

Un autre défaut du système immanentiste consiste à ne pas distinguer le contenu de la transcendance. Si l'image est seule à nous donner la connaissance de la chose, quels sont alors les moyens pour la détacher de ce qu'elle transmet ? En d'autres termes,

---

[1] Hua XXIV, p. 151.
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.*

[4] Françoise Dastur interprète ce tournant comme dirigé « non vers les réalités naturelles mais vers les vécus dans lesquels les entités logiques deviennent accessibles » ; Dastur, 1995, p. 31.

> comment faut-il comprendre la correspondance entre contenu immanent qui, ici [chez Schuppe et ses partisans], s'appelle image, et chose transcendante ? Et toute chose (*Sache*) n'est-elle pas, en tant qu'étant pour soi, *eo ipso*, transcendante à l'acte de pensée ?[1]

La chose et son image ne sont jamais identiques. Dans son ignorance, le sujet tend à les confondre. La pensée empirique crée les zones du transcendant dans lesquelles le sens est enfermé, scellé dans une extériorité qui se déclare inconnaissable. Cette inconnaissabilité s'appuie sur la dualité kantienne :

> la chose est pour soi, la perception est pour moi. Celle-là est transcendante, celle-ci immanente. De même, le souvenir vise-t-il à présentifier une chose passée. Comment est-ce possible ? Comment entre le passé dans le présent de la conscience ?[2]

Certes, la réalité imagée n'est qu'une des formes de la conscience actuelle, du sujet au présent qui pense, crée ses tableaux mentaux à partir d'ici et maintenant tel un acteur sur la scène du quotidien. Selon Rehmke, c'est lui qui attire l'attention des psychologues et lui seul doit être étudié par la science car la psychologie ne cherche point ce qui – à l'instar du sujet transcendantal – n'existe nulle part, mais travaille sur le donné. C'est la raison pour laquelle Husserl ne considère pas la psychologie comme une science (comme un métier, peut-être ?)[3] : elle ne s'occupe que des résidus empiriques sans tenter d'élaborer une axiomatique pour arriver à des conclusions plus nettes. Elle est incapable de s'élever à un niveau supérieur par les moyens de la phénoménologie.

Partant, il est capital de discréditer non seulement les conclusions des « imaginistes », mais aussi leur mode de raisonnement. Tout est faux depuis le début, sinon

> comment faut-il comprendre que les mouvements subjectifs de notre pensée, s'ils se déroulent selon des lois logiques, rencontrent finalement la nature des choses et même qu'ils doivent la rencontrer ?[4]

---

[1] Hua XXIV, p. 151.

[2] Hua XXIV, p. 152.

[3] Husserl emprunte ici l'approche de Hermann Cohen qui, allusion évidente à Schuppe, parle de l'inutilité épistémologique de la psychologie : « Les choses sont données, elles doivent être distinguées, d'une manière impérative d'ailleurs <...> le psychologique n'aide en rien à éclaircir cette question » ; Cohen, 1883, p. 22.

[4] Hua XXIV, p. 152.

Cela nous conduit à l'évidence, à la nature spécifique de la connaissance selon laquelle, derrière les choses imagées, le bruitage quotidien, il y a une autre réalité inaccessible aux psychologues, celle qui ne se borne pas au travail réflexif d'un sujet. Certes, avec les images nous ne pouvons rien faire, cette épistémologie se trouvant trop faible, trop inexacte et profondément métaphysique. De plus, n'oublions pas qu'il existe des activités mentales sans aucun objet par principe : l'intuition, les actes conceptuels, les hallucinations, les rêves, etc. Elles sont réelles en soi, c'est-à-dire phénoménalement ; elles ne présentent aucune réalité extérieure en rendant intime une grande partie de la vie.

L'évidence des choses existantes se mue rapidement en un épais mystère dès que nous essayons de les distinguer de cette existence (ce dont se gardent frileusement les adversaires de Husserl). Si chaque chose est en soi, si « aucun savoir ne peut aller au-delà de soi »[1], alors que peut vouloir dire « la chose existante » ? Selon Husserl, cette question dévalue la psychologie en tant que science. La réponse est apportée par la nouvelle théorie (noétique) de la conscience : toute chose existante entraîne sa mise en évidence dans le champ du sujet pensant, définie par son assignabilité à la conscience. C'est de là que partent les immanentistes, tandis que Husserl y voit un paradoxe : l'obstacle épistémique, perceptible uniquement par le regard noétique.

Pour s'en convaincre, lisons le passage suivant :

> Savoir quoi que ce soit des choses en soi implique d'avoir un vécu subjectif, dénommé « savoir », et si les choses ne sont pas en même temps quelque chose qui se produit soi-même dans la conscience humaine, comme un sentiment, une sensation, etc., tout le discours sur le savoir semble alors être une fiction[2].

Phénoménologiquement, le problème – toujours celui de l'évidence– apparaît dans toute sa complexité ; nous prenons connaissance non pas des choses en (leur) soi mais de leur mode d'exister ou, si l'on veut, de leur agissement. A première vue, d'aucuns pourraient dire qu'il n'y pas de problème : l'évidence est évidence, à quoi bon philosopher ? Mais la complexité philosophique s'accroît lorsque ledit problème oscille entre le paradoxe et le truisme qui, dans la plupart des cas, ne suscite que désinvolture intellectuelle. Si, pour la psychologie, la chose réduite à son être est la même que celle qui existe objectivement, c'est-à-dire que la conscience soit ou non dirigée vers elle, ou chose en soi, en revanche la théorie noétique sépare ces deux choses. Elle les sépare non comme deux choses différentes mais,

[1] Hua XXIV, p. 153.

[2] *Ibid*.

Husserl le souligne, comme deux connaissances (ne peut-on y voir en filigrane un reflexe aristotélicien ?) :

> <…> comment faut-il comprendre la distinction entre simple visée et connaissance, entre pensée aveugle et pensée visionnelle, pensée non évidente et pensée évidente ?[1]

La première, fondée sur l'expérience mondaine – psychique, corporelle, émotionnelle, etc. –, est en effet la néscience du savoir, la connaissance qui s'enlise dans la détermination de l'ontologie ; la seconde, encore inachevée, constitutive par principe, est la connaissance qui ignore l'existence comme état des choses « données », accessibles à nous dans leur évidence. C'est pourquoi « l'évidence n'est rien d'autre qu'un nom pour le caractère du donné »[2] qu'il suffit d'appréhender de manière assez large. Le donné, par conséquent, équivaut à un savoir dit naturel, non-constitutif qui perçoit la donation des choses au fur et à mesure qu'elles apparaissent devant les yeux (ce qui se donne à moi est visible mais c'est une visibilité immanente, pour ne pas dire aveuglante, résultant de l'expérience mais jamais de la conscience noétique ; une telle évidence se donne, puis s'évanouit). D'où les questions :

α) « Comment pouvons-nous parvenir à l'existence d'un quelconque objet en soi ? Nous nous plaçons alors devant le *problème de l'évidence* ou, ce qui revient au même, devant le *problème de la donnée* <…> ;

β) Comment savons-nous qu'un quelconque objet est effectivement ?

γ) Où et quand un objet nous est-il donné en vérité <…> ? »[3] Husserl conteste l'évidence de la donnée (*Gegebenheit*), ou point de départ des entendements psychologiques, par laquelle le sujet se considère comme accompli ; pour lui, ce dernier ne fait « que croire le fait que cela [l'objet visé] est de telle et telle manière »[4] ; il enregistre ce qui se présente à lui sans entrer dans la plénitude de cette présence ou, mieux, sans la visionner par l'intuition. Comment comprendre que cette « vision intentionnelle », au caractère immédiat, ait peu en commun avec les concepts de Schuppe ? Il faudra à Husserl pas moins de six ans pour y apporter une réponse.

---

[1] *Ibid*.

[2] Hua XXIV, p. 155.

[3] *Ibid*.
[4] *Ibid*.

Selon la nouvelle théorie de la connaissance, l'évidence retient le sujet dans les facticités – façons d'être – en ajustant sa conscience à l'ἐστι ; la donation, qui semble constante, est en réalité fuyante et privée du soi. L'homme naturel ne le perçoit pas (comme il ne perçoit la courbure de l'espace) parce qu'

> il s'est développé au cours du temps pour devenir, justement, l'être qu'il est de fait. Dans d'autres circonstances, il serait devenu autre et, dans un flux de circonstances biologiques en changement perpétuel, il est aussi appelé à devenir un autre [1].

Condamné à évoluer avec son environnement, l'homme naturel, historique, surgit de la présence ; comme un embryon lié à sa mère, il est le « prés- » de l'*ens* ou παρ de l'οὐσία. Il ne voit que l'existence visible proche dont il subit l'influence et demeure prisonnier du « est » par le simple fait qu' « il est… » (nous nous souvenons qu'Aristote déjà avait soulevé ce problème sans y apporter de solution). D'où découle le défaut principal de la psychologie : elle « se rapporte naturellement à l'homme tel qu'il *est* de fait et conformément à l'expérience <…> » ; n'ayant aucun « soi scientifique », cette science s'avère aussi éphémère que les structures psychiques humaines. Certes,

> si, de l'homme, dans la lutte pour l'existence, naissait un surhomme qui manifeste des caractéristiques psychologiques essentiellement différentes, la psychologie, elle aussi, acquerrait un contenu nouveau[2].

Le sujet quotidien, accompli, non-phénoménologique, qui ne se construit pas noétiquement et dont l'itinéraire mental ne le conduit pas vers le transcendantal, appréhende le « est » comme réalité ultime sans jamais s'interroger sur sa nature, ni s'apercevoir de ce que ce « est/ἐστι », régissant si naturellement le monde, remplace le soi dans les choses données (au lieu de croire en Dieu, il faut que le sujet adopte son point de vue). Le « est » – donation *per se* – ne contient aucunement l'idée du soi, du « soi-même » ; au contraire, il en prive le sujet. Donc ce dernier, en pensant une chose donnée, s'expose au monde au lieu de visionner ses actes mentaux ; il s'abrite derrière l'être au lieu d'en suspendre les effets. Alors, rien ne le distrait plus de la prés-*ens*, de la sphère des attentes inutiles pour lesquelles la conscience doit exister, pis encore, obéir à cette ontologie évasive. Quant au sujet, il se présente comme un fakir jouant avec les « ens », avec les apparences de l'ἐστι ; il fait croire – nous faisons croire – que le soi, la véritable nature de ce qui se donne, se visualise par le

[1] Hua XXIV, pp. 146-147.

[2] Hua XXIV, p. 147.

« prés- ». Ainsi l'illusion pénètre dans la pensée en créant une fausse zone de sécurité où la possibilité de la vision phénoménologique se voit évincée.

Récapitulons : le sujet pensant s'accomplit avant même qu'il ne commence son parcours mental vers l'auto-appréhension. Mais au lieu des numéros de fakir avec le réel ou de la reconnaissance silencieuse de la victoire de l'être, il faut partir du dévoilement de l'existence en tant que gardien du vrai.

On comprend mieux pourquoi, dans la nouvelle théorie de suspension du monde, la fonction de l'ἐποχή occupe une place de choix. Le monde n'existe pas en soi, il représente le « est », flux d'existence, noétiquement inaccessible. En suspendant ce flux, on permet l'introduction du second type du savoir, celui des structures ontiques ne s'exprimant pas à travers la représentation. Entités subtiles de la vie transcendantale, les structures qui se donnent à voir à la pensée noétique ne peuvent être nommées « existantes ». Husserl souligne à plusieurs reprises que la pensée – la vision – noétique ne saisit jamais l'objet comme objet, l'objectualité (aucun « matériau », pour parler dans les termes de Lask), encore moins son image ou sa forme, toutes perceptions indispensables pour mettre en branle la pensée mondaine ; lorsque le noéticien pense, tout « est », constructeur de la réalité, s'annule dans ses actes mentaux. Ainsi est suspendue l'existence et s'origine le vrai savoir, celui qui précède tout « moi », peu importe s'il « appartient à un homme ou à un animal, à un dieu ou à un ange »[1]. Toute individualité définie par un tel moi, tous ceux qui peuvent dire « Je », s'exprimer de façon subjective, sont mis hors circuit ; cette opération conduit à extraire l'essence du savoir, son idéalité logique ne s'ouvrant que noétiquement. La subjectivité – malgré son rôle majeur, y compris dans les sciences empiriques – reste toujours attachée à l'existence, à l'ontologie de l'*hic et nun*. Le sujet, par sa nature, avant qu'il ne prenne conscience de quelque chose, se pense lui-même, s'apercevant en même temps de ses limites, elles-mêmes conditionnées par sa présence. C'est pourquoi le sujet n'est pas un dépositaire du savoir, mais son résident ; il – l'homme, Dieu, un ange… – découvre le savoir comme surimposé à son être.

A la différence de Husserl, Schuppe ne parle nulle part de l'ἐποχή ni d'autres moyens de suspendre le réel car il ne se donne pas pour tâche la construction du sujet transcendantal. Il suffirait de comprendre le réel comme le contenu et l'esprit comme son dépositaire. Cependant, personne n'est solipsiste et l'objectivité de la perception devient évidente dès lors que nous percevons toutes les choses extérieures de la même façon – si nous tous sommes

[1] Hua XXIV, p. 118.

d'accord sur le fait que le ciel est bleu, le soleil chaud, etc. Cela ne nous empêche d'ailleurs pas de les percevoir subjectivement. L'immanentisme n'équivaut pas au solipsisme, affirme Schuppe, parce que ni la conscience ni les choses ne sont des chimères, produits de l'imagination ; elles existent réellement. La nouvelle démarche de cette méthode veut rendre interdépendantes[1] les *res extensa* et *res cogitans* cartésiennes : le Je et le monde enfantent une même unité épistémologique.

Dans son article intitulé *Le solipsisme*, construit sous forme d'un dialogue, Schuppe – qui prend le parti anti-solipsiste – défend l'objectivité du monde.

> Ne croyez-vous pas, s'adresse le solipsiste à l'auteur, que par votre nécessité de penser à une chose, vous puissiez la douer d'existence même après votre mort ?

A quoi l'auteur répond :

> Certes, cela vous paraît insensé pour la seule raison qu'en me voyant mort, vous vous demandez : où est donc ce monde qu'il a imaginé toute sa vie durant ? S'il est mort, le monde l'est aussi. C'est correct si l'on admet que le monde existe uniquement dans mon esprit car après ma mort je ne connaîtrai ni ce monde, ni moi-même, mais cela ne prouve point qu'après ma disparition le monde m'efface de sa mémoire. Je peux très facilement penser à l'existence continue…[2]

L'approche est soutenue par d'autres sympathisants de cette école. Johannes Kleinpeter (1869-1916), professeur de physique au gymnase de Gmunden,[3] combinant les méthodes de sa discipline avec l'idéalisme immanentiste, constate – tout au contraire de Sigwart-fils – qu'il n'y a pas de « vérités inconditionnées et que nos sentiments, perceptions, etc. nous sont donnés comme une part de notre connaissance »[4]. Suite à ce propos, la réaction de Husserl ne se fait pas attendre. Pour lui, il y a là

---

[1] Notons l'influence immanentiste sur l'empiriocriticisme de Mach qui rejette la dualité du Je et des choses pour ne reconnaître que les liens existant entre eux. Selon Mach, la science doit se concentrer uniquement sur ces liens, sur la relativité et sur la multitude des relations du sujet avec son environnement sans faire la chasse à l'essence – *Ding-an-sich* – hallucinatoire. Le Je comme les choses sont des fonctions. Pour Mach la théorie immanentiste reprend la critique qu'il avait formulé de la science classique, basée davantage sur des suppositions que sur l'expérience. Manfred Sommer suggère que certaines idées du jeune Husserl résultent directement de sa lecture de Mach et d'autres penseurs positivistes ; cf. Sommer, 1985 (en particulier chap. II). De même Bach, 1982 ; Kittstein, 1995.

[2] Schuppe, 1898, p. 329.

[3] Son ouvrage majeur, cf. Kleinpeter, 1913.

[4] Kleinpeter, 1905, p. 23.

> une erreur fondamentale qui consiste à confondre l'origine empirique et psychologique avec cette origine révélant la théorie de la connaissance <…> Explorer l'essence de l'expérience, fonder son sens, cela ne veut pas dire faire une expérience[1].

Il ajoute plus loin une remarque capitale :

> Chaque expérience a un sens sans faire pour autant l'expérience de son sens[2].

Car le sens – Husserl le répète de diverses manières malgré son autocritique des *Recherches Logiques* – est l'ensemble des significations idéales,

> quelque chose d'idéal et de supra-subjectif, quelque chose qui ne va ni ne vient, sur quoi le commencement, l'interruption et l'être temporel sont en général des catégories inapplicables[3].

Penser autrement, à l'instar de la plupart de ses collègues universitaires, c'est s'embourber dans le sensualisme, souffrir de l'aveuglement mental, de l'agnosie optique (*seelenblind*) ne permettant pas à la conscience de

> discerner l'intentionnel… Elle [la science psychologique] laisse toute conscience se dissoudre dans la complexion sensible, ne voyant rien d'intellectuel dans l'objectivation[4].

Néanmoins, dans ses écrits plus fondamentaux, Schuppe est taraudé par le problème du solipsisme. Et, comme Husserl plus tard, il se fait un devoir d'introduire la dimension intersubjective dans sa théorie de la conscience. Les vécus psychiques, bien que chacun d'entre nous les subisse individuellement, ne sont pas isolés ; il ne faut pas voir en eux les monades dont chacun dispose afin de créer son univers clos. Au contraire, affirme Schuppe, les expériences individuelles sont accessibles à l'autrui car les êtres humains sont essentiellement identiques. Pour autant qu'ils aient la même nature, appartiennent à la même espèce, les humains connaissent des états psychiques (peur, joie, dépression, etc.) auxquels ils réagissent de manière plus ou moins analogue. Tout en restant individuel, le contenu de la perception subjective fait partie de la conscience collective. Le monde en tant que contenu ininterrompu de tous les psychismes se présente donc à deux niveaux : individuel et collectif.

---

[1] Hua XXIV, pp. 275-276.

[2] Hua XXIV, p. 276.

[3] Hua XXIV, p. 141.

[4] Hua XXIV, p. 319.

Ils communiquent entre eux par le fait que cette source du réel se distribue parmi toutes les consciences, avant de se reconstituer dans l'« être-conscience » conjoint. Ce sphinx qu'il est n'illustre pas tant la juxtaposition de ces deux composants que leur synalèphe effectuée dans tout acte de connaissance, dans la prise du savoir sur le monde qui *ex*iste, c'est-à-dire sortant de son état antérieur. Enfin, on dit – « on », les métaphysiciens – qu'il incarne l'objectualité, mais celle-ci n'est ni objectuelle ni subjectuelle ; ici et à chaque instant, le savoir et l'être sont entés sur le réel qui s'expose à travers les choses et les vécus.

La structure d'une telle objectivité s'affirme d'ailleurs par le dualisme kantien entre l'*a priori* et l'*a posteriori*, entre les facultés mentales et l'expérience instantanée. Or, il est une nuance méthodologique par laquelle Schuppe se démarque de Kant, rejoignant ainsi moins ouvertement peut-être la légion des critiques de sa *Ding an sich* [1] : cette dernière se présente chez Schuppe comme une erreur transcendantale, un résidu non couvert par la conscience, donc privé de sens. Même si la chose en soi existe quelque part, ce « quelque part », selon Kant, est inconnaissable. Bref, il est inutile d'en parler – oublions-le. Ainsi, en récusant le noumène kantien, Schuppe rejoint-il Husserl qui, souvenons-nous, s'affranchit de la transcendance divine dans les *Ideen I*. La convergence des deux auteurs sur ce point ne doit rien au hasard : le transcendant, posant depuis la scolastique une limite ontologique à la conscience, est incompatible avec la nouvelle méthode où la condition primordiale signifie tout d'abord l'absence de telles limites[2]. La différence entre Schuppe et Husserl tient à ce que le premier réduit la transcendance au zéro épistémologique, quand le second la reproduit comme l'immanent de la conscience-même. Il s'agit dans les deux cas d'une démarche indispensable pour construire le nouveau sujet du savoir. Excepté cela, les deux stratégies divergent. En abandonnant la chose en soi, Schuppe reconstitue un sujet synthétique fait de variables pratiques (douleur, plaisir, amour…) qui sont en même temps sa limitation : « le subjectif trouve ses bornes (*Schranken*) dans l'objectif alentour et cet objectif est justement tout <…> »[1]. Le sujet et les objets ne sont pas séparés par une fracture indépassable, leurs mondes ne sont jamais scindés d'une manière kantienne mais intégrés réciproquement pour

[1] Cette critique, ou plutôt l'ostracisme de la chose en soi, fut l'un des axes métaphysiques du XIXème siècle. Très rares sont les auteurs postkantiens qui l'acceptent, et très nombreux en revanche sont ceux qui la rejettent *in toto* ou modifient considérablement son statut. Disons à titre d'hypothèse que la chose en soi chez Kant est le trait fondamental de la conscience dirigée vers la recherche de l'essence ultime. Il s'agit de ce que Kant appelle dans la *Critique* « das höchste Wesen » qui est nécessaire au monde, c'est-à-dire à notre raisonnement, mais ne se donne jamais à la raison en tant que telle. La conscience admet l'existence de cette essence sans la saisir ; la chose en soi n'est donc point un objet inconnaissable ni un objet tout court, c'est la conscience dans l'action.

[2] Cf. l'article de Müller, 1952.

que le subjectif, toujours « fantastique, changeant, incalculable »[2], puisse se développer et l'« alentour », tout ce qui influence l'individu, vienne s'y amarrer.

Schuppe engage la polémique avec Husserl dans son travail *Zum Psychologismus und zum Normcharakter der Logik*, paru dans l'*Archiv für systematische Philosophie* (Bd. VII, Heft I, 1901), où il met en question l'exigence du *Bewußtsein überhaupt* : pour fonder la logique nous n'avons pas besoin de ce concept, du moins dans sa version husserlienne, voire psychologique. C'est pourquoi il faut parler non d'un *Bewußtsein* – qui ne signifie rien – « überhaupt », mais du *Bewußtseinsinhalt*, notion identifiant la conscience même. La logique est une théorie des cas particuliers ; tout ce qui en fait partie appartient à la conscience humaine. La pensée logique, même dans ses formes les plus abstraites, n'est pas issue de Dieu ; c'est l'art de la réflexion sur des réalités.

Bien avant l'invention de la véritable phénoménologie, Husserl remplace l'homme par l'homme en soi ; sa connaissance n'est pas subjective, ni objective au sens métaphysique du terme, c'est une méthode par laquelle le psychique se contracte dans une abstraction. Pour accéder à l'objectivité de la vérité il faut, au contraire des purs logiciens, s'appuyer sur l'intuition et l'expérience, liées l'une à l'autre par l'essence même de toute connaissance. D'où

> <…> le jugement comme structure idéale, le sens idéal <…> apparaît, sous [forme d'] une abstraction, dans l'expérience réelle du jugement qui inclut les éléments individuels et temporels. Même si chacun peut faire abstraction de tous paramètres individuels et psychologiques, il ne peut le faire du psychologique en général. En d'autres termes, on ne peut pas comprendre les phrases logiques comme structures en étant privé de la qualité psychologique[3].

VI.2. L'EVIDENCE : VOIR INTUITIVEMENT

Qu'est-ce donc finalement que l'évidence phénoménologique ? La réponse est simple : c'est une essence intuitivement saisie. La donation de l'évidence est telle qu'elle n'exige pas de quelconques définitions ne pouvant que l'obscurcir, lorsque se confondent dans l'évidence

---

[1] Schuppe, 1878, p. 30.

[2] *Ibid*.

[3] Schlick, 1910, p. 405.

l'expression et le contenu. Comme le disent Guiseppe Ricci et Tullio Levi-Civita, dont Husserl connaissait très probablement les travaux,

> <…> un théorème démontré par des voies détournées et en ayant recours à des artifices et à des considérations qui n'ont avec lui aucun lien essentiel, n'est bien souvent qu'une vérité découverte à moitié, car il arrive presque toujours que le même théorème se présente d'une manière plus complète et générale si l'on y parvient par un chemin plus droit et avec des moyens plus appropriés[1].

Selon les auteurs, cette méthode, employée ultérieurement dans la relativité générale, consiste en un nombre d'opérations basiques à partir desquelles il est possible de développer un calcul plus complexe. Le fait qu'Einstein utilisera cette méthode avec le succès que l'on sait prouve que ce chemin était le bon. Husserl n'est pas seul. La science qui « ne fait pas qu'affirmer [mais] veut aussi convaincre »[2], la science qui, comme son nom l'indique, cherche à savoir, repose avant tout sur la visualité (*Einsichtigkeit*) ou évidence mathématique. Il faut bien comprendre que celle-ci n'est pas une métaphore ni une illustration : c'est un moyen épistémologique. Le scientifique le connaît ; tous peuvent l'employer dans leurs recherches. Le travail d'une science commence par développer cette capacité de voir, de saisir ce qui existe par soi-même, sans aucune condition préalable. Bref, le principe clé de la science tient à visualiser l'évidence.

Même si les recherches scientifiques incluent des jugements, convictions et expériences, nous visionnons d'abord ce qui vient en tant que vérité après. Cette dernière apparaît donc en deux phases : intuitive d'abord puis comme résultat de la science. Husserl le résume ainsi :

> Dans la représentation des choses et dans leur examen par le jugement, partout où la science constitue un énoncé et l'affirme comme vrai, il y a là un fondement de droit, et ce fondement est visible à quiconque…[3]

Nul doute que la mathématique, surtout la géométrie, demeure l'idéal husserlien de la science. Il ne cache son admiration pour elle ni dans l'*Einleitung* ni ailleurs ; c'est l'idéal que Husserl hérite de Galilée, Leibniz et de Kant[4]. Dans la *Krisis*, par exemple, quand il parle de

---

[1] Ricci, Levi-Civita, 1923, p. 127 (première parution dans le tome 54 des *Math. Ann.*, 1900).

[2] Hua XXIV, p. 6.

[3] Hua XXIV, p. 7.

[4] Pour autant, cet idéal n'a pas toujours été perpétué. Il suffit de citer le *Cours d'Analyse* (1821) de Cauchy qui avait pour but d'élaborer le nouveau caractère rigoureux des mathématiques, en clarifiant des concepts tels que la

l'expérience du monde qui fait l'objet de nos études scientifiques, il note que ce monde se présente avant tout comme une idéalité mathématique :

> <…> il faut que le monde qui apparaît à l'intuition soit le résultat (*Gebilde*) des facultés qui se nomment « intuition pure » et « raison pure », c'est-à-dire de ces mêmes facultés qui s'expriment en une pensée explicite dans la mathématique et la logique[1].

La raison – celle qui est censée résoudre l'énigme de l'objectivité – fonctionne ainsi d'une manière double : elle réactualise ses capacités intuitives pour faire apparaître l'objet en tant que tel, puis le synthétise dans une idéalité quasi-mathématique. Il s'ensuit que l'intuition et l'idéalisation sont deux caractéristiques indispensables du processus du savoir.

Dans la perspective historique esquissée par Husserl, elles se rencontrent pleinement chez Galilée. Son intuition est déjà bien différente et ne manque pas d'avantages par rapport à celle de l'antiquité. Nourrie par les découvertes de l'époque, l'intuition galiléenne trahit non seulement un génie subjectif, mais la connaissance de vérités universelles. Au temps de Galilée, l'intuition acquiert le regard mathématique, elle voit des choses qui n'existent pas ou ne sont pas réelles. Parmi elles, le point, dont la nature idéale est étudiée par Jean Buridan dans son traité *Quaestio de puncto* (vers 1345), où il engage une polémique avec Walter Burley. Notons au passage que la conceptualisation de l'abstrait – autrement dit l'instrumentalisation de l'intuition – que Husserl trouve chez Galilée a été préparée en grande partie par les nominalistes parisiens qui ont fait de l'abstraction une méthode[2]. Lisons un autre extrait de la *Krisis* :

> [Il] est maintenant capital de considérer la substitution accomplie chez Galilée, par laquelle le monde mathématique des idéalités, qui n'est qu'un échafaudage, est pris pour le seul monde réel, celui qui nous est vraiment donné en tant que perceptible, le monde de l'expérience réelle ou possible…[3]

Rien comme la géométrie n'offre à l'intuition un tel champ d'investigations ; on peut dire sans risque d'erreur que tous les concepts géométriques sont intuitifs ou – mieux encore – des idéalités intuitionnées. La géométrie est une science imaginative, entièrement construite non à partir des expériences physiques et des observations, mais par la faculté de l'intellect

---

continuité, la différentiabilité ou l'intégrabilité d'une fonction en termes de ses limites. Cf. de même Breda, 1967 ; Pasini, 2013.

[1] Hua VI, p. 97.

[2] Cf. Maier, 1949, p. 140 et passim, 166.

[3] Hua VI, pp. 48-49.

d'intuitionner ce qui n'existe pas ou, plus précisément, ce qui existe au-delà de notre vie quotidienne. Bref, la géométrie est un exemple d'où Husserl déduit la nature phénoménologique de la conscience. Le monde idéal apparaît donc non comme produit d'une raison pragmatique – ni même comme produit de l'histoire trouvant dans l'abstrait des formes symboliques d'ordre supérieur – mais en tant que phénomène de la conscience même. Les essences idéales (point, ligne, triangle, etc.) ne sont point fictives, à l'instar des personnages de Rabelais[1] ; bien au contraire, elles représentent l'unique réalité mentale, et la seule possible. C'est pourquoi le point non-réel, absent dans l'expérience physique et qui en outre est relatif, comme nous le rappelle Buridan, constitue une réalité ultime et éternelle. Eternelle au sens qu'elle n'est pas fabriquée, mais découverte au cours des recherches :

> dans la mathématisation géométrique et physique nous ajoutons au monde de la vie – à celui qui dans notre vivre-au-monde concret est toujours pour nous donné comme réel – un *vêtement d'idées* taillé dans l'infinité ouverte des expériences possibles et qui lui va bien, celui des vérités qu'on appelle « objectivement scientifiques »…[2]

Bien évidement, la question de l'ontologie des entités géométriques ne se pose pas car elles sont considérées comme un contenu pur de la pensée. Pur, c'est-à-dire que justement aucune couche ontologique n'intervient entre la perception et son objet pour les dissocier. Les essences mathématiques n'existent pas comme des choses qui manifestent leur existence ; étant données, elles sont « implicitement innées pour nous »[3]. Ces essences sont au-delà de l'existence, invalidant celle-ci comme seul contenu de la conscience. Quelles sont les conséquences d'une telle révolution ?

Précisons : l'existence, le monde subjectif est le résultat de l'ontologisation des premières intuitions auxquelles Kant ne trouve de place que dans la sphère de la perception. Husserl l'explique :

> la perception est le mode primaire (*Urmodus*) de l'*intuition*, elle se trouve dans l'originalité primaire, sur le mode du « présent en soi ». A ses cotés nous avons aussi d'autres modes d'intuition, qui ont en eux-mêmes, à la mesure de leur auto-compréhension, le caractère de modifications de ce « soi là » (*Selbst da*) présent en soi-même. Tels sont les moyens de rendre présent, de modifier la présence <…> des

[1] Même ces catégories géométriques de base Peano réduit au concept de l'espace ; cf. *Sui fondamenti della geometria* (1894), dans Peano, 1958.

[2] Hua VI, p. 51.

[3] Hua VI, p. 55
[selbst uns also eingeboren]

> intuitions qui rendent présent (*Vergegenwärtigende*[1]) « répètent » – selon certaines modifications qui leur sont propres – toutes les variétés d'apparition (*Erscheinungsmannigfaltigkeiten*) dans lesquelles quelque chose d'objectif s'expose de manière perceptive…[2]

Bien qu'indispensable dans le processus de la connaissance, l'intuition ne nous dirige pas vers les « vérités en soi » – même si Kant les a interdites – qui ne se manifestent pas dans notre savoir des choses, ni même dans une science comme les mathématiques. On pourrait comparer l'intuition à la grammaire dont l'apprentissage est nécessaire mais insuffisante pour écrire un roman. Husserl va encore plus loin en attribuant à l'intuition des fonctions mémorielles ; elle accumule les flux de la présence en les convertissant en modes de la connaissance :

> <…> l'intuition remémorante, par exemple, montre l'objet comme ayant-été-soi-même-là (*als Selbst-da-gewesenes*) en répétant les perspectives et autres modes d'apparition, mais avec les modifications qui lui sont propres[3].

Le passage est important parce qu'il résume – *fixe* – l'origine d'un type du connaître dirigé non vers l'objet-même mais vers sa constance reproductible dans la conscience, c'est-à-dire vers sa nature quasi-objective. De surcroît, il parachève une longue réflexion qui occupait une place centrale dans son travail depuis les années 1906/7.

Revenons donc à cette époque. Si – exprimant une condition nécessaire – l'objet entre dans la ligne de mire de la conscience, en devenant le point de convergence épistémologique, alors, d'« objet-être », il se transforme en « objet donné » – soit une idéalité opérationnelle. Pour illustrer son point de vue, ce sont une nouvelle fois des exemples mathématiques que Husserl convoque:

> <…> les nombres ne sont pas des objets de la nature. La série des nombres est pour ainsi dire un monde d'objectivités propres, d'objectivités *idéales, non pas réelles*[4].

Leur non-réalité se définit par l'absence en eux de l'être-soi, d'un « auto-εἶναι » ou d'une haeccéité, comme le disaient les scolastiques. En termes ontologiques, il s'agit d'une

---

[1] Le traducteur du texte Gérard Granel, fidèle à l'original, invente un néologisme pour transférer le sens de ce concept : « les présentifiantes » ; cf. Hua VI, p. 108.

[2] Hua VI, p. 108.

[3] *Ibid*.

[4] Hua XXIV, p. 48.

idéalité vide qui ne se signifie qu'elle-même. C'est pourquoi le nombre correspond non pas à la connaissance d'une certaine chose, encore moins à son existence, mais à l'intuition qui le remplit. « Le nombre 2 n'est pas une chose, ni un processus à l'œuvre dans la nature, il n'a aucun lieu ni aucun temps. Il n'est précisément pas un objet de perception ni d'« expérience possible »[1] ; il fait partie des *imagines rerum*, comme les appelait Vitellion dans *Perspectiva* (1535), phénomènes d'ordre mental.

Cet accent mis sur le problème des nombres n'est pas fortuit. N'oublions pas le dessein prodigieux qui l'anime : trouver les arcboutants de la nouvelle science ; non pas une science naturelle – « *toute science de la nature est une discipline* apostériorique »[2] –, mais transcendantale. En effet la tache consiste en création de ce qu'Aristote nomme l'ἀναλυτικὴ ἐπιστήμη, la science du savoir ou, plus exactement, des causes ; la science qui nous apprend à remonter aux causes de notre savoir, c'est-à-dire à constituer la science. En outre, Husserl rejoint une fois de plus Kant : « La mathématique, – dit ce dernier –, n'est qu'un instrument pour la philosophie… »[3] ; ou bien, « la philosophie transcendantale est le principe de la connaissance où la mathématique et la philosophie sont réunies dans une connaissance synthétique »[4]. Et il précise :

> du point de vue de la méthode, toutes les disciplines purement logiques sont des disciplines mathématiques <...>[5] *la mathématique et la logique pure en général forment un fonds de vérités dont chaque science peut disposer librement*[6].

Le lien avec Kant est important au moins pour deux raisons :

Premièrement, la phénoménologie doit se présenter non seulement comme une méthode révolutionnaire qui refond la conscience du sujet, mais aussi comme une méthode plongeant dans des racines historiques (Husserl n'a été jamais hostile à l'histoire, ce qu'il montre dans la *Krisis*) ;

Deuxièmement, la phénoménologie prolonge et renouvelle la critique kantienne des fondements métaphysiques. Il rend hommage à Kant au § 28 de l'*Einleitung* ; selon son

---

[1] *Ibid*.

[2] Hua XXIV, p. 50.

[3] Cf. Büchel, 1987, p. 56.

[4] *Ibid*., p. 60.

[5] Hua XXIV, p. 84.

[6] Hua XXIV, p. 61.

analyse, la philosophie postkantienne ne donne pas de suite à l'entreprise de Kant visant à distinguer la conscience théorique du monde, et par conséquent à établir clairement ses limites. Si Descartes trouve le fondement ultime de l'existence en réalisant, dans une certaine mesure, le projet aristotélicien, Kant se donne lui pour but de greffer la conscience sur ses actes propres ; *la raison pure* n'est pas l'état du sujet épistémologique mais son vecteur (parmi toutes les définitions de ce concept données au chapitre VII de l'*Introduction* à son livre, la plus importante est peut-être la suivante : « la raison pure est une faculté qui possède les principes de la connaissance a priori »[1]). D'où l'évidence selon laquelle rien n'est possible, aucun savoir de base ne peut être acquis sans une analyse de la conscience comme telle, de son fonctionnement en soi ; c'est pourquoi Kant insiste sur le fait que le véritable objet de sa critique est la connaissance humaine dans son ensemble. Il

> était dominé par des problèmes qui, pour nous, du moins jusqu'à présent (*wenigstens bisher*), n'avaient pas été pris en considération[2].

Sans se livrer à une telle critique, il n'est pas envisageable d'ébaucher une quelconque théorie de la conscience ; elle est aussi un préliminaire obligatoire pour évaluer la puissance épistémologique du sujet qui met en question ses connaissances. Mais chez Kant, le sujet reste le même, la critique n'affecte pas son existence ni ne la suspend ou la met en doute ; les tréfonds de cette critique reste cartésiens. En reprenant ce chemin, Husserl s'interroge sur le point qui aurait échappé à Kant : Qui effectue l'analyse de la conscience, qui exécute la *critique* ? – « Qui », c'est-à-dire quel type de sujet ?

Voilà le résumé :

> <…> si l'on a fait soi-même la lumière sur le fait que les actes de la connaissance élèvent en eux-mêmes et selon leur essence des revendications de droit <…> il faut alors poser dans une généralité principielle, pour tous les types de connaissance, la question de ces justifications et l'on ne peut jamais dire nulle part : tel ou tel mode de connaissance n'a pas besoin d'une critique[3].

Les sciences naturelles sont aveugles, la métaphysique aveuglante ; les premières ne savent comment analyser leur propre comportement, s'écarter d'elles-mêmes afin d'atteindre

---

[1] Kant, 1956, p. 55.

[Daher ist reine Vernunft diejenige, welche die Prinzipien, etwas schlechthin a priori zu erkennen, enthält.]

[2] Hua XXIV, p. 135.

[3] Hua XXIV, p. 135.

un regard immédiat, une vision ultime (*letzte Einsicht*) ; la deuxième, étant en proie à de multiples tourments dans sa quête de l'essence, ne permet pas au sujet de changer d'échelle empirique. Même un novateur comme Kant limite la connaissance par la chose en soi, limitation certes justifiée sur le plan méthodologique mais qui s'avère finalement un obstacle. Se dégage un paradoxe : le sujet de la *Critique* ne peut en effet effectuer la critique de la raison à cause de son insuffisante puissance épistémologique. Avec une connaissance bornée à l'ontologie apriorique, le critique kantien ne rompt pas avec le monde au point de se transformer lui-même en sujet suspendant intégralement son expérience et ses connaissances acquises.

Husserl conteste ce dernier. Le phénoménologue ne s'intéresse pas à l'objet existant, à l'objet *quod existit*, donné au monde, mais à sa donation à la conscience. Mieux, rien n'est donné sauf la conscience qui s'approprie elle-même, c'est-à-dire que rien n'est donné sauf l'appropriation, le processus de la conscience. Dans l'*Einleitung* cette idée devient de plus en plus claire : aucune donation ne peut être prise comme contenu de la conscience – phénoménologique – parce que son origine est extérieure. L'axiome est le suivant : ce qui existe n'entre jamais dans la sphère de la conscience pure en tant qu'existant ni ne s'y donne. Cela explique pourquoi la phénoménologie enlève l'existence comme paramètre fondamental de la chose en la libérant de ses liens pour visionner sa choséité (comme l'a remarqué Aristote : *être, c'est être lié à quelque chose*) : ce qui ni n'existe ni se donne. On peut même dire que cette dernière accuse un caractère passif, d'où – rappelons-le encore une fois – l'appel au retour aux choses elles-mêmes, voire à une auto-noétisation.

L'INTERMEDE 1 : ELOGE CRITIQUE DES MATHEMATIQUES

Pour ce faire – et a fortiori dans le cadre d'une nouvelle science –, il faut trouver un tremplin situé au plus prés du but. Dans ses années critiques (1906/7), Husserl est toujours convaincu qu'il n'y a rien de plus proche de la phénoménologie que le savoir mathématique qui, selon lui, est en prise directe avec les choses idéales ; la mathématique est connaissance pure. Son essence consiste à être orientée vers la vérité-même et non vers sa représentation empirique. Cette conviction s'est renforcée au cours du temps mais son origine date des années « arithmétiques », où il était plongé dans les nouveaux problèmes théoriques suscités

par les découvertes cantoriennes notamment. Voici quelques extraits de son article dont l'écriture est concomitante avec son habilitation, en 1887 :

> La mathématique est la première et la dernière des sciences complètes. Sur son champ, celui des nombres, des mesures et des ordres, l'esprit humain rencontre pour la première fois la connaissance <…> La philosophie est constituée de telle façon qu'elle met en jeu d'autres systèmes philosophiques, alors que la mathématique ne convoque que des théorèmes <…>[1].

La force des mathématiques repose non sur son exactitude naturelle, mais sur le sujet de ses recherches ; elle traite non des objets, comme la physique ou la chimie, mais de leurs relations réciproques. La question principale des mathématiques est la suivante : Quel rapport existe-il entre *x* et *y* ? Plus exactement, quelle est la fonction entre deux ensembles pour laquelle chaque élément du premier est lié à un unique élément du second ? Il va de soi – depuis Aristote – que tout *x* ou *y* sont idéaux. Bref, c'est la science du mode d'emploi d'« objets « , de chimères de la conscience pure qui n'existent nulle part.

> La position exceptionnelle qu'occupe la mathématique par rapport à l'évidence, la clarté irréfutable (*unumstößlich*) de ses vérités suscite l'admiration de son sujet <…>[2].

Sans chercher à être original, l'auteur de ces paroles est en parfait accord avec l'opinion, en particulier avec l'interdit platonicien selon lequel on ne peut être philosophe sans connaître la géométrie. En tant que bon disciple de Platon, Aristote « démontre dans ses écrits sa maîtrise irréprochable des mathématiques et de tout le domaine mathématico-philosophique… »[3].

Si, sur le plan professionnel, Husserl aurait été à n'en pas douter membre de l'Académie platonicienne, une autre question demeure[4] : quelle est *sa* vision des nombres et de la mathématique dans son ensemble ? Durant les mois de l'hiver 1887/8[5], où il travaille sur

---

[1] Hua XXI, p. 218.
[2] *Ibid*.
[3] *Ibid*.

[4] Avis opposé à celui d'Alexandre Lowit, 1954). Cet article a été contesté par Schmit, 1981.

[5] Inutile d'émettre des hypothèses quant à la date précise de la lecture par Husserl du *Was sind und was sollen die Zahlen?* Il est fort probable que Husserl ait lu ce texte au cours de l'année 1889, lorsqu'il travaillait sur son article *Grundprobleme der Arithmetik und Analysis* où il discute les dernières idées apparues en mathématiques et se réfère à Cantor, Kronecker et Dedekind. Peu après, du 10 au 13 septembre 1890, dans une note à propos des *théories de l'extension du domaine des nombres* (*Theorien der Erweiterung des Zahlgebietes*), il ajoute les noms de Schlömilch, Weierstraß et Wundt ; cf. Hua XXI, p. 252.

cet article[1] et soutient son habilitation intitulée *Sur le concept de nombre* (rappelons que Cantor est membre du jury), Husserl semble osciller entre deux puissances : l'eidologie de Platon[2] et la doctrine *pythagoricienne*. Etant disciple de Weierstraß, qui, dans son article pédagogique[3], considère la mathématique pure comme une science philosophique, le jeune spécialiste ne pouvait ignorer la tendance générale consistant à traiter les nombres et les matériaux (*Stoffe*) géométriques comme des entités idéales[4]. En outre, Weierstrass professait l'idéal socratique du savoir qui implique que le disciple doive lui-même définir sa position et choisir son approche du problème. Il y a fort à parier que Husserl se soit trouvé dans la situation où il devait non seulement, face à un problème mathématique, trouver une approche valable mais aussi en extraire une connaissance philosophique. La démarche est d'autant plus difficile puisque les mathématiciens eux-mêmes s'expliquent rarement sur les questions philosophiques, les considérant hors de leur champ d'investigation (à l'instar de Kronecker). Husserl le rappelle : il est dans la nature du mathématicien de ne pas s'interroger sur la genèse des concepts.

> Il suffit pour [lui] de disposer de ces concepts (*Begriffe*) et de fonder grâce à eux la vérité ultime. Ce qui l'intéresse, c'est seulement la possibilité, les nouvelles manières d'établir des nouvelles vérités élémentaires…[5]

Cependant, à l'époque qui nous concerne – au lendemain de la grande crise philosophique – ces disciplines se sont trouvées liées. Plus tard, en travaillant sur les *Recherches logiques* (cf. *L'idée de la logique pure*, §§ 67-72), Husserl entreprend d'ajuster la

---

[1] Intitulé *Geschichtlicher Überblick über die Philosophie der Mathematik*.

[2] Dieter Lohmar critique Husserl pour son choix conceptuel : « The word "Wesensschau" (intuition of essences) is, in my view, a very irritating poor choice in terminology, for it suggests that phenomenology is a variant of the Platonic theory of ideas » ; Lohmar, 2006, p. 111.

[3] Intitulé *Über die Sokratische Lehrmethode und deren Anwendbarkeit beim Schulunterrichte* (*Sur la méthode socratique des études et son application à l'enseignement reçu sur les bancs de l'école*, 1841) et réédité dans Weierstraß, 1903, p. 324. Il s'agit, à notre connaissance, du seul texte (publié) où ce mathématicien, par ailleurs érudit dans d'autres domaines, s'exprime de façon quasi-philosophique.

[4] Non seulement Weierstraß considère les objets algébriques comme des objectivités, mais encore il se méfie de l'intuition échappant à l'analyse mathématique (reformulant l'adage connu, il disait : *numerae non fingo*). L'intuition, à la différence des fonctions continues que Weierstraß a rigoureusement décrites (après Bolzano et Cauchy), n'est pas mathématiquement définissable, mais c'est grâce à celle-ci que l'on peut saisir ces fonctions dans leur phénoménalité ; cf. *Rein analytischer Beweis…* de Bolzano qui précède la méthode de Weierstraß. Quant à Husserl, il étudie les travaux du logicien tchèque en restant fortement sous l'influence de son maître et d'autres auteurs de la « neuesten Zeit » (cf. Hua XXI, p. 40). Dans l'*Arithmetik und Theorie der Funktionen* (1890) il écrit : « La tâche de la théorie des fonctions consiste à construire la fonction précise des propriétés générales des fonctions – fût-ce dans le domaine universel ou contracté pour le moment ; une telle théorie traite aussi le problème de chaque solution d'une équation » ; Hua XXI, p. 16.

[5] Hua XXI, p. 230.

doctrine eidologique à Aristote[1] (des prémisses apparaissent déjà dans le texte de 1887/8, cf. supra). Les objets mathématiques sont irréductibles de manière objective, ils existent indépendamment de l'esprit humain. Celui-ci les découvre et ne les invente pas.

Le pythagorisme husserlien caractérise ses débuts en tant que théoricien des mathématiques, « philosopher of formal-axiomatic mathematics » selon Lohmar. Le sage grec est le premier à réfléchir sur les concepts de base où les deux principales sciences – à son époque inséparables – se croisent ; « <…> nous avons à faire ici à un problème délicat et difficile dans lequel deux sciences, la mathématique et la philosophie, sont rassemblées »[2]. Aux mérites de Pythagore, Husserl ajoute une réflexion philosophique sur les nombres et les objets géométriques lui permettant de créer l'appareil conceptuel, du reste assez original, établissant la filiation entre philosophie et mathématiques ou, plus exactement, les concepts fixant le processus de l'abstraction. Bref, Pythagore montre la convertibilité des idées arithmétiques et géométriques en philosophie. En prenant son nom, dit Husserl,

> je ne trouve pas de meilleur exemple qui démontrerait la priorité, évidente depuis les premiers pas, de la mathématique sur la philosophie et son droit naturel de mère des sciences[3].

De surcroît, la pensée pythagoricienne sert d'échantillon de la rigueur scientifique : ses résultats reposent sur des principes tirés de la nature même. Pythagore est sans soute le premier auteur à penser par axiomes (Weyl remarque que la puissance des nombres, obtenue par Pythagore et Platon, est utilisée par un logicien comme Gödel pour construire son propre formalisme[4]). Il faut que la philosophie s'approprie ce modèle de l'autoconstitution ; même si nous ne pouvons axiomatiser la pensée philosophique directement, notre tâche est de lui fournir les outils pour voir l'essence primordiale des choses, *elementarsten Wahrheiten*. C'est pourquoi la philosophie est aussi bien un système d'idées qu'un système de moyens mais à la différence des mathématiques, elle utilise ces derniers pour se tourner vers elle-même. La philosophie doit être rigoureuse comme la géométrie de Pythagore et autoréflexive.

---

[1] Qui rompt sur ce point avec Platon : « Ἡμεῖς δέ φαμεν εἶναι, καθάπερ εἴπομεν πρότερον. Καὶ δῆλον ὅτι οὐ κεχώρισται τὰ μαθηματικά· οὐ γὰρ ἂν κεχωρισμένων τὰ πάθη ὑπῆρχεν ἐν τοῖς σώμασιν » ; *MET.* IΔ, III : 1090a, 30.

[2] Hua XXI, p. 243.

[3] Hua XXI, pp. 216-217.

Ce passage n'est pas sans rappeler les mots de Descartes : « <…> introduire la certitude et l'évidence des démonstrations mathématiques dans les matières de Philosophie » ; cf. Descartes, 1996, p. 213).

[4] Weyl, 2012, p. 227.

Cependant, la situation est bouleversée par l'autorité de Kant ; celui-ci, se détournant du « pythagorisme à rebours » de Descartes, défend l'approche mentaliste selon laquelle les nombres appartiennent au monde phénoménal (Jules Vuillemin montre bien les difficultés qui résultent de la position cartésienne et leurs conséquences pour les recherches ultérieures [1]).

Certes, Kant a des raisons pour privilégier cette démarche, car sa conception du savoir mathématique est inscrite dans son épistémologie et il n'a pas l'intention d'en changer. Le problème qui apparaît ici est le suivant : si les blocs élémentaires des mathématiques émanent du sujet, alors comment les vérités peuvent-elles objectives ? Autrement dit, si les nombres, points, lignes sont créés par l'esprit humain, limité par nature (et par Kant lui-même), comment peut-on décrire par ceux-ci l'univers alentour ? Husserl reconnaît les mérites kantiens dans la construction du fondement qui permet de penser les mathématiques philosophiquement, mais c'est un fondement limitatif qui nous enferme en nous-mêmes.

> La conscience des choses, dans le vrai sens du mot, c'est-à-dire les véritables choses et les procédés ne sont pas donnés ; il n'y a de conscience que des apparences[2].

Il s'agit ici d'un paradoxe humaniste : l'homme demeure attaché à sa subjectivité, ne se dépasse jamais lui-même comme sujet. Ce paradoxe ne sera pas résolu avant *Ideen I*.

Dès cette époque, l'homme phénoménal ne convient pas à Husserl. Jamais les Grecs ne lui auraient confié les vérités d'ordre supérieur, les prototypes idéaux sur lesquels est basé l'édifice de la nature. On peut les connaître, mais on ne peut les posséder comme propriétés subjectives. Le sujet kantien est situé dans un temps qui conditionne son activité intellectuelle. Toutes les choses qu'il perçoit du monde sont perçues par lui comme phénoménalement existantes, tandis que les nombres, les points, etc. n'ont pas de représentation phénoménale. A noter : Husserl évoquera ce thème en critiquant Kant, dont le sujet ne sait vraiment pas faire la distinction entre la conscience (transcendantale) et l'objet[3].

Au sens strict du terme, l'eidologie platonicienne ne les représente ni ne les décrit mais nous informe seulement sur leur qualité. Comment donc le sujet, doté de facultés épistémologiques limitées, peut-il être la base d'objectivités impérissables ? Descartes puis

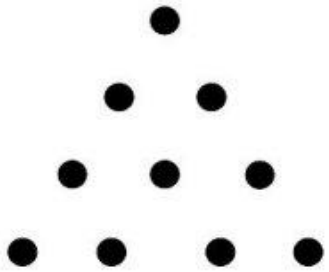
---

[1] Vuillemin, 1955, pp. 93-94.
[2] Hua XXI, p. 222.

[3] Notons tout de suite que Husserl ne fait ici que reprendre la critique de Kant élaborée par Fries, qui reproche à Kant d'avoir fusionné le sujet de la connaissance et son objet, c'est-à-dire de ne pas avoir distingué ces deux instances capitales. D'où l'incomplétude épistémologique de la *Critique* kantienne. Cf. Elsenhans, 2013, pp. 141-143 ; Bonnet, 2005, p. 252.

Kant ont créé le sujet sans créer la conscience ; cette situation épineuse nécessite le secours de la phénoménologie transcendantale.

Pythagore joue chez Husserl un double rôle : en tant que personnage historique, il pose les jalons de la recherche des vérités les plus fondamentales ; il est aussi le point de départ des réflexions conceptuelles. La polémique aristotélicienne contre Pythagore et ses disciples, lesdits pythagoriciens (οἱ καλούμενοι Πυθαγόρειοι)[1], n'effraie pas Husserl : ce penseur est avant tout l'inventeur de la tetraktys, l'auteur de la « célèbre proposition de la géométrie de l'échelle… [quelqu'un] qui a converti les concepts du nombre en substance »[2]. En outre, il a ramené les figures de la géométrie aux nombres arithmétiques, les sons des musiciens aux proportions des arithméticiens et établi des correspondances (ὁμοιώματα) ; par exemple, le 1 est le point, le 2 la ligne, le 3 le triangle, le 4 la pyramide ; la tetraktys, qui signifie la quaternité, est l'ensemble des 4 premiers nombres.



(Fig. 5. La tetraktys pythagoricienne)

La tetraktys se compose du nombre de points nécessaires pour engendrer les dimensions de l'univers ; il s'agit non seulement d'une figure géométrique mais d'une conscience – *eine bloße Maschine*[3] (*eidétique* en termes tardifs) – qui, sans rapport direct avec le sujet, met en branle le mécanisme de ce monde. La tetraktys devient le symbole des pythagoriciens. La théorie des nombres atteint sa limite, c'est-à-dire qu'elle se transforme en philosophie. Arithmétique et géométrie sont ainsi jumelles. Husserl approuve cet état de choses,

[1] Pour l'analyse détaillée de cette critique, voir Cherniss, 1935.

[2] Hua XXI, p. 217.
[3] Hua XXI, p. 231.

> l'arithmétique opère au moyen de représentations symboliques qui se réalisent pour nous comme des correspondances [1].

Les démonstrations arithmétiques s'appuient sur des figures et cette méthode porte le nom d'arithmétique géométrique. Chaque unité est figurée par un point, de sorte que l'on a des nombres plans (1, 4, 9, 16... sont carrés alors que 1, 3, 6, 10... sont triangulaires), rectangulaires, solides (cubiques, pyramidaux…), linéaires, polygonaux. Le premier nombre pyramidal est 4 d'après Philolaos de Crotone (vers -470 – vers -385)[2], disciple de Pythagore. C'est à partir de ces algorithmes qu'il est possible de calculer la somme des premiers entiers, des premiers entiers impairs ou encore le calcul des triplets pythagoriciens[3]. On trouve aussi le lien entre la tetraktys et la gamme diatonique car la lyre à quatre cordes de longueurs proportionnelles à 1, 2, 3 et 4, produit l'octave (rapport de 4 à 2) et des intervalles de quinte (3 à 2) et de quarte (4 à 3)[4]. Aristote souligne la croyance quasi-religieuse dans les mathématiques des Pythagoriciens, qui considèrent les nombres comme le modèle des choses et des sons musicaux, comme principes premiers (στοιχεῖα) de la nature entière ; ils concluent en affirmant que les éléments des nombres composent tout ce qui existe. Bref, que signifie la formule « tout est nombre » ? Réponse :

α) le nombre constitue la structure ontique (intelligible) des choses (ce principe fonde en raison la physique mathématique) ;

β) les éléments fondamentaux des mathématiques sont les éléments de toute chose (ce principe affirme la possibilité de définir la structure du monde à partir des axiomes de la connaissance).

Un autre problème apparaît alors : si tous les nombres sont symboles, s'ils se réalisent en tant que tels, comment les interpréter ? Dans sa lettre de février 1890 à Carl Stumpf[5],

---

[1] Hua XXI, p. 257.

[2] Philolaos est devenu célèbre par ses écrits, tout particulièrement par la divulgation des secrets de la confrérie pythagoricienne. Sur ce sujet, voir Zhmoud, 2012, p. 121. De même Böckh, 1819 ; Huffman, 1993 .

[3] Cf. Engels, 2007, p. 114.

[4] Le nombre 4 est important pour les pythagoriciens car même l'âme humaine est composée de quatre parties : l'intelligence, la connaissance, l'opinion et la sensation. Voir Michel, 1950, p. 24 et passim.

[5] En s'adressant à lui, Husserl ne s'adresse pas seulement à son maître en philosophie, mais à son égal dans la connaissance des mathématiques. En octobre 1870, Stumpf termine sa thèse sur les axiomes et les problèmes de

Husserl se rallie à l'idée de Helmholtz qui veut que les nombres soient des signes (le moment où il termine la *Philosophie de l'arithmétique* où, nous l'avons vu, cette idée est développée en détails). L'article de Helmholtz *Zählen und Messen erkenntnistheoretisch betrachtet*[1] est au centre de ses réflexions. Pour lui, notre pratique des nombres s'apparente précisément à un jeu de signes. Les opérations symboliques et les agrégats construits par celles-ci se réduisent à un système significatif ;

> Je considère l'arithmétique ou la théorie des nombres purs comme une méthode fondée sur des faits purement psychologiques ; cette méthode nous apprend à appliquer le système des signes sur une extension (*Ausdehnung*) et avec une possibilité de précision infinie[2].

Le psychologisme de Helmholtz ne trouble guère Husserl car il s'agit des signes, donc d'inventions humaines ; quant aux nombres, même s'ils sont identifiés aux signes (<…> *Zahl und Zeichen zu identifizieren*)[3], cette identification n'est qu'opérationnelle et n'affecte point la nature du nombre. L'avantage du système des signes, explique Helmholtz, tient à

> donner une description des relations entre les objets réels et, lorsque cela nécessaire, il peut engendrer des nombres de toute grandeur de sorte que les objets naturels tombent sous le coup de la souveraineté (*Herrschaft*) de cette limitation symbolique, rendant ainsi évident le succès de la méthode de calcul[4].

Conclusion : notre esprit lit les nombres comme un livre.

Husserl fait part de ses doutes à Stumpf: si les signes sont des produits libres et arbitraires, c'est-à-dire dépourvus de sens, comment dès lors est-il possible de les utiliser de manière productive ? Ce sens, comment s'organise-t-il ? (palimpseste de la question de Helmholtz : *Was ist der objective Sinn davon, daß wir Verhältnisse reeller Objecte durch*

---

la géométrie non-euclidienne qu'il a découverte grâce à Klein, avant de devenir chargé de cours à Göttingen (la thèse n'a pas été publiée, Stumpf l'ayant considérée trop immature). Voir Fisette, 2006. Vers la fin de sa vie, en revenant aux problèmes fondamentaux des mathématiques dans son *Erkenntnistheorie* (1939), où Husserl apparaît en filigrane, Stumpf écrit que « <…> le rôle des nombres reste symbolique… Au sens propre du terme, les nombres servent à constituer les concepts (*Begriffe*) » ; Stumpf, 1939, p. 98.

[1] Helmholtz, 1895. Publication originale, Helmholtz, 1887.

[2] Helmholtz, 1882, p. 359.

[3] Hua XXI, p. 246.

[4] Helmholtz, 1882, p. 359.
De même Lenzen, 1944, pp. 309-10 ; Cahan, 1993.

benannte Zahlen als Grössen ausdrücken... ?). La réponse n'est pas originale : pour obtenir un sens quelconque, il faut avant tout systématiser les données, bâtir un système et y introduire les signes – éléments chaotiques – dans un ordre particulier. Le sens est le passage du chaos à l'ordre, où les flux de pensée sont rangés dans un système de propositions qui encadrent les opérations de pensée (*Denkoperationen*). Ce système est le seul capable de fonctionner, malgré des notions contradictoires. Le calcul est le système qui organise les nombres – ces signes abstraits – en ordre de sens ;

> <…> Je remarque finalement que si l'on définit des règles de calcul applicables à chaque nombre fictif, l'impossible disparaît et reste un rapport adéquat (*richtige Gleichung*)[1].

Helmholtz définit pour sa part le sens en termes axiomatiques ; l'axiome VI de son texte énonce : « si deux nombres sont distincts, l'un doit être plus grand que l'autre »[2]. Il s'ensuit que le sens des nombres, comme d'ailleurs celui de tous les éléments abstraits (les phonèmes, par exemple), se constitue dans leurs relations réciproques, d'où l'idée du domaine, de l'ensemble et de la série. Grâce à ceux-ci, nous obtenons le sens non des nombres comme tels, mais de leurs relations ; le sens arithmétique est donc relationnel. Husserl écrit, toujours à Stumpf :

> dès qu'il s'agit d'un domaine numérique quelconque, je peux démontrer une disposition adéquate à travers les relations élémentaires des nombres…[3]

Un tel domaine, une telle série est un « objet de l'*arithmetica universalis* qui n'est point en soi une science, seulement l'art des nombres »[4]. Il est curieux de trouver peu de temps après cette même remarque sous la plume d'un Kronecker qui, en commentaire de son propre ouvrage, explique :

> Je crois que l'on peut donner le titre complet d'« arithmétique générale » (*arithmetica generalis*) à la tentative entreprise pour la première fois dans ces leçons, à savoir présenter le domaine de l'arithmétique dans son ensemble[5].

---

[1] Hua XXI, p. 247.

[2] Helmholtz, 1882, p. 361.
[Wenn zwei Zahlen verschieden sind, muss eine von ihnen höher sein als die andere]

[3] Hua XXI, p. 248.

[4] *Ibid*.

[5] Kronecker, 1901, p. 5.

Portons notre attention sur le point suivant : la remarque de Husserl renvoie à deux références :

α) à son propre texte de 1889 *Arithmetik der Reihen*… consacré aux différents types de nombre ;

β) à une instruction de Helmholtz.

Premièrement,

> par série limitée, au sens le plus large du terme, nous comprenons la composition (*Inbegriff*) des contenus a, b, c… m <…> où s'établissent des relations φ…[1]

L'idée philosophique d'une telle série (1+1+1+1...), qui la distingue des éléments aléatoires, est une séquence bien ordonnée ; c'est un ordre d'unités idéales, identiques en soi. Leur différence d'identité n'est résorbée que dans leur obéissance à cet ordre dont la sérialité a un caractère phénoménal. Le contenu de la série et son idée sont identiques, c'est-à-dire qu'elle ne peut exister sans le sujet qui la construit, sans vision intuitive.

Deuxièmement,

> il faut considérer les nombres comme une série de signes prise arbitrairement, pour laquelle il existe une sorte (*Art*) de séquence définie comme cohérente (*die gesetzmässige*) ou qui nous est une expression habituelle. La signification de la série naturelle des nombres ne vient que dans une application définie, notamment à travers la détermination du nombre par une chose réelle[2].

Mais que veut dire l'expression « une série contient des éléments » ? Il est impossible de répondre à cette question dans le cadre purement mathématique car la réponse exige de dépasser les concepts du nombre et de la série pour saisir un état spécifique de la conscience, l'état du « contenir ». Au sens strict, les propositions de l'ordre « l'élément *a* fait partie d'une série (ou d'un ensemble) quelconque » ne s'expliquent pas par les mathématiques mais doivent être acceptées comme telles ; science a priori pour Kant, elle est pour Hilbert celle des symboles concrets. Paradoxalement, malgré son statut et ses opérations abstraites, la

[1] Hua XXI, p. 158.
[2] Helmholtz, 1882, p. 361.

mathématique demeure dans le cadre empirique ou, plus exactement, existentiel. Elle part d'un donné, d'un « il y a », tandis que la philosophie y aboutit. Son ontologie n'est qu'un cas particulier qui ne couvre pas les lois plus générales de l'être parce que la mathématique « au sens habituel est liée au nombre et à une grandeur numériquement déterminable »[1]. Les énoncés mathématiques et leurs procédés sont bornés par une méthode prévue pour atteindre un résultat, la solution d'une tâche spécifique, mais non pas à comprendre (au sens latin du terme) sa nature et son essence. Husserl le résumera plus tard ainsi :

> *Ce qui fait l'essence de la mathématique ne se situe pas dans les objets qu'elle prend, mais dans la nature de sa méthode* qui se déroule naturellement dans un procédé purement symbolique, donc finalement dans un procédé de calcul[2].

Une fois encore, Husserl se rallie aux maîtres-mathématiciens de l'époque, notamment à Dedekind dont l'esprit philosophique, peut-être plus aigu que chez d'autres, lui permettait d'établir une métathéorie des nombres. Pour celui-ci, il n'est pas d'arithmétique hors de la logique ; en outre, les nombres résident hors de l'intuition. Etant des entités « propositionnelles », ils n'existent point hors d'une théorie des nombres. Dedekind le montre par la proposition suivante : un ensemble C de nombres naturels est appelé série si, pour chaque x appartenant à C, son « image » $x' = x + 1$ appartient aussi à C. L'idée est on ne peut plus simple : chaque nombre naturel peut être atteint par l'ajout d'un 1 à partir duquel on obtient son image 1′ (2), puis 2′ (3), etc. Ce « etc. », opération de base, est un procédé logique pur (cf. le § 19 de l'*Einleitung*). Pour le dire axiomatiquement : chaque série qui contient 1 comme élément est identique à l'ensemble des entiers naturels[3], dits N. Le pouvoir de cet axiome est inébranlable. Kronecker, l'algébriste le plus puissant de son temps, l'introduit dans ses leçons :

> Nous pouvons regarder les nombres comme l'objet du principe numérique-même (*des Zählens*) ; on peut également passer du nombre $n_1 + 1$ à n_2, etc. <…> ce « passer à…, etc. » signifie que le nombre n_2 est ajouté au nombre n_1[4].

---

[1] Hua XXIV, p. 79.

[2] Hua XXIV, p. 80.

[3] Cette pensée de Dedekind, capitale pour la théorie husserlienne de la science (nous le verrons), a deux sources : la première est le théorème de Dirichlet, qui énonce que « les nombres entiers se reproduisent par l'addition, la soustraction et par la multiplication… » (cf. Kronecker, 1901, p. 454) ; la seconde est l'un des principes doctrinaux cantoriens reformulé ici, selon lequel tous les nombres naturels peuvent être répartis en plusieurs classes ; à partir de tous les nombres, il est possible de constituer un ensemble.

[4] Kronecker, 1901, pp. 60-61.

Rien n'est donc plus clair que l'opération $n_1 + n_2$.

Cependant cette clarté, malgré tous ses avantages, suscite de manière insidieuse le doute husserlien:

> <…> tant que la lumière n'est pas faite sur la justesse de la connaissance en général, la logique formelle ne peut pas, elle non plus, soutenir la justesse de ses opérations *avec une absolue certitude*[1].

Il s'ensuit que la certitude des mathématiciens est teintée d'une certaine naïveté noétique tant que la question de son contenu n'est pas posée par la conscience, positionnée en dehors du champ mathématique. Plus le phénoménologue avance vers la philosophie, plus il tend à chercher des appuis en dehors de toute proposition, laquelle ne détermine jamais qu'une partie du tout, *pars pro toto*. Les propositions conditionnent la vérité alors que celle-ci ne peut être atteinte que par un esprit libre. Les opérations du type « etc. », comportant des séquences où se réalisent nos intuitions primaires, ne sont point des actes mentaux. Ceux-ci ne nous mènent pas à la compréhension de leur contenu car le « nous » des mathématiques est avant tout symbolique. Un fossé phénoménologique se creuse entre la proposition et l'acte subjectif de la pensée, qui ne peut se réaliser dans une proposition. Husserl explique :

> Les propositions se comportent comme des objets pour soi. Elles ne sont considérées que, précisément, en tant que propositions <…> Nul n'est besoin d'y impliquer les actes dans lesquels ces propositions sont données en tant que contenus de prises de position[2].

Voici un détail remarquable : dans son texte méthodologique de 1924, Moses Schönfinkel réagit, malgré sa formation hilbertienne, à cet argument de Husserl qu'il a rencontré pendant son séjour à Göttingen :

> Nous sommes guidés par l'idée, très courageuse à première vue, qu'il faut réduire autant que possible le résidu de notions fondamentales telles que la proposition, la fonction propositionnelle, la variable [etc.] qui ont un caractère complètement arbitraire. Dans ce cas, les propositions générales de la logique seraient dénuées de sens… Du point de vue de la méthode, notre tâche est d'atteindre la plus grande uniformité conceptuelle possible (*gedanklicher Einheitlichkeit*) <…>[3].

---

[1] Hua XXIV, p. 140.
[2] Hua XXIV, p. 129.

[3] Schönfinkel, 1924, pp. 306-307.

Ce thème apparaît à nouveau chez Husserl en 1929 dans *Logique formelle et logique transcendantale* – où il répète partiellement ses idées de 1906/7 – en tant que métathéorie des formes, revenant ainsi autant au symbolisme des mathématiques du XIXème siècle qu'au concept aristotélicien de l'essence.

La pensée mathématique est symbolique, mieux : le symbolique est pensée mathématique. Par les symboles elle s'abstrait de tout y compris du penser ; elle ne fait toujours que se diriger vers la solution. En revanche, la pensée philosophique fonctionne en boucle, s'interroge sur elle-même, se pense elle-même. Si le mathématicien voit la solution du problème, le philosophe quant à lui voit un problème dans toute solution, aucune solution n'étant complète tant que la conscience du chercheur n'y est pas incluse. Il s'ensuit que la certitude mathématique manque de réflexivité et nécessite un ajustement philosophique.

En 1907, Husserl fait une découverte capitale : en transformant la proposition mathématique en objet de la conscience, en lui infligeant une salve phénoménologique, nous la dépouillons de son statut de chose fondamentale et certaine[1]. Le fondement formel et logique, pour aussi rigoureux qu'il soit, ne peut égaler ceux émanant de l'intuition ni de l'acte du connaître. « Dans les formes de propositions ou dans les formes d'états de choses se trouvent des conditions de possibilité essentielles <…> »[2] dans lesquelles s'expriment de la manière la plus abstraite les lois de la logique et des mathématiques. Husserl s'empresse de relever « des difficultés d'appréhension » qui ne concernent pas directement les problèmes de logique, leur solution, mais la façon dont ils se posent. Si les propositions sont supratemporelles et si elles peuvent exister dans notre monde du temps et du changement, une question le tourmente : « Comment l'idéal pénètre-t-il dans le réel »[3] ; comment est-il possible de rassembler deux sphères dans une même variété ? Certes, il y a un pont entre le réel et l'idéal – entre ce qui existe et ce qui vient à exister –, mais pour le trouver il faut davantage que la logique et ses propositions. Il faut s'interroger sur le sens, le visualiser non pas dans sa forme axiomatique où sa clarté reste toujours partielle, mais comme contenu qui ne se donne pas. L'être donné est un acte créateur venant de la nature qui ne peut s'étendre au sens, produit de la conscience. Sur le plan phénoménologique le sens surgit uniquement du pensant

[1] Ici, Husserl se rapproche de Bolzano qui récuse l'auto-évidence ou, comme il le dit, « le caractère réflexif des axiomes et des propositions mathématiques » ; ils ne peuvent pas fonder la vérité sur eux-mêmes. Selon lui, cette vérité se trouve non pas dans les propositions de base mais dans les concepts qui les construisent. La phrase « l'homme est mortel » est vraie non parce qu'elle exprime une vérité objective (*Begründung*), mais parce que le concept de « l'homme » inclut l'idée de la finitude. Pour plus de détails, cf. Textor, 2000 ; Leghissa, 1999.

[2] Hua XXIV, p. 141.
[3] Hua XXIV, p. 142.

qui n'existe nulle part ailleurs que dans le constituer du sens. Le caractère processuel du sens se substitue à sa donation. A l'exception de Hilbert, qui sous l'influence husserlienne ira jusqu'à proposer de passer à un niveau supérieur en examinant les concepts (axiomes, formules, etc.) du côté de leur contenu[1], cela n'est pas le but des mathématiciens. Nous nous souvenons que déjà dans les *Recherches Logiques*, le travail du mathématicien équivaut à celui du technicien maîtrisant parfaitement son métier mais incapable d'en analyser les soubassements. L'intérêt du technicien se borne à construire

> des théories pour ses objets, les états de choses, les nombres, les grandeurs ou les multiplicités sans vision ultime de l'essence de la théorie en général ni de l'essence des concepts…[2]

Rompre avec les mathématiques, surtout avec leur méthode, signifie pour Husserl non seulement changer de paradigme mais avant tout accomplir un autodépassement – sa propre ἐποχή sceptique[3] –, qui participe de la démarche intrépide du philosophe. En mettant en doute les pouvoirs de sa science originaire, il se rapproche de Descartes, brillant géomètre lui-même et son auteur le plus cher, « le maître-génie de toute la philosophie des temps modernes »[4], qui pour commencer à penser rejette tout sauf Dieu et son propre *ego* pensant.

> Les vérités mathématiques, lesquelles vous nommez éternelles, – écrit Descartes à Mersenne –, ont été établies de Dieu et en dépendent entièrement, aussi bien que tout le reflet des créatures. Ne craignez point, je vous prie, d'assurer et de publier partout que Dieu qui a établi ces lois de la nature, ainsi qu'un roi établit des lois en son royaume[5].

Dans le cas de Husserl, ce virage n'est ni une déception ni une défection mais la reconstitution de l'origine ou sa prise de position philosophique ; « l'affaire des philosophes <…> est la fondation critique et l'évaluation définitive »[6].

On saute donc des mathématiques à la philosophie non par la création de nouveaux concepts qui stimulent notre esprit critique, mais en trouvant en nous le sujet pensant capable de transformer les symboles en objets de contenu. Par conséquent, découvrir en nous-mêmes

---

[1] Hilbert, 1935, p. 165.

[2] Hua XXIV, p. 163.

[3] Cf. *Krisis*, § 17.

[4] Hua VI, p. 75.

[5] Descartes, 1996, p. 145. (Lettre du 15 avril 1630)

[6] Hua VI, p. 75.

le pouvoir sceptique, l'ἐποχή interne est le préliminaire obligatoire pour prendre le chemin de la philosophie. Bien sûr, il n'est pas de découverte plus limpide et plus ardue que celle-là, qui interroge sans aucune pitié notre faculté de sortir du berceau du monde et de se diriger vers l'objectivation des intentions subjectives les plus profondes. Pour le phénoménologue, le sujet est un concept vide jusqu'au moment où le sujet s'en aperçoit ; cette aperception est le principe même de la subjectivité. Il n'y a de sujet que constitué par la prise de connaissance de son vide empirique. Voilà l'instant le plus radical de la skepsis : déchirer le voile couvrant le Je quotidien. Il faut bien comprendre que l'ἐποχή primaire, dont Husserl fait l'esquisse dans l'*Einleitung*, a pour visée non le monde entier mais le principe subjectif.

Dévoiler le Je mathématique (non-cantorien) en tant qu'absent est une tâche moins difficile car cette science ne se prévaut d'aucun Je, excepté le Je symbolique qui occupe sa place dans le système. Ce Je n'obéit pas au principe de la subjectivité, donc au *cogito*, pour la simple raison que l'existence formelle – les axiomes, propositions, nombres, etc. – n'est pas conditionnée par la pensée, par l'acte pensant. Dépouillée du sujet, la mathématique échappe du surcroît à toute tentative de se voir attribuer un sens transcendantal, son idéalisme n'est qu'une illusion épistémologique de l'observateur extérieur (la raison mathématique n'appelle pas sa propre critique). D'une manière inattendue les Je mathématique et empirique, deux instances du donné, sont abordés comme une problématique semblable. Au cours de l'examen entrepris par Husserl dans l'*Einleitung*, la connaissance décèle ce que l'on peut appeler le « manque transcendantal », c'est-à-dire une théorie du sujet qui serait en même temps théorie de la connaissance, « dirigée contre la naïveté de la science naturelle »[1]. Du reste, les résultats obtenus auparavant (fruits de la première ἐποχή) en appelaient déjà la nécessité, démontrant clairement qu'aucune de ces sciences ne pouvait remplir cette mission – y compris, hélas, la mathématique. Cette dernière non plus

> n'acquiert point, par la théorie de la connaissance mathématique, de nouvelles théories mathématiques, ni de nouvelles prémisses mathématiques, ni de nouvelles méthodes mathématiques[2].

Avant de passer à la chirurgie phénoménologique des *Ideen I*, il est nécessaire d'envisager le problème dans sa totalité pour effectuer un acte pur de la conscience.

Nul doute que la période transitoire – des années 1906/7 jusqu'en 1913 – se caractérise par une tentative de métamorphoser l'« assujétivité » des sciences naturelles, voire de la

[1] Hua XXIV, p. 178.
[2] Hua XXIV, p. 190.

pensée formelle. Récapitulons : dans le contexte intellectuel de l'époque, dominé par la crise épistémologique et par les recherches intensives des sciences, puis dans le climat conceptuel des années 1900 où la plupart des nouveautés viennent des mathématiques, l'apparition de la « phénoménologie 2 » d'*Ideen I* semble inévitable. Plutôt que se livrer à une révision des erreurs commises dans les *RL*, Husserl se dirige vers une théorie du sujet idéal qui le mène à un hyper-cartésianisme. En franchissant ce pas décisif, il sait que ce chemin est sans retour et peut-être sans fin.

VI.3. *TOUT METTRE EN DOUTE* : LA THEORIE DE LA SKEPSIS

A bien des égards, la skepsis husserlienne prépare la conception de l'ἐποχή ; disons que la première est un instrument pour mettre en conditions le phénoménologue, créer son état initial. Comme à l'accoutumée, Husserl commence avec précaution :

> Le scepticisme de la théorie de la connaissance ne nie donc aucune connaissance ni aucune des sciences existantes, il ne les conteste d'aucun point de vue, ni en ce qui concerne leur pertinence pratique ni en ce qui concerne leur rationalité <…> il laisse toute connaissance et toute science en suspens[1].

Quel est le but de cette suspension ? S'opposer au dogmatisme scientifique qui considère chaque domaine (physique, algébrique, etc.) comme auto-suffisant, reposant sur ses principes propres tirés de pratiques concrètes. A l'algébriste ou au physicien, chercheur dont la pensée est retenue par la formalité de son champ, une telle skepsis ne semblerait que perte de temps ; mais pour moi, philosophe, nu devant l'énigme de la connaissance, « tout pour moi est problématique ». Il faut commencer à penser la connaissance non seulement en me faisant d'elle une « image zéro », sans connaître ses conditions formelles, mais également en me montrant sceptique vis-à-vis de mes propres facultés de connaître. Soulignons : la skepsis est un procédé attirant dans son orbite aussi bien l'objet – la science et ses méthodes – que le sujet actif. Partant, quel est le sujet de cette skepsis si moi, le Je actif, m'y engage ? Husserl ne répond pas à cette question directement, mais il est possible de reconstruire sa réponse en se basant sur sa méthode.

[1] Hua XXIV, p. 185.

Premièrement : la position sceptique sert à dégager le sens de la connaissance bien souvent enseveli sous la poussière des temps.

> Ce sens nous est devenu obscur <…> nous sommes complètement dans l'embarras <…> [car] nous ne pouvons prendre appui sur une connaissance donnée préalablement[1].

Le plus important ici est le mot « donnée » qui signifie l'état passif du Je par rapport à l'acte donateur. Au lieu de constituer l'objet du savoir, le Je l'accepte ; mais en l'acceptant, celui-ci se borne aux limites de l'empirique, ce qui affecte ses stratégies gnoséologiques. Il est impossible d'accéder au sens des choses, à leur essence ni à leur origine divine s'il n'est que le résultat d'une charité ontologique et non l'origine de l'acte initial de la pensée. Nul Je empirique ne possède la connaissance du sens, tout au plus n'a-t-il qu'un sens de la connaissance. C'est pourquoi la pratique de la skepsis implique un changement de statut : le sujet sort de son état passif, où il acceptait les dons, en découvrant en lui la faculté de percevoir l'« être donné ». Voir la donation en tant que donné, qui scelle l'essence dans l'étant, dans les choses exposées, c'est distinguer la connaissance acquise d'un champ concret du savoir comme principe intentionnel de la conscience. Par son caractère subjectif, cette distinction revêt une importance capitale ; elle n'appartient qu'à la substance qui prend connaissance de soi-même. Initiée donc par le tournant sceptique, la conscience différenciatrice infirme l'ontologie des propositions qui paraissait jusqu'alors immuable. Le Je, héros de la skepsis absolue, se lance dans cette aventure démontrant ceci :

> le chemin de la connaissance naturelle vers la connaissance philosophique (ou métaphysique) consiste en ce que toute connaissance naturelle soit mise en question[2].

Deuxièmement : en modifiant la vision subjective, la méthode sceptique prend pour cible le « Moloch du dogmatisme » dans lequel les penseurs critiques voient le péril suprême. Descartes et Kant mis à part, Husserl nomme Hume parmi les esprits qui ont changé le paysage métaphysique des temps modernes. L'élégance de sa doctrine consiste dans l'invention d'un nouvel idéal épistémologique (*erkenntnistheoretisch*) [3] puis dans son approche inductive. Le philosophe écossais est le premier à soupçonner que le problème

---

[1] Hua XXIV, p. 186.
[2] Hua XXIV, p. 187.

[3] Hua XXI, p. 227 et passim.

réside avant tout dans le sujet. Si la critique cartésienne visait *grosso modo* l'extériorité, Hume la tourne vers l'*ego* lui-même. Celui qui pense, *cogito*, n'est pas toujours celui qui *est*. Penser, c'est analyser le rapport entre le pensant et le pensant-existant, ce qui introduit dans la pensée la temporalité. Le futur ressemble au passé, ce qui découle d'une nécessité logique. Hume dit que nous pouvons concevoir un monde irrégulier et chaotique où le futur serait sans point commun avec le passé ou, plus simplement, un monde comme le nôtre, jusqu'à présent régulier, mais susceptible demain de changer irréversiblement. Le principe de l'induction dépend de notre expérience en tant qu'être pensant, qui se forme selon les lois de la logique et sécurise notre univers observable. Pour autant, avertit Hume, la toute-puissance de ce principe est trompeuse car nous en voyons seulement les conséquences sans avoir l'idée de sa cause. Le sujet lui-même s'avère être le résultat de cette induction qui marque l'état dogmatique de son esprit, naïveté naturelle selon Husserl.

> Hume a montré que c'est par naïveté que nous mettons de la causalité dans ce monde (*Kausalität naiv*) et que nous en prétendons saisir par l'intuition les effets nécessaires. Il en va de même pour tout ce qui fait d'un corps du monde ambiant quotidien la chose identique de propriétés identiques, de rapports identiques, etc.[1]

Nous sommes empêchés de comprendre le caractère superficiel de cette causalité par notre enracinement dans la mondanéité, son « toujours-déjà-là » nous inspirant la peur d'en sortir ; peur épistémologique de sortir de la situation de l'observateur induisant et d'aller vers la révision du sujet pensant. Le scepticisme nous engage dans ce travail, indispensable pour atteindre au stade de la pensée supérieure parce qu'il n'existe pas d'autre moyen de mettre en branle quelque nouvelle théorie de la connaissance que le réexamen des fondements. Mais malgré ses mérites et les forces évidentes de sa position, on peut reprocher au scepticisme de type humien de s'abolir dans cette critique novatrice du sujet. Ne serait-ce pas ce fait dialectique qui oblige Husserl à écrire :

> Comme tout scepticisme, comme tout irrationalisme, celui de Hume se supprime lui-même[2].

Partant, quelles sont les raisons pour que cette entreprise si hardie s'achève par un écroulement, partageant ainsi le destin de méthodes peu brillantes ? Réponse:

---

[1] Hua VI, p. 96.

[2] Hua VI, p. 90.

> Au lieu d'entamer une joute avec l'absurdité, au lieu de démasquer les prétendues évidences sur lesquelles repose ce sensualisme et le psychologisme de manière générale, bref de se frayer un passage vers la compréhension cohérente de soi-même et d'une théorie authentique de la connaissance, Hume s'en tient au rôle commode et grandiloquent du scepticisme académique[1].

Husserl ne cherche pas à susciter de compassion pour ce génie dont les boulets rouges ont raté leur cible, mais surtout à en montrer les défaillances aux futurs philosophes. La démarche de Hume n'aboutit pas à construire une théorie du sujet *autogenitor* mais à laisser intact le problème qu'elle devait affronter. Il faut attendre la *Krisis* pour trouver la formulation de cet enseignement[2] ; désormais, la percée humienne sert de tremplin à la suspension phénoménologique.

Troisièmement : l'injonction principale – *à bas le dogmatisme !* – est due à la répugnance de cette posture tant à s'interroger sur son origine qu'à dépasser les limites de ses présomptions. Le dogmatisme réside dans le domaine *quasi*-objectif, « quasi » parce que son objectivité résulte de la condition qui lui est donnée. Cependant, l'expérience prouve que le trait le plus irrecevable d'un dogme s'avère son point le plus faible. En rejetant toute tentative de mettre en doute ses fondements, la pensée dogmatique se trouve dans l'impasse de l'assujétivité. Aucune théorie ne peut être construite sans son constructeur, c'est-à-dire sans être prévue ou *vue* par une conscience. Pour le Husserl de l'époque transitoire seul le scepticisme, en remplissant une fonction d'autoanalyse, peut voir et savoir la genèse de toute théorie donc de toute connaissance *en soi*. La question de la subjectivité se pose pour ainsi dire d'elle-même, à partir de la skepsis. Le sujet est moins un point de vue qu'un moment de la vision, il n'est pas tant une position qu'une instance temporaire (d'autant plus lorsque Husserl parle de l'autosuppression du scepticisme). L'état où le sujet se voit lui-même comme pensant, comme créateur d'une théorie est en fait une *durée*, un instant dilaté, bref l'ἐποχή dans lequel la conscience entre pour enrayer son mouvement vers l'objectivation.

Il s'ensuit que l'ἐποχή est un vecteur qui oriente la direction de la conscience vers l'intérieur, direction choisie par la conscience elle-même. Ce choix – cette action intentionnelle – est peut-être le plus profond et le plus essentiel car il renvoie la conscience à son stade originaire où elle refuse toute donation de soi au profit de la création de soi. Une nouvelle tournure s'esquisse, « l'ἐποχή n'est assurément pas encore une méthode en elle-

---

[1] *Ibid*.

Cf. aussi Butts, 1957 ; Boyer, 1925, p. 232 et passim ; Randall, 1947, pp. 295-97 ; Donnici, 1989 ; Brahami, 2001.

[2] A ce sujet, voir Murphy, 1980.

même, dans le meilleur des cas est-elle la partie constitutive d'une méthode »[1]. Du reste, c'est davantage qu'une « partie constitutive » puisque l'on aperçoit ici le désir d'aristotéliser le *cogito* cartésien pour le pousser vers une position *sur*métaphysique.

> Toute connaissance doit être problématique <…> Il semble donc qu'une théorie de la connaissance soit nécessaire pour acquérir la théorie de la connaissance[2].

Avec la faillite de la tentative humienne, la tâche se corse : il faut trouver un socle sceptique qui prémunirait le sujet du danger de l'effondrement. Le sujet époché̈que doit être en même temps sujet et appui méthodologique, ce qui le place entre la connaissance elle-même et sa théorie ; instance qui ne demeure qu'en soi et ne conçoit qu'elle-même. Husserl est conscient de cette subtilité lorsqu'il parle du champ problématique accompagnant la nouvelle théorie :

> Si toute connaissance devient pour nous problématique ou si la connaissance en général devient pour nous un problème, il y a déjà en cela une connaissance et quelque chose d'absolument indubitable : à savoir que la connaissance en général est problématique et que la connaissance en général recèle telle et telle obscurités et, de ce fait, devient un problème[3].

Enfin, nous avons besoin de construire la théorie de la connaissance en tant qu'essence – l'οὐσία ultime – qui ne se laisse déterminer par aucune science existante ni par des concepts inductifs. Il s'agit de davantage qu'une théorie (θεωρία), c'est-à-dire d'une vision des choses comme spectateur, mais de la science de l'absolu :

> la nécessaire rétroréférence de l'explication de la connaissance à elle-même est manifestement quelque chose qui appartient à l'essence de la connaissance en tant que telle[4].

Ne peut-on soupçonner ici l'œuvre malicieuse de l'histoire de la philosophie qui veut que Husserl, grand admirateur de Descartes, fasse soudain volte-face pour se diriger vers Suarez ? Si Descartes abandonne le concept d'« *ens* objectif » (suarézien) ou de *realitas objectiva*[5] comme il préfère le dire, en soulignant l'inaccessibilité de Dieu à l'esprit humain, Suarez, lui, reconstitue la métaphysique de telle sorte qu'elle puisse nous guider vers le savoir de Dieu

[1] Hua XXIV, p. 193.
[2] *Ibid*.
[3] *Ibid*.
[4] *Ibid*.

[5] Cf. Descartes, 1996, p. 47 et passim.

comme son but final ; pour être précis, la métaphysique suarézienne est la science des essences générales.

La phénoménologie quant à elle est la science des essences qui met en question la connaissance divine-même : nous ne sommes pas face à un athéisme de plus mais au contraire à la tentative sincère (la première post-suarézienne) de *comprehendere Deum*, d'éclaircir les principes qui président au raisonnement du sujet le plus élevé et le plus insaisissable, la cause demeurant en permanence en dehors des causes.

> Si nous faisons appel à l'idée signifiant un important concept-limite de la théorie de la connaissance, à l'idée d'une connaissance absolument parfaite, « divine » – ce qui implique que nous ne faisons ici aucune présupposition que Dieu existe –, il est évidemment clair que même pour une connaissance absolument parfaite, même pour un Dieu, la question du sens de la connaissance a un sens rationnel et que, même pour un Dieu, la résolution du problème de la connaissance ne consisterait que dans une critique de la connaissance qui se rétroréfère à elle-même…[1]

Il ne s'agit pas de la suspension du jugement – d'une ἐποχή définitive – mais seulement de celle qui libère le sujet de l'ontologie du savoir acquis par son appartenance au monde. Pourtant, la théorie de la connaissance exige du sujet de se libérer des éléments qui constituent sa subjectivité primitive. Cette dernière représente un état figé, une vie spirituelle toute passive, tandis que le sujet surmétaphysique, visionnant les essences, reste dans l'action : l'être est son acte. Toujours *ex hypothesi* l'on peut réaffirmer que la première ἐποχή est aussi le projet du dépassement du Je empirique ; même si ce concept sert à créer une situation épistémologique inconnue à tout sujet mondain, il doit nous servir de tremplin pour braver l'interdit de voir l'essence aristotélicienne ou, sous un autre nom, « l'essence des essences », soit Dieu.

> En réservant aux seules sciences et objectivités corrélatives comme la nature, l'âme ou Dieu la caractérisation de la mise en question, je conserve tout en tant que phénomène. *De ce monde des phénomènes je peux librement disposer*, le phénomène est en tant que phénomène et peut être examiné d'après son contenu et son sens[2].

Pas à pas, les choses commencent à s'éclairer : l'ἐποχή, engendrée par l'acte radical de la skepsis, est ensuite effectuée pour les phénomènes qui remplacent les objectivités trompeuses ayant altéré le sens exact. Ainsi en détachant la vision phénoménologique de la

---

[1] Hua XXIV, p. 194.
[2] Hua XXIV, p. 199. (En italique dans l'original)

conscience orientée vers les existences, le sujet s'ouvre à la connaissance de soi ; s'ouvrant, il se met à voir sa propre existence comme phénomène.

> <…> la théorie de la connaissance, voire de l'esprit absolu, est rapportée à elle-même : les actes de connaissance de la recherche sur la théorie de la connaissance se placent en tant que cas singuliers… [1]

La théorie de la connaissance de Husserl est liée, comme d'ailleurs chez Descartes, à son épistémologie. La science des objets idéaux, élaguée de toute contradiction ou ambiguïté et que Husserl cherche si éperdument, semble conjuguer la rigidité mathématique avec un pouvoir libérateur.

VI.4. SINGULARITES FLUCTUANTES

Pour libérer notre esprit de manière phénoménologique, il faut d'abord en maîtriser la méthode ; pour acquérir cette maitrise, il faut préalablement bien comprendre comment gérer les phénomènes. Husserl nous prévient : ils ne sont ni des objets, ni des actes psychiques, ni des pensées dont le caractère psychologique et subjectif nous serait connu. Bref, de quoi s'agit-il ? Risquons l'hypothèse suivante : il s'agit non seulement d'une nouvelle position de la conscience mais, au premier chef, d'une conscience qui n'existe pas. Le phénoménologue « pratiquant » la crée lui-même dans ses états mentaux habituels :

> <…> je porte un jugement sur des objectivités qui se tiennent sous mes yeux, qui sont pensées ou remémorées au moyen de mots généraux et d'idées symboliques indirectes. Maintenant, je veux soudain *pratiquer* la phénoménologie[2].

Husserl explique que la gestion des phénomènes nécessite la transformation principielle de la notion-même de conscience : α) en tant que telle et β) par rapport à ses objets.

En débutant ainsi, c'est-à-dire sans s'appuyer sur aucune connaissance préliminaire, il devient clair qu'il n'y a plus de conscience orientée vers un objet ni d'objet entrant dans le contenu de la conscience (selon la réciprocité si chère à Schuppe). Il n'existe plus d'éléments figés dotés d'un rôle défini a priori (par un axiome, une proposition, etc.) ; en revanche,

---

[1] *Ibid.*
[2] Hua XXIV, p. 220.

> <…> le phénomène et chaque moment de son contenu sont quelque chose d'absolument unique, quelque chose qui ne peut être désigné que comme un « ceci », qui ne peut qu'être intuitionné dans l'intuition phénoménologique, mais qui ne peut devenir un objet par une détermination scientifique[1].

Deux paramètres importants sont introduits ici : « moment » et « unique » ; ils distinguent la pensée spécifique de tout ce qui ne l'est pas. Penser par les phénomènes, c'est résider dans un continuum quasi-mathématique dont tous les éléments sont identiques et uniques, « identiques » au sens qu'ils ont le même caractère immanent. Nous ne pouvons séparer un phénomène d'un autre comme nous séparons les choses empiriques, qui ne font qu'appartenir au processus de la pensée sur le plan formel : en pensant une chose ou *quelque chose*, nous n'appréhendons que son existence. L'existant est séparable parce qu'il ne réside pas dans le continuum et, réciproquement, il existe parce qu'il en est séparé. Dans le processus de constitution phénoménologique de la pensée, la séparation est à l'inverse, comme toute autre opération, un acte phénoménologique donc inséparable de ses « objets ». Le phénoménologue ne voit ni objets ni variations entre eux, ni existant ni inexistant, dont la distinction ne perdure que pour la conscience empirique suscitée justement par cette distinction ; dans le continuum phénoménal, tout est pensée se déployant dans l'unité synthétique de toutes les essences, composée des instants du partout-maintenant.

> La phénoménologie a affaire à des données purement immanentes, les phénomènes singuliers individuels sont là dans la perception phénoménologique avant de disparaître avec elle…[2]

Ainsi le phénoménologue quitte-t-il le temps mondain afin de construire son propre temps, identique aux actes de sa pensée :

> Il faut savoir *comment se constitue l'objectivité du point temporel dans le flux constant de la conscience du temps* <…> C'est dans la conscience du temps que s'accomplit toute objectivation, [c'est pourquoi] sans une explication de l'identité du temporel, il ne peut pas non plus y avoir d'explication de l'identité d'un objet dans le temps[3].

Pour illustrer son idée Husserl a recours au son, cristallisation du moment s'il en est :

---

[1] Hua XXIV, p. 223.
[2] Hua XXIV, p. 224.

[3] Hua XXIV, p. 264.

> le son et chaque point temporel dans l'unité du son qui dure a donc sa place absolument fixe dans le temps « objectif », même si c'est dans le temps immanent. « Le son s'enfonce dans le passé » *sans* pour autant changer son temps[1].

Un texte datant du septembre 1907 y ajoute :

> l'essence du ton est nous donné dans la perception du ton ou dans une intuition du ton modifiée, dans une fantaisie sonore ou dans le souvenir du ton[2].

Cet exemple sonore est en effet une métaréflexion : sans se référer explicitement à Stumpf car considérant que le contexte est connu de tous, Husserl n'en reprend pas moins son thème. Dans son *Autobiographie*, Stumpf se souvient :

> en 1875 je commençais à travailler à la *Psychologie du ton*. La remarquable collection acoustique de l'institut de physique fut mise à mon entière disposition. En outre j'allais assez souvent dans la journée à Hanau chez l'organiste Appunn[3], qui avait travaillé pour Helmholtz, et j'observais chez lui tout ce que je pouvais observer mieux que nulle part. J'étais bien conscient de ce que se plonger ainsi dans tous les détails d'un domaine sensoriel, bien que Fechner en eût déjà donné un illustre exemple, contredisait profondément les intuitions communes relatives à la tâche du philosophe[4].

Les deux chercheurs se rencontrent en 1886 à Halle où Husserl devient le disciple de Stumpf, tandis que ce dernier travaille sur le second tome de la *Tonpsychologie*. Il est remarquable qu'à l'occasion d'une visite organisée par Alfred Kirchhoff, Stumpf conduit des expériences musicales avec des Indiens et publie *Lieder der Bellakula Indianer*[5] qui est un des premiers textes d'ethnomusicologie. A la même époque Stumpf entame une querelle avec Wundt sur les travaux de psycho-acoustique menés par ce-dernier à Leipzig et plus généralement sur ses protocoles expérimentaux. Dans le premier tome de son étude,[6] Stumpf

---

[1] Hua XXIV, p. 265.

[2] Hua XLI, pp. 31-32.

[3] Georg August Appunn (1816-1885), physicien et théoricien de la musique, connu aussi pour sa fabrication de diapasons.

[4] Cf. Stumpf, 1924, p. 213.
Une autre source des inspirations de Stumpf, dont il semble avoir oublié de mentionner, c'est le texte de Drobisch qui s'intitule *Über die mathematische Bestimmung der musikalischen Intervalle* (1846). On sait que Stumpf a connu les travaux de Drobisch déjà à la période où il dirigeait les recherches de Husserl. Cf. Moro, 2011.

[5] Cf. Stumpf, 1886.

[6] Paru en 1883 (tome II, cf. supra). Meinong a publié une recension sur cet ouvrage où il taxe Stumpf d'incompétence dans les questions musicales, cf. Meinong, 1885, p. 128.

critique aussi bien le sensualisme de Helmholtz que les psychologues, tels Wundt,[1] Ebbinghaus et d'autres :

> Quand Helmholtz considère les sensations identifiées comme des signes d'« objets », il méconnaît ces derniers en soutenant le point de vue que toutes nos sensations sont uniquement les signes de choses inconnues en soi. Par les « objets » il entend un objet représenté de façon sensible[2].

Cette remarque se rapporte à la fin de la section IV du chap. I de *Die Lehre von den Tonempfindungen als physiologische Grundlage für die Theorie der Musik*, publié en 1863, où Helmholtz précise sa conception. La sensation est pourvue de deux couches : la première – objet direct de la critique de Stumpf –, où la chose est représentée dans la sensation, et la seconde qui concerne la sphère de l'intuition :

> Il semble qu'il faille distinguer deux types ou deux degrés de la conscience de la sensation. Le niveau faible est celui où les influences de ce sentiment s'affirment dans la représentation composée de choses extérieures et de processus qui nous aident à les déterminer[3].

Stumpf s'approche de l'idée phénoménologique de la saisie des objets dans leur état pur (ou idéal) et sa théorie de la représentation diffère radicalement des autres, par exemple de celle de Bolzano (que Husserl critique à maintes reprises[4]). Notons aussi que dans le premier tome de son livre, Stumpf utilise la notion de « majorité » (*Mehrheit* ou *eine Mehrheit von Empfindungen*, voire de variété) que – semble-t-il – il emprunte au mémoire d'*habilitation* de son disciple :

---

[1] La querelle entre les deux auteurs éclate après la réédition des *Principes de la psychologie physiologique* (1887) de Wundt, écrit sous la double influence des idées de Müller et de la méthode de Helmholtz. En 1888, Stumpf publie une *Rezension* dans laquelle il adopte une position intransigeante à l'égard de cet ouvrage. Plus tard, en 1891, Stumpf publie encore deux répliques à son collègue : « Wundts Antikritik » et « Mein Schlußwort gegen Wundt ». Wundt n'y reste pas silencieux. En 1892 il publie « Eine Replik C. Stumpfs » et « Auch ein Schlußwort ». Sans nous enfoncer au cœur de ces débats, notons simplement que Stumpf reproche à Wundt le caractère contradictoire de ses définitions, d'où l'inexactitude des résultats. Cf. Pongratz, 1998.

[2] Stumpf, 1883, p. 5.

[3] Helmholtz, 1896.

[Dabei zeigt es sich denn, daß wir für das Bewußtwerden einer Empfindung zwei verschiedene Arten oder Grade unterscheiden müssen. Der niedere Grad des Bewußtwerdens ist derjenige, bei welchem der Einflüsse der betreffenden Empfindung sich nur in der von uns gebildeten Vorstellung von den äußeren Dingen und Vorgängen geltend macht und diese bestimmen hilft]. Ce passage est absent dans la première édition de l'ouvrage.

[4] Cf. infra, p. 55.

> Husserl traite de la majorité comme d'une relation particulière et fait de celle-ci la caractéristique essentielle de la relation des nombres…[1]

Se souvenir et se ressouvenir, ces actes sont en eux-mêmes des instants du temps phénoménologique ; celui-ci est un flux dans lequel le temps s'ouvre de façon purement mentale, il n'est rien d'autre que le temps de la pensée en mouvement. Il n'est plus l'instrument destiné à mesurer des processus objectifs ayant lieu quelque part hors de la conscience mais l'objectivité-même de la pensée, du sujet pensant. Autrement dit, rien n'est extérieur au temps phénoménologique :

> si nous faisons abstraction de toute transcendance, il reste à la perception, selon tous ces constituants phénoménologiques, sa temporalité phénoménologique qui appartient à son essence inéliminable. Etant donné que la temporalité objective se constitue à chaque fois phénoménologiquement et que ce n'est que par cette constitution qu'elle se tient là pour nous dans une apparition comme objectité ou comme moment d'une objectité…[2]

Le phénoménologue commence par analyser le temps afin de se détacher du temps physique. L'étape est aussi nécessaire qu'ardue car il faut s'abstraire de l'idée de l'existence objective et considérer comme objectif le continuum des phénomènes-moments. On ne peut plus parler du temps comme mesure de quelque chose mais seulement *comme* quelque chose ; il se transforme en structure ontique et close.

Pourquoi close ? Parce qu'il délimite la pensée, la sphère de son application ; le flux des actes mentaux ne la dépasse jamais. Avec cette découverte du temps comme τὸ ὄν – τὸ ὄν sans existence –, on peut penser au-delà de la conscience, c'est-à-dire analyser ses trajectoires excluant leur propre objectivation. La pensée se réduit, se contracte pour libérer le penser et pour se nommer « *die* Phänomenologie »[3] (cf. le début du § 36 de l'*Einleitung* où Husserl explique les préceptes de la nouvelle science). Le lecteur est averti : il s'agit de

---

[1] Stumpf, 1890, p. 73.

La même année que Stumpf publie la première partie de sa « proto-phénoménologie » de la musique, Hermann Ebbinghaus (1850-1909) commence à mener des expériences sur les facultés de la mémoire. L'idée est d'utiliser des blocs textuels dépouillés de sens. Le chercheur y supprime la syntaxe et remplace les textes par une liste de mots inexistants (comme *xun*, au total deux mille trois cents pseudo-lexèmes) en composant des séries plus ou moins stables. Ces séries sont lues à une vitesse et avec des intonations différentes, ce qui lui permet d'inclure aussi dans ses recherches le problème du temps. Comme Stumpf, Ebbinghaus se donne pour tâche d'étudier la faculté de la mémoire pure, ses structures nues. Entre autres découvertes, il a déduit la dénommée « courbure de l'oubli » qui montre la dynamique de l'oubli. Les résultats de ces expériences ont été publiés en 1885 dans son *Über das Gedächtnis* (*Sur la mémoire*) ; cf. Ebbinghaus, 1885 (esp. chap. III, § 11).

[2] Hua XXIV, p. 224.

[3] Angela Ales Bello note que « <…> in qualche momento dell'analisi di Husserl la psicologia coincida con la descrizione fenomenologico-trascendentale » ; cf. Ales Bello, 2005, p. 24.

> l'élimination de toutes les objectivations naturelles, de tous les jugements empiriques, donc [de] la réduction phénoménologique[1].

On peut relever un autre aspect de cette démarche : Husserl remplace la métaphysique en pointillé par le continuum des instants phénoménaux, ou ce que Leibniz appelait les *cogitandi series*. Le temps du monde s'épuise – s'essentialise – dans le *cogito* où l'on peut voir une résolution du problème aristotélicien : Comment penser l'essence ? En identifiant la pensée à l'essence. Penser, c'est (s')essentialiser. Ce faisant, le phénoménologue ne reste pas seulement « serviteur vis-à-vis de la critique de la connaissance, mais [il l'est] aussi vis-à-vis de la critique de la raison pratique… »[2]. Husserl insiste sur cet aspect de la praxis : la nouvelle science doit s'appliquer à la sphère exclue d'emblée des opérations phénoménologiques, à la sphère humaine. Question : ne s'esquisse-t-il pas ici une contradiction, la réduction transcendantale étant peu encline à faire son « éducation sentimentale » ? La réponse est négative. Evoquer l'homme, créateur des sciences de la nature, signifie pour le phénoménologue, ou – plus exactement ici – pour le noéticien, la mise en question des valeurs de son œuvre, « dans le but de l'ultime évaluation de toutes les sciences naturelles »[3] ; énième rappel s'il en était besoin que ni l'ἐποχή ni la phénoménologie en général ne préparent l'effacement de l'humain mais le poussent au contraire vers une connaissance parfaite de lui-même. Parfaite, donc absolue, c'est-à-dire fondée sur l'univocité ; ici, on subodore la présence de Kepler, qui a toujours rêvé d'une science universelle reflétant l'esprit de Dieu (cf. le débat de Descartes sur ce point). Le noéticien partage donc le rêve képlérien en allant encore plus loin ; sa conscience, prenant connaissance de soi, essentialise tout y compris Dieu :

> Jusqu'où s'étend alors le titre de phénoménologie ? Manifestement, aussi loin que s'étend la possibilité d'une recherche purement immanente, *mettant hors circuit*

---

[1] Hua XXIV, p. 217.

L'année 1905 est néanmoins la date la plus probable où le concept de la *réduction phénoménologique* commence à prendre sa forme. Le témoignage de Husserl lui-même reste incertain. Dans un manuscrit de 1931, il oscille entre 1905 et 1907 : « 1907 habe ich in Göttingen zuerst den Gedanken der phänomenologischen Reduktion in Vorlesungen ausgeführt, den ich zuerst zwei Jahre früher gefasst hatte » , puis il note 1905. L'éditeur de ce volume de *Husserliana* penche pour cette dernière date. Cf. *Zur phänomenologische Reduktion (Texte aus dem Nachlass 1926-1935)*, Hua XXXIV, pp. 315 et 603.

[2] Hua XXIV, p. 217.

[3] Hua XXIV, p. 218.

> *toute transcendance*. Nous pouvons dire : elle est la science universelle de la conscience pure[1].

Cette « mise hors-Dieu » se paie par la solitude que connaît le lecteur en s'initiant à l'analyse des phénomènes. Pourquoi ce prix est-il si élevé ? « Tout s'écoule dans un flux et rien ne demeure. Sans cesse, le ceci [l'instant ontique] est un autre ceci. Donc la proposition « ceci est » est quelque chose qui s'écoule dans un flux de la même manière précisément que l'objectivité qu'elle pose… « Ceci » est finalement tout ce qui est possible, tout peut être désigné ainsi[2]. Bien évidemment, si après son absorption de soi-même[3] la conscience se transforme en série de *ceci* ontiques, de singularités ne jaillissant que dans le temps phénoménal, alors la connaissance de Dieu, du « ceci absolu », n'est plus de mise. Cependant, si Dieu quitte la scène des objectivités, il ne s'évanouit pas pour autant ; Husserl s'abstient de l'évincer ; il demeure en tant que Dieu de l'essence et de l'intuition sans lequel la question-même de la connaissance parfaite ne saurait être jamais posée. Bref, le passage du Dieu cartésien à la conscience pure s'avère plus succinct qu'il n'eût semblé de prime abord : de la *causa prima*, du Dieu mathématicien surgissent des séries de phénomènes composant le tissu ontique de l'intuition. En effet, répétons-le, il s'agit de l'essentialisation de Dieu par la conscience qui prétend le voir, donc transgresser l'interdit le plus fondamental. A vrai dire, qui donc pourrait voir l'absolu, si ce n'est la conscience pure ? Husserl n'insinue-t-il pas que le phénomène serait un Dieu-instant :

> Le phénomène est une individualité absolue et cette individualité est déterminable conceptuellement selon le contenu qui la constitue mais, *en tant qu*'individualité, elle ne peut qu'être saisie dans l'intuition[4].

Bien sûr, certains peuvent voir dans ce passage une reprise de l'idée des monades leibniziennes dont la façon d'être est « phénoménale », c'est-à-dire qu'elles existent *en soi* et *pour soi* sans « portes ni fenêtres » (*fensterlos*). Mais malgré une similitude apparente, il existe une différence capitale entre ces deux concepts : dotée d'une âme (au stade supérieur), la monade est active et communique avec ses partenaires. Leur communication crée ce qu'on

---

[1] Hua XXIV, p. 219.
[2] Hua XXIV, p. 221.

[3] Selon le modèle du « serpent de Kekulé » qui se mord la queue (inventé par le chimiste allemand Friedrich Kekulé, 1829-1896), la conscience prend pour objet ses actes mentaux et, par là-même, s'objectivise dans ses propres actes.

[4] Hua XXIV, p. 222.

appelle « le monde » ; leur somme constitue une hiérarchie qui inclut aussi bien le principe pythagoricien des nombres que l'idée leibnizienne de l'*harmonia praestabilita*[1]. Les différentes classes de monades ont des responsabilités diverses : les simples (« nues ») répondent des perceptions inconscientes, elles portent une information ayant trait aux états basics de la vie (vie des minéraux, etc.). La deuxième classe est composée des monades couvrant la variété des sensations qui précèdent le raisonnement, puis vient le règne des monades de la raison douées de conscience et de liberté. Enfin apparaissent les monades spirituelles, telles que les anges et Dieu, qui réunissent les stades précédents et leur donnent naissance[2] en vertu de leur générosité. Quant aux phénomènes, ils ne connaissent aucune hiérarchie, Husserl les libère de tout caractère métaphysique[3]. Si un concept mathématique, comme celui du continu, entre dans leur description, c'est pour nous aider à saisir en idée. Les phénomènes ne se considèrent point *comme* des éléments (atomes, etc.) de la conscience, ils en sont la conscience.

Du reste, il y a une subtilité supplémentaire : dans le flux phénoménal l'ontique et le mental s'identifient l'un à l'autre de telle sorte que nous ne pouvons plus parler de l'essence *et* de la conscience. En revanche,

> nous pouvons, sans nous intéresser à l'être de tel ou tel phénomène absolu ni à sa détermination en tant que ceci, pratiquer sur eux une « abstraction » dans laquelle une essence générale devient pour nous objet et objet donné de façon immanente[4].

Partant, l'immanence n'est que le résultat du dépassement de la distinction la plus enracinée peut-être dans l'histoire de la métaphysique. En la dépassant le phénoménologue, non content d'occuper une position épistémologique inédite, bouleverse l'histoire. Pour cette raison, et plus d'une fois, Husserl parle dans la *Krisis* de l'historicité inéluctable de nos efforts mentaux. Citons-en un exemple :

---

[1] Par exemple, lettre cinq dans *Correspondance Leibniz-Clarke*, cf. Robinet, 1957.

[2] Aux §§ 1-7 de la *Monadologie*, Leibniz compare les monades et les atomes de la nature : les premières, les unités en soi, échappant à l'influence de l'extérieur. Cette hiérarchie monadique reflète dans une certaine mesure la triple nature de l'âme chez saint Thomas qui se réfère à son tour à *De anima* d'Aristote : il y a donc α) *l'âme végétative*, principe des besoins naturels et vitaux de l'homme ; β) *l'âme sensitive*, principe de perception, de la sensation et résidence des passions ; γ) *l'âme intellectuelle*, substance raisonnable et faculté supérieure de la connaissance ; cf. *Summa contra Gentiles* : II, LVII et IV, LXXXVI.

[3] « L'expérience pure serait alors cette expérience et cette connaissance d'expérience qui <…> excluent (*ausschliesst*) toute « métaphysique » ; cf. Husserl, 1977, p. 135.

[4] Hua XXIV, p. 225.

> l'universalité de l'esprit absolu englobe tout étant dans une historicité absolue, dans laquelle s'insère la nature en tant que formation de l'esprit. C'est la phénoménologie intentionnelle, notamment transcendantale, qui la première créa ici la lumière, grâce à son point de départ et à ses méthodes[1].

Personne, y compris le phénoménologue, ne peut échapper à la continuité historique dans laquelle nous sommes inscrits par le travail même de la conscience. N'y a-t-il pas ici une contradiction, entre l'ἐποχή et le déploiement historique ? Répondons : ce paradoxe n'est qu'un piège pour philosophe non encore initié à la nouvelle méthode car cette question est vide de sens phénoménologique. Dès lors, nous suspendons l'ensemble du savoir antérieur afin d'accéder à la vision pure des essences, nous créons une nouvelle historicité. Le flux des phénomènes s'approprie l'histoire autant qu'il s'approprie toute autre chose en en faisant une maille du tissu ontique. Cette histoire est l'histoire de la conscience qui analyse *sa propre* histoire mentale et s'avère être elle-même connaissance historique (c'est pourquoi, en évoquant le problème de l'histoire dans les dernières pages de la *Krisis*, Husserl ne semble pas se soucier d'une pareille ambivalence).

Aucune science n'est fondée sans établir ses propres lois ; plus exactes elles sont, plus exacte est la science. Quelles sont alors les lois de la phénoménologie ? La réponse est évidente : les lois d'essence. Comme toutes les autres, celles-ci prétendent avoir un caractère universel ; leur tâche consiste à séparer les vérités éternelles des états passagers, le savoir ultime qui retrace son origine d'une connaissance conditionnée.

> *Quelle sorte de lois sont alors ces lois d'essence* ? Ce sont les lois qu'a établies *l'auto-compréhension ultimement possible de la connaissance*, qui sont établies pendant que tout ce qui est problématique au sens du scepticisme… toute position du *moi et du non-moi*, de la chose, de la nature et du monde humain restent exclus…[2]

Certes, les lois phénoménologiques doivent s'établir de la même manière que celles de la physique, de Newton ou d'Einstein[3] ; leur véracité est incontestable.

---

[1] Hua VI, pp. 346-347.

[2] Hua XXIV, p. 233. (En italique dans l'original)

[3] On peut comparer l'idéal scientifique de Husserl et sa quête de la rationalité aux physiques classique et relativiste. Dans les *Ideen I* Husserl aborde un de ses principaux thèmes avant de le récapituler dans la *Krisis* : la connaissance comme processus strictement rationnel, d'où la nécessité d'une *philosophie rigoureuse*. Antonia Galdos propose une lecture phénoménologique de *Zur Elektrodynamik bewegter Körper* (*Sur l'électrodynamique des corps en mouvement* ,1905) d'Einstein et de *Philosophiæ Naturalis Principia Mathematica* de Newton (paru à Londres en 1687). Les trois auteurs basent leurs recherches sur les mathématiques, seules capables d'ajuster l'expérience empirique aux vérités abstraites ; cf. Galdos, 1999.

> Ces lois, ce qui rend la méthode sûre, ne dépendent donc pas non plus le moins du monde de présuppositions…[1]

Il s'ensuit que si la méthode est une acquisition secondaire, les lois sont la première. La démarche husserlienne devient plus claire : ayant mis en œuvre sa méthode du suspens, Husserl la transforme en dérivé des principes *a priori* dont la nature est aussi indépendante qu'insaisissable – ou presque – par la conscience de l'*ego* individuel. Quant à celui-ci, au je qui écrit et essaie de comprendre,

> <…> la loi elle-même ne dit rien de mon existence et n'en dépend pas. J'ai en effet laissé cette existence en question[2].

Cet énoncé est d'une importance capitale car, probablement sans se l'avouer tout à fait, Husserl sape le fondement cartésien : si l'*ego* ne peut déduire des lois d'essence la garantie de son existence, si l'*ergo* ne fonctionne plus, alors l'*ego* perd son dernier appui – le processus de la pensée. Un tel amendement à Descartes réduit le sujet-même à une singularité parmi d'autres sans aucun privilège ni statut particulier.

> La loi ne me mentionne pas ni ne présuppose mon existence… ; [elle] ne m'appartient point, par exemple en tant que représentant de l'espèce homo, animal, etc.[3]

Même si le sujet prend connaissance de ces lois, même s'il arrive à les maîtriser, cela ne lui donne aucune sûreté ontologique ; pis encore, plus il s'immerge dans le flux intarissable des phénomènes – plus les lois d'essence deviennent « siennes » –, moins il reste en lui d'existence.

Ne touchons-nous pas aux limites de la pensée ? La singularité fluctuante, dénuée d'existence et par là d'elle-même, de tout sens ontologique, bref le sujet, ne servirait qu'à visionner le continu phénoménal puis à s'y évanouir. L'inquiétude monte quand on se rend compte que ce sujet n'est rien d'autre que nous-mêmes : lecteurs d'un texte, pratiquants de la phénoménologie. A vrai dire, le mot « praxis » chez Husserl a une signification double :

---

[1] Hua XXIV, p. 234.
[2] *Ibid*.
[3] *Ibid*.

α) mettre à l'épreuve notre faculté de penser, autrement dit s'inquiéter de la position actuelle et

β) considérer cette inquiétude en tant que point de départ d'une initiation à une théorie « ex nihilo » : il n'y a ni moi, ni choses, ni Dieu, tout est à reconstruire.

Dès lors, que signifie cet « il n'y a » ? Davantage que le doute cartésien et que le scepticisme humien, simples préalables ; en effet, le *cogito* laissait la conscience intacte. La noétisation des actes mentaux, en revanche, présentée par Husserl comme la condition nécessaire du phénoménologue, vise à libérer la conscience non seulement de l'idée de l'existence mais aussi et avant tout de la conscience-Je ; cette dernière n'a pas la qualité d'« exister/être », à l'instar du Je métaphysique, car en émettant d'elle-même le flux des phénomènes, la conscience s'identifie à l'essence pour se révéler dans sa véritable nature. Rien n'existe pour la conscience – le moi/Je – essentialisée « parce que je vois dans l'intuition pure l'état des choses comme fondé de manière inéliminable sur l'essence immanente… »[1]. Le grand revirement de Husserl consiste à laisser la conscience s'affranchir des objets quelconques ; au lieu de s'ancrer dans ces derniers, fussent-ils concrets ou abstraits, la conscience se fait connaître elle-même. Cette connaissance d'« elle-même » est plus que l'auto-connaissance : elle signifie le dégagement de tous les résidus ontologiques, y compris de son propre Je, facteur métaphysique immobilisant. Ainsi s'installe l'idéalité des sens et des choses dont la singularité correspond à l'intuition saisissante. Le flux des phénomènes n'aboutit qu'à rendre visible puis appréhensible l'idéalité des procédés de la conscience. Dans un cours de l'année 1910/11 (séminaire d'hiver), intitulé *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, Husserl s'en explique :

> l'attitude d'essence, celle finalement de l'idéation *intuitive*, amène donc une nouvelle sphère *libre par rapport à l'être-là* à la donation ; et, dans un certain sens, elle doit déjà être désignée comme une attitude philosophique. Le passage de l'a priori impur de la mathématique empiriquement limitée à la mathématique pure et rigourieuse est sans aucun doute d'une grande importance philosophique et un pas indispensable pour l'établissement d'une réelle philosophie[2].

---

[1] Hua XXIV, p. 235.

[2] Hua XIII, pp. 127-128.

[Die Wesenseinstellung, zuletzt die der *intuitiven* Ideation, bringt also eine neue, *daseinsfreie* Sphäre zur Gegebenheit, und in gewissem Sinn darf sie schon als philosophische Einstellung bezeichnet werden. Es ist sicherlich der Übergang von dem unreinen Apriori der empirisch beschränkten Mathematik zum strengen reinen Mathematik von grosser philosophische Bedeutung und ein unerlässlicher Schritt für die Etablierung echter Philosophie].

On voit clairement posé un nouveau jalon par rapport à Descartes : être pensant n'équivaut plus à penser l'être ; pour penser librement au sens phénoménologique, il faut d'abord accepter le fait que la pensée, c'est-à-dire le mouvement vers la vérité, soit une singularité nue à laquelle ne s'applique aucun prédicat ontologique.

Voici, une nouvelle fois, le programme établi par le phénoménologue :

> C'est aux sources originaires de la clarté et de l'essentialité que nous devons revenir, où la proposition, la vérité, la fausseté, la contradiction ainsi que tous les concepts et toutes les relations conceptuelles qui entrent ici en ligne de compte sont sous les yeux, dans la donnée propre et intuitive…[1]

On pourrait se méfier d'un tel *animus intentione sua* : à quoi bon renoncer au Je et à ses connexions au monde acquis au prix d'un si grand effort ? Enfin, quel est donc cette vérité digne d'une telle démarche phénoménologique ? La réponse est sans équivoque : la vérité absolue

> qui se fonde sur elle-même et ne peut être atteinte par aucune relativisation au moi ni au monde, ni à une quelconque sphère contingente individuelle[2].

Plus tard et sur un mode moins technique, Husserl fournira des explications concernant le statut du Je : même à le concevoir en termes anthropologiques, le Je n'est qu'un médiateur (*Mittelpunkte*), un frêle esquif dans l'univers d'autrui.

> Pour chaque Je, les autres Je ne sont pas des médiateurs mais des points d'environnement (*Umgebungspunkte*)[3] ;

chaque point étant par définition relatif, la pensée de chaque individu se concentre sur ses relations avec les autres, ce qui le prive de la vision d'une « vérité absolue ». Voilà pourquoi cet immense effort s'avère justifié : si le but de la phénoménologie est de mettre les idéalités en évidence [épistémologique], le phénoménologue doit parcourir inlassablement l'échelle des connaissances individuelles afin de les réunir dans une compréhension ultime.

Seul conseil glissé au lecteur songeant à tenter l'expérience noétique :

---

[1] Hua XXIV, pp. 235-236.
[2] *Ibid*.
[3] Husserl, 1977, p. 116.

> durant toute sa vie et dans tous ses efforts, suivre purement l'autonomie de la raison et la suivre de façon consciente, c'est-à-dire en visionnant à chaque instant ses exigences, en étant certain dans la pure clarté ![1]

Ce n'est pas là un idéal uniquement scientifique mais aussi existentiel ou, plus exactement, ontique. La véritable connaissance exige l'expérience véritable ; l'homme qui se consacre à la poursuite des choses en tant que telles doit lui-même se révéler en tant que tel, essence sans être. Cette assertion de Husserl pourrait venir de la bouche d'un Thomas d'Aquin :

> dans l'idée de Dieu comme d'un être d'une intelligence absolument parfaite, nous pensons cet idéal réaliste : Dieu ne connaît rien sans être visionnellement certain de la pertinence de la connaissance à partir du principe et dans la clarté absolue. Dieu n'évalue rien, Dieu ne veut rien, sans posséder cette même clarté ni cette même visionnalité absolue concernant les principes qui régissent chaque fois l'évaluation et la volonté… [par] Dieu on entend aussi l'idéal d'une connaissance qui règne de façon extensive et omnipotente, sans limite[2].

Toutefois, ce passage résonne comme davantage que l'illustration d'une fulgurance husserlienne. Ne peut-on parler d'un sous-projet ou bien du noyau de la première phénoménologie, d'une phénoméno-théo-logie à proprement parler ? Il ne s'agit pas, bien sûr, d'inventer un Dieu pour la conscience pure, d'autant que Husserl ne cesse de répéter que le cœur de la méthode est constitué par la réduction « excluant toutes les suppositions transcendantes »[3], opération inconnue à toutes les autres sciences. La question n'est pas là. Si, comme nous l'avons vu, les singularités noétiques font découvrir à la conscience son statut supérieur, si elles constituent la conscience *in se*, elles doivent être capables, selon la raison phénoménologique, de se synthétiser en un tout. L'avantage de telles singularités, pour Husserl, consiste en ce qu'elles sont dépouillées de toute transcendance ou – pour le dire autrement – qu'en elles la transcendance et l'immanence sont indissociables. Nous savons que les singularités n'existent pas, de même que nous savons qu'elles se déploient dans un temps

---

[1] Hua XXIV, p. 237.

[2] Hua XXIV, p. 238.

Il est difficile de définir avec précision la part de l'influence thomiste sur Husserl (les cas d'Edith Stein ou de Martin Heidegger sont beaucoup plus clairs sur ce point). Cependant, en tant que disciple de Brentano, prêtre doté d'une solide connaissance de la scolastique, Husserl doit avoir été sensibilisé à la présence du *Doctor Angelicus* ; cf. Schaar, 1999.

[3] Cette « exclusion » n'est pas encore la *réduction transcendantale* que nous rencontrerons dans les *Ideen I*. Ici c'est un terme technique (non pas phénoménologique) qui établit un régime sceptique de la pensée opposé à la psychologie. L'idée de cette « exclusion-abstraction », que certains spécialistes considèrent comme une proto-réduction, semble avoir migré vers l'*Einleitung* entre le § 6 de l'*Appendice* et les *Recherches Logiques* ; au § 23 de la *Recherche VI* de Husserl on trouve un cognat de ce concept : « perception réduite ».

phénoménologique isolé du temps empirique. Une chose reste à comprendre : étant les foncteurs de la conscience agissante dans la sphère des sens purs, les singularités se surimposent l'une à l'autre sans reproduire la hiérarchie leibnizienne. Dès lors, que signifie cette surimposition ? Rien, si ce n'est la connaissance phénoménale en train de s'édifier. Si la tâche de l'analyse phénoménologique est de révéler les essences à l'esprit individuel, de transformer cet esprit pour qu'il les voie, le résultat ne se fait pas attendre : « la conscience cesse d'être une conscience humaine ou, en tout cas, une conscience empirique… »[1]. Ne vaut-il pas la peine de tout abandonner pour tout gagner ?

L'INTERMEDE 2 : JE ME SOUVIENS

Le sens du temps phénoménologique n'est pas décelable aisément. La seule horloge capable de mesurer ce temps est notre conscience en état de réminiscence ; en me souvenant d'une chose, je la restitue épistémologiquement c'est-à-dire en tant qu'élément n'existant plus dans le monde mais continuant à résider dans ma pensée. Celle-ci la dote d'une autre vie dans une autre temporalité. Husserl note que chaque acte de perception et de réminiscence se réalise à un moment précis inclus dans la perception même :

> [cet acte] s'enfonce en arrière dans le temps de même que le perçu dans l'apparition et dans la réflexion ; à chaque phase de perception doit être donnée une place temporelle identique qu'au perçu[2].

Pour parler phénoménologiquement, le temps est non pas la mesure des événements qui se déroulent en obéissant à la loi de la causalité, mais un *co-événement* surimposé aux actes mentaux selon le principe des singularités.

Posons-nous la question suivante : comment le temps et la pensée sont-ils liés ? Sinon, d'où la conscience « prend-elle » *son* temps ? Avant de chercher la réponse il convient de faire deux remarques :

α) Husserl semble pencher pour la théorie d'un temps homogène et absolu qui

[1] Hua XXIV, p. 243.
[2] Hua XXIV, p. 271.

> se constitue de façon inéliminable dans le flux de la modification du passé et dans le jaillissement continu du maintenant (*das Jetzt*), dans le point temporel créateur, dans le point-source des lieux temporels en général[1] ;

β) la doctrine de la perception à l'époque d'avant *Ideen I* repose sur la conception de saint Thomas d'Aquin avancée dans *De Veritate* : « nihil est in intellectu quod non sit prius in sensu »[2] (rien n'est dans l'intelligence qui n'ait été d'abord dans les sens). L'auteur médiéval défend ici la capacité humaine à accéder à la donnée primaire à travers ses sensations, revenant ainsi au réalisme aristotélicien.

Pour Husserl le souvenir est construit selon deux couches : la première est ce dont je me souviens comme immédiat, mes sensations remplies des choses que je viens de ressentir. La sensation de ce « matériau » (*Stoff*) intervient dans une durée ou dans un « certain maintenant » ; « <…> de nouvelles impressions sont là à chaque fois et fondent de nouvelles séries temporelles concrètes »[3]. Chaque *maintenant* est singulier, dure le temps exigé par une sensation avant de s'évanouir pour qu'apparaisse un autre maintenant. Il est impossible de définir une limite entre ces deux segments, « un nouveau maintenant présuppose de nouvelles impressions originaires… Un maintenant vide est *absurde* »[4]. Segmenter le temps absolu afin d'expérimenter ces vécus quasi-empiriques composant les structures de la quotidienneté, ce n'est pas encore l'opération phénoménologique au sens strict du terme. Elle débute seulement quand ces segments de temps sont recueillis non dans une série temporelle à l'infini potentiel mais dans une abstraction où ils ne sont plus considérés plus comme *vécus* mais comme diversité mentale. La phénoménologisation du temps implique de scinder la chose et son temps. La fonction du souvenir est de remplir le présent : celui-ci transforme les vécus originaires en singularités d'essence privées de leur temps propre ; autrement dit, le souvenir prive de *leur* temps les choses tombées dans le champ de perception, il les détemporalise pour les remplir de *son* temps propre. Le souvenir de premier degré travaille avec le passé, c'est un acte « dans lequel le passé est originairement donné et visé comme identique dans le temps au cours de la propagation temporelle (*Zeitausbreitung*) »[5].

---

[1] Hua XXIV, p. 270.

[2] *De veritate*, Questio 2 : art. 3, argumentum 19.

[3] Hua XXIV, p. 272.
[4] *Ibid*.
[5] Hua XXIV, p. 272.

Là se termine la compétence du premier souvenir et entre en scène le souvenir secondaire. Mais Husserl aborde un autre problème : comment retenir le temps une fois purifié des choses ? Comment présentifier le passé ? A quoi bon ? L'objectif est double : d'une part, se démarquer de Kant et avancer une théorie alternative du temps ; d'autre part, accomplir la tâche consistant à essentialiser aussi bien les actes de pensée que ses instants. Le conflit husserlien contre Kant se déploie dans la sphère du transcendantal :

> « dans l'*Esthétique transcendantale*… nous *isolerons* tout d'abord la sensibilité en faisant abstraction de tout ce que l'entendement y pense par ses concepts, pour qu'il ne reste rien que l'intuition empirique[1] <…> il y a deux formes pures de l'intuition sensible comme principes de la connaissance a priori, à savoir : l'espace et le temps <…> le temps est une représentation nécessaire qui sert de fondement à toutes les intuitions. On ne saurait exclure le temps lui-même par rapport aux phénomènes en général <...>[2] Le temps n'est pas un concept discursif, ou, comme on dit, un concept général, mais une forme pure de l'intuition sensible[3].

Husserl tient une position diamétralement opposée :

> Je relève une fois encore *combien il est erroné* de désigner le temps comme une forme de la conscience ou comme une forme de l'intuition ou comme une forme de la sensibilité[4].

Si Kant voit son esthétique fondée *sur* l'espace et le temps (l'espace-temps) comme sensibilité interne, Husserl inclut le temps dans la conscience uniquement en tant que « chose » à dépasser par l'auto-noétisation. Si Kant reste *grosso modo* fidèle à la mécanique classique et, par conséquent, à la géométrie euclidienne qu'il considère comme la seule valable[5], Husserl,

---

[1] Kant, 1956, p. 65.

[2] Kant, 1956, p. 74.

[3] Kant, 1956, p. 75.

[4] Hua XXIV, p. 272. (Nous soulignons)

[5] Kant a manqué de peu la révolution qui allait bouleverser la conception mathématique de l'espace. Vers 1821 Gauss découvre la « courbe » qui portera son nom, préparant ainsi le terrain pour la géométrie riemannienne ; cette découverte admet une généralisation à des espaces de dimensions quelconques. En effet, Gauss montre que la surface d'un objet géométrique dispose de son propre espace qui se décrit à partir de lui-même, sans corrélation avec l'espace d'origine où se situe cet objet. Un exemple élémentaire : la pomme (ou toute *Kugelfläche*) dont la surface à la courbure positive infinie ne dépend point de la table (espace euclidien) sur laquelle elle est posée. Pour s'en convaincre il suffit d'imaginer les fourmis, vivant dans deux dimensions seulement, qui perçoivent la surface de la pomme en tant que seule réelle. Pour éviter la confrontation avec les kantiens, Gauss ne s'est pas empressé de faire connaître ses résultats. Paru en 1827, le texte avertit que « <…> la théorie des courbes ainsi présentée ouvre un champ vierge de toute exploration … » ; cf. *Disquisitiones generales circa superficies curvas* (*Recherches générales sur des surfaces courbées*), Gauss, 1873, p. 244. Christian Houzel remarque justement que Gauss devait garder dans l'esprit la théorie des parallèles d'Euclide même s'il ne s'y réfère nulle part ; cf. Houzel, 1991, p. 178. De même Klein, 1922, pp. 248-249.

non pas tant relativise le temps, mais déplace « l'appui absolu » dans une sphère complètement différente, pour ne pas dire étrange : celle de la connaissance phénoménologique.

Alors, qu'est-ce donc que le temps ? Premièrement, c'est une série constituée d'une succession infinie de termes, connue des philosophes grecs depuis Zénon. Une telle série convergente peut s'exprimer de la manière suivante :

$$\sum_{n=1}^{\infty} \frac{1}{2n} = \left(\frac{1}{2} + \frac{1}{4} + \frac{1}{8} + \dots\right)$$

Si l'on imagine un segment de longueur 2, que l'on coupe en segments successifs de longueurs $^1/_2$, $^1/_4$, etc., il y a toujours assez de place pour marquer le segment suivant parce que la longueur restante est constamment égale à la longueur du segment qui vient d'être marqué : lorsque nous avons marqué $^1/_2$, il reste un morceau de longueur $^1/_2$ non marqué, ainsi nous procédons avec ¼, etc. Cette idéalité mathématique devient chez Husserl un moyen de description noétique du temps. Chaque élément est un instant ou « maintenant » ; dans chaque maintenant ponctuel est inclus un autre, chacun engendrant l'autre et le remplissant avec un contenu. Il n'existe pas d'instant vide, c'est un non-sens, *commentum absurdissimum*, parce qu'à chaque moment correspond un acte de la conscience ou du souvenir ;

> il est *a priori* impensable qu'un maintenant soit le dernier maintenant et qu'aucun nouveau maintenant ne soit produit à partir de lui <…> un nouveau maintenant présuppose de nouvelles impressions originaires…[1]

Deuxièmement, non seulement le temps se divise en éléments d'une série, mais chacun de ces éléments-instants prend sa place dans le flux de la conscience. Que le temps puisse se contracter dans une homogénéité ne signifie nullement que cette dernière lui soit innée ; son unité formelle n'est que le résultat de l'action noétique. Kant l'appellerait la synthèse, Husserl en cherche un mécanisme plus fin. Le déploiement temporel en continu s'effectue parallèlement sur deux plans : sérial, quasi-mathématique et mental-mémoriel. Comment ces plans sont-ils liés ? La réponse dépend du niveau de notre préparation phénoménologique. De prime abord, il semble que les instants en tant qu'éléments d'une série attendent leur rendez-vous avec la force noétisante de la conscience qui les transforme en

---

[1] Hua XXIV, p. 271.

phénomènes. On ne peut parler du temps avant qu'il ne se laisse voir phénoménalement ; dans ce cas son objectivité n'est qu'un moment, retenu par le souvenir secondaire et dont le contenu n'a plus de valeur actuelle. Moment lui-même ou moment en soi, ainsi s'établit le diptyque de la mémoire :

> insertion des temps représentés par les souvenirs reproducteurs dans l'unité d'un temps unique. Le souvenir qui reproduit répète sous une forme imaginaire toutes les relations et toutes les modifications de la perception et du souvenir primaire <…> Le maintenant de l'imagination doit, avec assurance dans ce qu'il rappelle, montrer quelque chose du passé[1].

Apparaît le motif hégélien, où la temporalité s'ouvre brutalement, telle une chaîne progressive composée d'éléments retenus mais non supprimés.

Chaque étape garde son lien avec la précédente, le souvenir-présent se souvient de ce qui est passé. Néanmoins, la structuration phénoménologique du temps va ici plus loin que ne le permet le scénario de la dialectique ; en particulier, nous l'avons vu, elle ne se borne pas à inclure en elle-même les segments temporels mais se présente aussi en tant qu'action mentale. Puisque le temps, dépourvu d'origine propre, ne peut s'essentialiser ni être vu *comme tel*, il n'acquiert sa quasi-essence que dans les phénomènes qui le découpent en série de maintenants et l'assemblent en un tout. Les éléments-instants se distinguent des singularités ontiques non par leur dépendance à l'égard du processus de la pensée, mais parce qu'il est impossible de penser ces instants, cette séquence des *nunc* comme objets ou noèmes.

Privés du noématique, c'est-à-dire d'existence dans la conscience, les segments temporels n'appartiennent pas non plus au monde objectif dont ils semblent exclus primordialement. C'est pourquoi quand on examine le lien entre la conscience et le temps, il faut bien comprendre que le temps est un *là* où le sujet se voit lui-même comme connaissant *hic et nunc*, il saisit par la conscience son acte de conscience. A la question « comment le temps existe-t-il ? » le phénoménologue répond ainsi : il existe en tant que souvenir d'un acte mental qui se noétise au moment de « je me souviens… ». Il n'y a pas de temps en dehors de ce dernier. Dans un autre texte Husserl précise :

> le continuum du temps n'est point *réel*, le temps lui-même n'existe pas non plus ; il dure ou se change sous la forme d'une chaîne des instants temporelles (*Zeitdifferenzen*) qui n'appartient pas au temps ni n'est doté d'identités… celles-ci ne s'étendent que dans cette chaîne…[2]

---

[1] Hua XXIV, p. 272.
[2] Hua X, p. 244.

D'ailleurs, la noéticité de « je me souviens » est artificielle, créée par le sujet souvenant *de*… qui se déplace vers ce qu'il met en souvenir. Une pensée saisie par tel moyen remplit le souvenir, elle le devient ; « le temps de la perception et le temps du perçu sont identiques » [1] ; plus brièvement, toute pensée noétisée est le temps pur du souvenir.

> J'entends un sifflement, il disparaît, je répète pour moi de façon reproductrice tout le processus et je vis la conscience d'identité <…> le maintenant représenté se transforme ainsi en représentant (*Repräsentanten*) d'un passé ou se présente non pas seulement comme simple imagination d'un maintenant, mais comme actualisation d'un maintenant passé[2].

La nouveauté des intuitions husserliennes consiste en ce qu'il dépouille le temps de son caractère temporel propre ; si Leibniz le relativise en déduisant le temps de la variété monadologique en mouvement, si Kant, s'appuyant sur la mécanique newtonienne, fait du temps une condition transcendantale, Husserl va plus loin que de le rendre dépendant de la conscience et l'écarte entièrement de l'ontologie. L'horloge phénoménologique mesure non pas le temps mais le temps de la pensée.

[1] Hua XXIV, p. 271. (Nous soulignons)

[2] Hua XXIV, p. 272.

TROISIEME PARTIE :

UNE NOUVELLE THEORIE DE LA CONSCIENCE

CHAPITRE VII. VERS UNE « SURCONSCIENCE » : *La stratégie de la skepsis*

VII.1. LA MEMOIRE

Un tel exercice sur le temps est sans doute proche de ce que Husserl appelle la « conscience pure ». De quelle pureté s'agit-il ? Tout d'abord, de celle qui ne se mêle pas aux intuitions empiriques : « pour autant que nous les prenions dans leur concrétion pleine, [elles] sont des complexions, des *fusionnements de divers composants élémentaires*… »[1]. Par conséquent, la conscience qui examine sa propre nature et tâche d'apercevoir son origine doit être homogène ; elle n'est pas composée de « particules élémentaires » (les phénomènes ne le sont pas), ni ne fluctue à la surface de l'expérience mondaine, mais est enclose en elle-même. En pensant le temps de ses propres expériences, la conscience ou l'intuition temporelle crée son espace unique qui « <…> représente en entier l'objet *étendu* dans le temps, par exemple la durée d'un son par opposition au point sonore »[2]. On reconnaît ici la voix de saint Augustin :

> <…> retractanda grandis memoriae recessus et nescio qui secreti atque ineffabiles sinus eius: quae omnia suis quaeque foribus intrant ad eam et reponuntur in ea[3].

Partant, avançons prudemment l'hypothèse suivante : l'idée augustinienne du temps de la mémoire comme chef d'orchestre de l'*ego* pensant, sa force constituante, est un repère pris par Husserl pour sa théorie de l'identité. Au sens strict, chez saint Augustin, la mémoire n'est pas une propriété subjective qui guide le sujet vers une certaine vérité (spirituelle, scientifique, etc.) mais une réalité infaillible, pour ne pas dire objective ou transcendante. C'est une machine à s'auto-subjectiviser ; *je me souviens, donc je pense* :

---

[1] Hua XXIV, p. 279.
[2] *Ibid*.
[3] *Confessiones*, Liber X, cap. VIII.
[le grand réservoir de la mémoire reçoit toutes ces espèces pour les représenter quand nous en avons besoin : chacune de ces espèces y entre par sa propre porte]

> ibi mihi et ipse occurro, meque recolo, quid, quando et ubi egerim quoque modo, cum agerem, affectus fuerim, ibi sunt omnia, quae sive experta a me sive credita memini[1].

Bien que l'*ego* et sa mémoire soient indissociables, leur association n'a pas de caractère a priori ; il s'agit d'un flux dans lequel, comme chez saint Augustin, je me rappelle, j'oublie et je me rappelle à nouveau de choses appartenant à des modalités différentes du temps. Il importe – n'est-ce pas la découverte augustinienne ? – que, par le travail de la mémoire, ces modalités vivent en moi « en même temps » ; le passé, quand il est mon passé, est un présent et le présent, en tant que durée mémorielle, passe dans l'esprit de l'*ego* de telle manière que chacun de ses instants, chaque singularité temporelle s'avère le passé au moment même où il est présent. Saint Augustin avait senti ce piège que l'on peut appeler « le paradoxe de l'identité ». Lorsque je m'identifie à mes souvenirs plutôt qu'aux actes de mémoire, lorsque je m'enferme dans leur temps, je deviens moi-même, *mihi et ipse* ; « dans la conscience d'identité, dans celle qui est proprement explicite, l'identité parvient à notre conscience, nous avons la représentation de l'*ipséité* »[2]. Cependant, pour percevoir ce procédé, donc se percevoir soi-même comme agent du souvenir, le sujet a besoin d'une conscience qui le voit. Qui dirige cette conscience ? Celui qui se souvient ou bien celui qui voit le premier, l'auteur des confessions ?

Le simple acte de mémoire ne constitue pas encore l'identité, qui nécessite deux agents : le souvenant et celui qui en prend connaissance. Signalons tout de suite qu'il ne s'agit ni chez saint Augustin ni chez Husserl d'un sujet scindé, mais du sujet composé de consciences adjacentes, du sujet comme groupe. Clarifions ce point : le souvenir et la prise de conscience de ce dernier (correspondant au concept husserlien de *secondaire souvenir*) se passent à deux moments dont la distinction ne relève pas de la sphère temporelle. Malgré leur associativité et leur apparition consécutive, ils sont liés d'une manière tout à fait mentale ou, si l'on préfère, phénoménologique. Dès que le sujet se plonge dans ses souvenirs, il s'exclut de toute temporalité extérieure ; le flux des souvenirs devient pour lui essentiel. Dans un esprit subjectif les souvenirs prennent la place de l'existence, ils s'essentialisent en tant que contenu de la pensée. L'identité d'un *ego* est donc atteinte par la synthèse du *je me souviens de* et du *je pense à*, « synthèse surplombante » (*übergreifende*) dans laquelle le sujet se

---

[1] *Ibid*.

[C'est dans la mémoire que je me rencontre moi-même et que je me représente le temps, le lieu, les autres endroits de mes actions et mes dispositions en les accomplissant]

[2] Hua XXIV, p. 280.

constitue lui-même comme sens, synthèse dont saint Augustin nous donne sans doute le meilleur exemple dans l'histoire.

La question n'est pas de savoir si Husserl perpétue cette réflexion augustinienne mais dans quelle mesure le fait-il ? Emettons une suggestion : en résolvant le problème concret de la constitution de la conscience pure, la phénoménologie embrasse l'expérience spéculative antérieure, y compris sur le plan des concepts formels (Husserl défend le caractère innovateur de la science sans jamais parler, à notre connaissance, de la nécessité d'oublier l'histoire). Autrement dit, le phénoménologue fonctionne sur deux niveaux : sur le premier, quand il travaille sur une conscience particulière, la sienne, en la réglant sur l'exactitude phénoménale ; sur le second quand, sans jeter la métaphysique aux oubliettes, il la met à l'épreuve. Par sa tâche, la phénoménologie diffère du doute cartésien ainsi que de toute autre tentative de réexamen : non seulement donner à voir la genèse de la pensée individuelle, du *cogito*, mais aussi transformer la métaphysique en structure noétique générale.

Examinons plus attentivement la fabrique de l'identité. Sa difficulté principale consiste à ne pas avoir de nature propre ; l'identité n'existe pas en soi, elle est fonctionnelle, c'est-à-dire « identité *entre* une chose et une autre »[1]. On peut le préciser : l'identité applique une chose (élément) à une autre en instaurant leur réciprocité ; les choses identiques le sont dans tous leurs éléments. C'est une définition plus ou moins formelle sur laquelle Husserl s'est appuyé sans y rien ajouter de nouveau. En revanche, l'identité comme objet de la conscience est un thème plus complexe qui éveille l'intérêt phénoménologique. Si l'identité en mathématiques est un objet abstrait, plutôt un prédicat abstrait – une qualité formelle –, nous nous intéressons à son autre facette : l'identité en tant que contenu *vu* de la conscience. Néanmoins,

> comment ces identités apparaissent-elles ? – si je peux revenir à tout moment à la même succession et l'identifier comme le même objet temporel, j'accueille ainsi la succession de mes nouveaux souvenirs dans une unité d'une succession surplombante, illustrée par :
>
> $$(A\text{-}B) - (A\text{-}B)' - (A\text{-}B)...$$ [2]

Quand il s'agit d'un cas simple, par exemple lorsque nous voyons la pleine lune au milieu de la nuit et qu'une semaine plus tard, travaillant pendant la nuit et regardant la lune croissante, nous comprenons que c'est toujours le même corps céleste, alors les deux points

[1] *Ibid*.
[2] Hua X, p. 43.

de vue nocturnes ne changent guère notre (re)connaissance de la lune. Croissante ou pleine, la lune reste identique à son image dans notre conscience, ses différentes formes de l'objectivation n'affectent pas sa deuxième nature phénoménale. A vrai dire, même si cet objet céleste existe en réalité, nous ne le voyons que phénoménalement, i.e. dans son état idéal, comme une ligne, un triangle, un point… Dans *L'origine de la Géométrie*, Husserl reviendra au problème de l'idéalité du sens en l'illustrant par un exemple linguistique (la sémantique du mot « Löwe » reste intacte dans tous les contextes, autant que l'essence de « Löwe » ne se modifie point sous d'autres noms : *lion*, *leone*, λέων, etc.).

> Nous n'avons pas besoin de savoir qu'il s'agit de l'une ou l'autre apparition du même [objet]. Nous le savons, et nous le savons en le voyant, quand chacune de nos perceptions vise son objet dans un sens d'appréhension qui fonde essentiellement la conscience de l'identité…[1]

Bref, que nous « voyions » signifie la vision identique qui synthétise toute les formes de représentation. La situation s'aggrave quand cette vision concerne des choses inexistantes en soi : rêves, imagination, souvenirs…[2] Il faut d'abord clarifier le sens de l'identité de ces « choses ». Si, comme nous l'avons vu, ces apparitions s'essentialisent dans le temps de conscience et deviennent ainsi inséparables de celle-ci, se pose la question suivante : cette essence acquise n'est-elle pas leur seule identité ? Husserl y cherche méticuleusement la réponse, non sans ignorer que c'est elle qui aboutira au concept central de toute la science, *das reine Bewußtsein*.

La tendance qui s'esquisse au début est de voir comment se distinguent les produits mentaux et la pensée:

> l'identité des objets d'imagination m'est donnée... Mais ce n'est pas bien sûr une conscience d'imagination, de même que l'être-donné des vécus imaginaires n'est point une conscience d'imagination mais de perception <…> je vis maintenant, en identifiant l'identité des objets imaginés dans l'esprit, au lieu de dire : je vis à l'abri (*Deckung*) de l'identité de deux vécus imaginaires[3].

---

[1] Hua XXIV, p. 281.

[2] Durant l'année 1907, où Husserl travaille sur les fondements de la phénoménologie, Alexius Meinong publie son ouvrage *Über die Stellung der Gegenstandstheorie im System der Wissenschaften* (Leipzig) dans lequel il nomme « errantes » de telles choses inexistantes, en leur attribuant une certaine ontologie. Dans un autre texte intitulé *Selbstdarstellung* (1921), Meinong insiste que la théorie des objets en général est « une nouvelle discipline » qui s'oppose à l'ancienne, voire à « la théorie de la connaissance » ; cf. Meinong, 1978, p. 8. Il existe une introduction française à sa pensée, cf. Meinong, 2000 ; de même Duen Jau, 1984.

[3] *Ibid*.

Encore une précision des *Leçons…* :

> l'imagination n'est point la conscience, aucune objectivité ou aucune théorie essentielle et cohérente d'une objectivité ne peut lui être donnée : ne pas être donnée comme telle est la nature de l'imagination[1].

Les apparitions imaginaires semblent avoir le même caractère que le temps, qui ne connaît qu'une existence éphémère. Cependant, il y a entre eux une différence importante. Le temps se définit par sa discontinuité, qui le remplit et constitue sa quasi-réalité : « le réel est le contenu du temps, dans son "discontinu" est fondée l'identité du temps »[2]. Cette discontinuité de la fonction temporelle transforme le temps en infini, sans coupures ni jonctions ; quant aux objets imaginés, ils sont singuliers, parfois liés entre eux, parfois non, isolés dans leur ontologie aléatoire. On voit pourquoi Husserl cherche à distinguer les choses données de la conscience donatrice, dont le rôle ne prend d'ailleurs pas fin avec l'acte de donner et qui – après avoir donné quelque chose, donné à voir – continue son chemin vers l'abstraction de ce donné particulier. La *Deckung*, utilisée assez souvent dans les textes de cette période[3], désigne un semblable travail de la conscience sur ce donné ; il ne suffit pas de visualiser certaines objectivités venant à l'esprit de quelque part, encore faut-il les saisir dans leur variété.

> Chacun a son individualité, peut-être un même temps, mais dans un même temps, son individualité. Chacun a un lieu différent, etc. Mais sans

---

[1] Hua X, p. 45.
[2] Hua X, p. 185.

[3] Husserl emprunte la notion de *Deckung* (« abri », « recouvrement », dérivée du verbe *decken*) à la théorie des ensembles. Chez Cantor, le recouvrement d'un ensemble *X* est un ensemble *P* de sous-ensembles tel que l'union de ces sous-ensembles soit égale à *X* (à la condition que chaque sous-ensemble ne soit pas vide). Dans les textes des années 1904-1911 ce concept voisine avec l'imagination (*Phantasie*) et le souvenir (*Erinnerung*).

Un regard attentif à l'emploi de ce mot dans différents contextes aidera à se convaincre que sa sémantique phénoménologique est atteinte par la troncation de son sens habituel. Aussi bien dans l'*Einleitung* que dans ses articles sur la conscience d'image (*Bildbewußtsein*), datant des années 1904/05, la *Deckung* caractérise une situation où le sujet ne se trouve pas tant à l'abri de ses produits mentaux s'exposant comme série des maintenants, mais dans leur constante reproduction. Le nouveau sens de *Deckung* se révèle dans cette activité consciente qui ne peut s'arrêter ; son arrêt est sa mort. La couverture ou plutôt le recouvrement, par lequel on traduit ce concept husserlien, ne signifie rien d'autre qu'une auto-phénoménalisation de la conscience. Dans un texte de 1909 Husserl écrit : « le souvenir dans l'imagination et ensuite le souvenir dans le souvenir [c'est-à-dire] : je vis dans un souvenir et le souvenir surgit (*taucht auf*), "je me souviens de ceci et de cela" <…> de même le souvenir dans l'imagination – j'imagine donc je me souviens » ; Hua XXIII, p. 229. Ou : « le souvenir = la reproduction ; le souvenir d'apparence (*Scheinerinnerung*) partiel ou total, le dernier est une fiction pure de souvenir » ; Hua XXIII, p. 247. Pour les autres interprétations de ce concept, cf. *Husserl-Lexikon*, 2010, pp. 55-56.

> préjudice de la différence éventuelle relative à l'individualité, il existe une unité et un recouvrement concernant la matière de l'individualité ou de moments ou parties de cette matière[1].

Pourtant, la *Deckung* est non seulement une abstraction de telles individualités, où sont recueillis les objets égaux, mais elle les abstrait aussi de la conscience *eo ipso* car même les choses abstraites ne doivent pas se chevaucher avec cette dernière. Il est ici aisé de se tromper, mais Husserl nous met en garde : les objets ne sont point le contenu de la conscience pure, celle-ci n'a pas de contenu en tant qu'objectivité (c'est là sa différence capitale avec la pensée psychologique), pour être son contenu ils se transforment en actes ; les phénomènes sont des actes. Les psychologues pourraient protester en arguant que leurs actes de perception sont aussi le contenu de la conscience et que la psychologie, justement, s'applique à les étudier. L'objection est simple : la conscience phénoménologique se dirige dans la direction opposée. Au lieu d'essayer de saisir les objectivités du monde puis de les placer dans certaines matrices-gestalts vues comme des repères cartésiens, la conscience pure surmonte la scission objectif-subjectif en créant le sens ni à partir d'une adaptation de l'extérieur à ses matrices, ni donc par l'ajustement de l'objet à une image, mais en considérant toute singularité, toute objectivité en tant que son état quasi-temporel.

Ne peut-on parler d'une seconde réduction transcendantale, d'une seconde ἐποχή, qui consisterait à réduire l'objet à l'acte, le contenu objectif à l'instant essentiel ? De façon tout à fait logique, cette réduction se déduit du principe de l'abstraction effectuée par la *Deckung* – « faite de leur [des choses] individuation où elles se recouvrent » –, et conditionne la conscience noétique. « Comment… cohabite-t-elle avec la psychologie »[2], question ancienne qui résonne ici de nouveau. Répondons-y de la sorte : si la psychologie prétend expliquer la conscience comme un mécanisme objectif ou invariant, voire comme un algorithme qui dirige les procédés mentaux, la phénoménologie quant à elle ne vise pas à objectiser la conscience, à lui donner la forme d'une objectité, mais à la disposer à la recherche de l'essence ; « ce qui nous intéresse, – c'est ainsi que Husserl ouvre un texte de 1904 intitulé *Phantasie und Bildbewußtsein* –, ce sont les donnés phénoménologiques

---

[1] Hua XXIV, p. 285.

[2] Hua XXIV, p. 168.

comme fondement d'une analyse de l'essence conduite ici… »[1]. Bref, pour effectuer cette analyse la conscience, grâce à la seconde réduction, se réfugie toujours sous un recouvrement qui s'avère au bout du compte être son processus identificatoire. La tâche finale, si l'on peut parler d'une finalité de la phénoménologie, est d'aboutir à une *Deckung* telle, à un souvenir dans lequel la conscience ne se souviendra que d'elle-même. Dans ce cas le souvenir signifierait un moment étendu, le maintenant qui dure et étire le tissu d'essence de la conscience même. Ce n'est pas la conscience d'une chose mais de la conscience, l'instance la plus élevée où les choses sont remplacées par les essences. Peut-on aller plus loin que cette vision essentielle ? La réponse est définitive : non. Le phénoménologue transforme sa conscience en ce que les Grecs appelaient γνώμων – ce qui sait, distingue ; capable de distinguer chacun de ses actes dans une série continuelle, donc de soustraire les noèmes aux choses et aux événements, la conscience phénoménologique crée une identité particulière inconnue à la raison du monde. Identité construite non par la représentation psychique mais par l'instantanéité noétique ; c'est dans cet acte que le contenu psychique se substitue au noématique.

On ne s'étonnera pas que Husserl entre en conflit avec Brentano sur ce point. En effet, son ancien maître considère la représentation comme une action psychique ; pour lui,

> la représentation (*Vorstellung*) n'est que le titre de la première classe principale des phénomènes, i.e. des « phénomènes psychiques » des vécus intentionnels, des représentations imaginaires et symboliques, etc. [2].

La remarque est juste. Brentano ne s'éloigne pas de Helmholtz quant il décrit le phénomène psychique en termes de « représentation par la sensation ou l'imagination »[3] ; il s'agit non pas du « représenté » comme résultat mais d'un « acte à représenter », i.e. à exposer le contenu d'une sensation ; une année auparavant, Stumpf formule le principe d'une représentation qui se décomposerait en deux

---

[1] Hua XXIII, p. 2.

[2] Hua XXIII, p. 9.

Cette phrase renvoie au § 9 des *RL* critiquant le concept des « phénomènes psychiques » chez Brentano. Husserl met en doute son utilité pour l'analyse intentionnelle : « On pourrait démontrer que les phénomènes psychiques au sens d'une définition possible de la psychologie ne sont en aucune façon tels que les entend Brentano… » ; Hua XIX/1, p. 378. Néanmoins, Husserl parle de la valeur indiscutable de ce concept, ne dépendant aucunement de ses buts. A ce propos : Philipse, 1986/87, pp. 293-328.

[3] Brentano, 1874, p. 111.

éléments : réel et imaginaire ou mémoriel[1]. Celui-ci (*Phantasievorstellung*) nous montre ce qui est déjà mis au présent, donné dans les sensations. La représentation imaginaire ne sert qu'à réactiver la donnée primaire et à la convertir en contenu phénoménal. Ce dernier reste intact malgré les variations des états émotionnels, remplissant la fonction d'une constante de la conscience. Stumpf n'est pas seul sur cette voie. Comme tous les disciples de Brentano – Twardowski, Meinong, Ch. von Ehrenfels, sans parler de Husserl lui-même – qui étaient allés jusqu'à dépasser les préjugés psychiques/psychologiques de leur maître, Stumpf essaie d'effectuer une analyse plus fine, voire plus philosophique que celle proposée par Brentano. S'il ne crée pas de langage spécifique pour décrire les phénomènes mentaux en général, il voit clairement la faiblesse de la « science brentanienne » et la nécessité de la mettre à l'épreuve. Concrètement, la réussite de Stumpf est de montrer que la psychologie a une autolimitation qui consiste à ne pas pouvoir décrire les objets et les événements dans leur unité ou, si l'on veut, dans leur abstraction. La psychologie ne parvient pas à conceptualiser ses résultats, elle ne voit pas les choses en tant qu'essences généralisées. Les opérations mentales, enfermées dans le psychique, restent pour cette science des fonctions d'ordre individuel ; or, elles devraient être classées selon leur puissance épistémologique (il existe deux classes principales de fonctions psychiques) puis étudiées comme tout objet de la connaissance. Pour cela, il est nécessaire de mettre en œuvre une méthode plus avancée, capable non seulement de disséquer ces fonctions mais aussi de les recueillir par un acte de l'abstraction aboutissant à une abstraction synthétique ; Stumpf emploie le mot *Inbegriff* pour désigner cette dernière, ce qui trahit sans l'ombre d'un doute sa formation mathématique à Göttingen[2].

---

[1] Stumpf, 1873, p. 3.

Stumpf développera sa critique conceptuelle du « dogmatisme sensualiste », y compris de celui de Helmholtz, dans son ouvrage plus tardif *Erscheinungen und psychische Funktionen* (1907), p. 38. Là Stumpf s'approche de Husserl encore plus en affirmant que le concept d'une fonction psychique n'est pas défini par une nécessité logique ; *Ibid*., p. 11. Voir Schuhmann, 2000/2001 ; de même Marty, « Besprechungen von C. Stumpf: Erscheinungen und psychische Funktionen » , cf. Marty, 1920.

[2] Rappelons qu'à Göttingen ce concept signifie un ensemble des nombres réels, un continuum dans lequel se constitue l'abstraction d'un niveau supérieur. Cet *Inbegriff* se distingue de son emploi chez Cantor ; pour celui-ci, surtout au début de son travail sur la théorie, l'*Inbegriff* signifie une *collection*, *ensemble* (du latin *in-* et *simul*, « en même temps ») qui peut être transformé en Un entier. En outre, Cantor se réfère à plusieurs reprises aux εἶδος et ἰδέα platoniciens aussi qu'à leur élaboration chez Spinoza, par exemple, dans son ouvrage *Grundlagen einer allgemeinen Mannigfaltigkeitslehre* (1883) ; cf. Cantor, 1932, pp. 176-177, 206-207, 360. De même Wolff, 1954. Bernward Grünewald note que, dans les réflexions de Husserl, le concept de la *Mannigfaltigkeitslehre* est non seulement « une théorie pure de la variété mais aussi une théorie de la théorie en général » ; Grünewald, 1977, p. 38.

Un regard jeté sur la « période charnière » (1907-1911 environ) suffit à nous persuader que les *Recherches Logiques* s'apparentent au tableau d'un artiste prometteur peint dans l'atelier de son maître. Que la première phénoménologie husserlienne demeure faible ou inachevée ne doit pas nous surprendre. Bien que Husserl élabore sa phénoménologie, saluée d'ailleurs par Stumpf, et que cette dernière diffère de la vision phénoménologisée de ce dernier, la méthode privilégiée des *Recherches* reste descriptive. La rupture avec Stumpf, s'il peut en être question, concerne le versant terminologique : le phénoménalisme du maître se transforme en ontologie descriptive chez l'élève. Pour accomplir sa tâche, non seulement Husserl reconsidère les idées stumpfiennes, mais, quand il définit l'être de l'objet intentionnel (définition à laquelle doivent conduire les *Recherches Logiques*), il en revient lui aussi au projet aristotélicien :

> s'il est vrai que l'objet tout entier ne se donne à nous qu'à la manière d'un terme visé, tandis que dans l'acte de visée lui-même il n'est aucunement présent en réalité tel qu'il est visé, alors il sera tout aussi possible qu'il y ait un acte de visée dirigé vers les caractères de l'objet sans que ceux-ci ne soient donnés au sens propre du terme…[1]

Où est ici Aristote ? Dans l'idée que le recouvrement ontologique d'une chose, obtenu par l'acte intentionnel, ne s'étend pas au-delà de cet acte ; la chose visée de manière intentionnelle, représentée dans le vécu du maintenant, acquise donc dans le flux du temps, n'est rien de plus qu'un contenu de la vision. L'objet est recouvert par l'ontologie qui révèle son impuissance à le donner à voir, l'être de l'objet est identique à l'être donné ; si sa réalité surgit par ce « donner », son identité n'est jamais réelle et il est inutile de la chercher comme étant donnée. Dans une lettre à Anton Marty du 7 juillet 1901, Husserl explique :

> <…> la représentation est relation du Je au contenu représenté. Si la relation est, de même les points de relation sont ; donc le contenu représenté doit être à chaque fois que je me représente ; cependant un contenu réel (*wirklicher*)[2] n'existe pas toujours[3].

[1] Hua XIX/1, p. 135.

[2] On préfère traduire ici le « wirklicher » par « réel » qui nous semble correspondre plus à l'idée de Husserl que par « effectif » (choisi par le traducteur de cette lettre en français) connoté d'un sens du fait apostériorique. A comparer : Housset traduit par « effectif » le concept husserlien « reell » (cf. Housset, 2000, p. 64). Roman Ingarden explique que « reell » signifie une vraie propriété de quelque chose, ce qui en fait partie ; cf. Ingarden, 1970, p. 134.

[3] Hua XXII, p. 420.

Réel, c'est-à-dire présent là.

Husserl s'oppose à certains de ses collègues qui distinguent deux modes de l'ontologie – deux ontologies – de l'objet : intentionnel et effectif ; il n'y pas de « c'est-à-dire », de distinction entre ce que je perçois et ce qui existe qua réel. Ma perception, dans laquelle se passe l'objectivation noétique du perçu, est elle-même réelle. Ce réalisme, nous nous en souvenons, sera attribué aux objets visés dans l'*Einleitung* (cf. les § 27, 30 et 34) mais l'idée de rejeter la dichotomie superfétatoire, qui ne sert qu'à offusquer la vérité, apparaît en plein lumière en 1901 :

> entre objets intentionnels et objets réels (*wirklichem*), respectivement non-réels, il n'existe (*besteht*) aucune différence ; le fait de parler assez souvent d'objets simplement intentionnels, ou bien même d'existence simplement intentionnelle, ne veut pas dire l'existence d'objets en tant qu'ils logeraient dans l'intention en un quelconque sens propre, mais la seule existence des représentations concernées et la non-existence de leur objets[1].

Voilà Aristote reformulé dans les termes de l'ontologie descriptive : le sens de la chose ne se déduit pas d'elle-même, de ce qu'on appelle l'οὐσία, mais de l'acte intentionnel dirigé vers l'être donné de la chose. Conclusion :

> la représentation n'a pas simplement d'objet intentionnel mais aussi le réel, cela veut dire : elle ne représente pas seulement un objet intentionnel mais aussi l'objet-est (*das Objekt ist auch*) <…> l'objet lui-même n'existe pas, ni dans le fait du représenter ni à l'extérieur[2].

Cette conception onto-intentionnelle, reconsidérant les préceptes de Brentano et avançant une autre vision du réel, ne cache pas ses racines. Représenter l'objet-est semble être la reprise d'un passage de la *Métaphysique* :

> ἔστι δὴ ἐνέργεια τὸ ὑπάρχειν τὸ πρᾶγμα μὴ οὕτως ὥσπερ λέγομεν δυνάμει <…> τὸ δὲ ἐνεργείᾳ[3].

---

[1] Hua XXII, p. 421.
[2] *Ibid*.

[3] *MET. Θ*, VI : 1048a, 30.
[L'action, alors, est l'existence d'une chose qui ne s'exprime point par ce que nous appelons la possibilité de l'essence <…> mais au sens de l'actualisation]

L'idée d'Aristote selon laquelle le réel est saisissable, qu'il ne peut exister au sens propre du terme qu'en étant perçu ontologiquement sous-tend cette version husserlienne de l'intentionnalité[1]. Cependant, Husserl ajoute ce qui manquait à Aristote, comme s'il corrigeait non seulement son vieux maître Brentano mais la métaphysique toute entière : le réel, l'actualisation (ἐνέργεια), le sens, bref tout ce qui se réalise en se donnant est l'acte du percevoir. C'est donc en lui qu'a lieu l'expression ontologique de la vérité, que son caractère originaire trouve asile, et c'est dans cet acte que l'essence devient l'objet.

Où se situe Stumpf ? Admettons que la déprise de la thématique ontologique et le tournant vers *la* phénoménologie – vers la conscience visant le donné immédiat – doive beaucoup à l'influence stumpfienne. On peut dater cet événement à la fin de l'année 1902, où apparaît un leitmotiv qui dominera dès lors le travail phénoménologique, celui de l'analyse d'essence (*Wesensanalyse*). Stumpf n'utilise pas ce concept ni ne cherche de méthode répondant à cette tâche ; il se borne à distinguer les phénomènes singuliers (que l'on ne peut encore appeler les phénomènes purs), qui surviennent dans notre processus de perception et sont considérés comme des unités abstraites ou des composants constitutifs réellement existants. En rapport direct avec l'objectivité, ces unités n'acquièrent pas chez Stumpf de statut noétique, bien au contraire : c'est ce rapport qui les fait exister. Husserl relève, et non par hasard, un certain physiologisme dans l'approche de Stumpf, imputable à la récente hypothèse d'Ewald Hering (1834-1918) qu'il connaît personnellement de Prague. En s'opposant à Wundt et à sa théorie des couleurs primaires, Stumpf cautionne l'idée de ce dernier selon laquelle nous percevons les couleurs non comme des qualités concrètes mais comme des phénomènes surgissant de l'opposition d'une couleur par rapport à une autre. L'existence d'une couleur (rouge, noir, vert…) est le résultat de la phénoménalisation de la donnée physiologique qui se présente seulement comme matière crue ; c'est à partir de celle-ci que la conscience fabrique une figure (ou plus exactement « le figuré » – *Gebilde* –, expression empruntée à Herbart), contenu d'une fonction particulière définie par le temps de la perception. L'objectivité de ces contenus s'explique non parce qu'ils se trouvent dans la projection intentionnelle, selon Brentano, mais parce que la série phénoménale ne peut être formée sans avoir de matière physiologique pour contenu. Autrement dit, Brentano et surtout Stumpf, reprenant l'idée de Hering, ne considèrent que l'objectivité présupposée, celle qui existe *déjà*, c'est-à-dire avant que le sujet ne commence ses exercices noétiques. Il s'ensuit une seule conclusion et, par conséquent, un seul type de phénomènes : ceux qui sont

[1] On peut trouver une synthèse profitable de cette question dans Sorabji, 1991.

indissociables de leur matière. La science des phénomènes n'est donc point la science des essences, mais de la relation ou bien de la subordination qui définit la puissance épistémologique de chaque fonction. Dans l'école brentanienne la conscience n'est pas considérée comme davantage qu'un instrument à intérioriser les effets de l'extériorité.

Quoi qu'il en soit, cette version de la « nouvelle science » ne correspond pas aux vues de Husserl. Le cœur du conflit réside dans la dépendance des phénomènes à l'égard de la matière première ; sans nier que la source de la perception se trouve hors du sujet ni que la physiologie, c'est-à-dire la nature humaine, intervienne dans les modes d'adaptation du donné, le phénoménologue ne construit pas sa théorie de la connaissance en obéissant aux matériaux. Il refuse de voir la conscience comme un simple moyen de décrire ce qui lui est donné (ainsi que le préconisent Schuppe et ses partisans) ; seule une interprétation vulgaire réduirait la phénoménologie à une méthode transformant les choses en images. En effet, son objet n'est ni les choses appartenant à l'extérieur, ni les moyens par lesquels elles s'intériorisent dans le sujet ; en termes plus stricts, la phénoménologie ne décrit rien car, avant de pouvoir faire une description, il faut d'abord établir une distance entre l'objet et la conscience qui le décrit. Cette distance – l'opposition entre cela et moi –, contredit la méthode phénoménologique qui, comme nous l'avons vu, ne fait plus de l'existence un critère distinguant le réel du non-réel. En débarrassant la conscience de tout existant, c'est-à-dire de toute chose à laquelle on attribue un « il y a » ou « il existe », alors la distinction entre la pensée, l'acte noétique et son objet n'est plus valable. Or, cela n'implique pas que le sujet phénoménologique s'identifie à son objet, il s'agit d'un procédé plus fin : le noéticien ne pense pas l'*objet*, encore moins il ne s'attache à son réalisme ; sa conscience époché ïque ne se dirige que vers l'action – vers les actes eux-mêmes –, vers la pensée en mouvement. Le noéticien ne connaît d'autre objectivité que celle d'un moment où a lieu l'émancipation phénoménologique de l'essence et où la chose, non donnée de manière triviale, est saisie dans le continu mental. Chaque chose, chaque objet n'y est ni chose ni objet (avec une ontologie définie, réelle ou non) ; chaque objet est composé de maintenants de la conscience ; son seul milieu possible, dans lequel il ne se mélange pas avec le « il y a » ni ne s'attache à aucune existence, est ce continuum d'instants.

Si à cette période Husserl emploie le mot « description », ce dernier équivaut pour lui à l'immanence, à la *Wesensanalyse* des vécus psychiques. A vrai dire, la phénoménologie qui se donne pour tâche de décrire l'essence, c'est-à-dire ce qui n'existe pas ni se présente, ni *se donne à...*, ne peut que bouleverser le sens même de la description. « Décrire » ne signifie plus élaborer un modèle adéquat de l'objet ou du processus (des vécus) mais créer une vision

auparavant inexistante. C'est pourquoi il faut comprendre la « description immanente » *stricto sensu* comme une méthode qui n'implique pas une position extérieure du sujet par rapport à son objet ; ce rapport est complètement transformé dans la phénoménologie. Le sujet n'y est pas considéré en tant que connaissant, auquel les choses sont données et qui se démarque d'elles par son savoir ; en revanche, le sujet lui-même ne s'origine qu'à partir de ces choses, en visualisant leur essence, constituant ainsi *sa* propre conscience. Du point de vue noétique – le seul à partir duquel il soit permis de parler du sujet *lui-même* –, les choses ne sont pas à connaître mais à essentialiser dans la connaissance afin de comprendre *quelles* sont-elles ; ce « sont », répétons-le, ne signifie point leur existence, leur attachement à l'axe de l'objectivité, qui n'est qu'un indice. « Elles sont » doit être lu phénoménologiquement, en tant qu'essence.

Clarifions au préalable la question suivante : qu'est-ce que cette essence/οὐσία signifie-t-elle chez Husserl et en quoi se différencie-t-elle du « contenu » chez Twardowski ? Dans sa thèse d'habilitation (1894) intitulée *Sur la théorie du contenu et de l'objet des représentations* (*Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen*), ce dernier propose une distinction entre le contenu et l'objet allant à l'encontre du triangle frégéen ;[1] le premier est un produit mental du second dégré, il ne vient qu'en étant arraché à un objet représenté ; inversement, l'objet comme produit matériel adhère pleinement au monde. Twardowski commence lui aussi par critiquer Mill pour la même raison que Frege : son concept des noms propres est trop collé à l'objet qu'il nomme. Le mot « soleil », pense Mill, est le nom du soleil, et non le nom de notre représentation du soleil[2], voire du contenu que nous y associons. Twardowski reste pourtant un lecteur attentif, notant que Mill reconnaît que le nom collé à un objet est pour lui un moyen d'être représenté mais non un moyen d'*être*. Il

[1] Dans son article de 1892 *Über Sinn und Bedeutung* (*Sens et dénotation*) Frege désigne son fameux triangle sens, dénotation/nom (propre) et objet, dans lequel le sens occupe une positon intermédiaire. La dénotation (*Bedeutung*) chez Frege est un mode de la représentation ou une image psychologique qui dépend entièrement du sujet concret. Dans un autre article intitulé *Der Gedanke: eine logische Untersuchung* (*La pensée : une recherche logique*, 1918), Frege en donne un exemple : deux personnes, regardant le même pré vert, le voient chacune à sa manière, selon sa physiologie individuelle. En revanche, le sens est un concept abstrait ressemblant à la notion husserlienne de l'idéalité ; le sens exprime une vérité ou, plus exactement, une vérité se représente dans le sens qui peut être exprimé de plusieurs façons. Le sens est déduit de phrases grammaticales correctes : par exemple, « Alfred ist noch nicht gekommen » (Alfred n'est pas encore arrivé) dénote l'attente d'Alfred mais si malgré tout il n'était pas venu, le sens de cette phrase restera le même. En outre, Frege polémique avec Mill pour lequel les noms propres/dénotations ne signifient plus que leur propre objet concret. Si c'est le cas, dit Frege, « Aristote » ne signifie qu'un homme dont le nom est Aristote ; la phrase « Aristote est grec » dénote seulement que le sujet portant ce nom est grec sans impliquer qu'il s'agit aussi de l'auteur de *De Anima*. En termes généraux, toute proposition concernant Aristote peut ne pas se référer au philosophe. Voir aussi Hoche, 1982.

[2] Husserl-Twardowski, 1993, p. 95.

s'ensuit que le nom joue un double rôle : il désigne son objet et le présente à la conscience[1]. Quant à l'acte du représenter, il ne crée pas directement le nom mais le fait connaître. Ce « faire connaître » est précisément l'action mettant en relation le sujet avec son objet. Selon le logicien polonais, Mill ne voit pas qu'il commet l'« erreur frégéenne » lorsqu'il parvient au trio constitué par l'objet, l'acte de représentation et le contenu. Mill introduit dans son système le contenu qui, sans le dire, y remplit la fonction du connaître ; ce caractère implicite du mental ne convient pas à l'idée de Twardowski car le contenu de représentation et l'objet de représentation ne sont pas un « représenté » dans le même sens. Nous allons, explique Twardowski, désormais chercher à établir fermement ce que l'expression « représenté » signifie quand elle est énoncée de l'objet de représentation, et quel est son sens quand elle est reliée au contenu de représentation[2]. Etablir le plus clairement possible, plus nettement que chez Frege :

> le contenu est l'image (*Bild*) ; l'objet, le paysage. Le résultat de l'opération de représentation qui se meut dans une direction double, ne fait en retour qu'un. L'objet représenté, au sens où le *paysage* peint est une image, est le contenu de la représentation[3].

Disons tout de suite que la présence de Frege est ici non seulement l'objet de la critique mais également un point d'appui ; notamment, le contenu twardowskien, propriété pure du sujet, « l'image-copie spirituelle », renvoie au concept frégéen de la pensée (*Gedanke*)[4] ;

> la pensée est quelque chose d'extrasensible (*Unsinnliches*) et toutes les choses qui se perçoivent de manière sensible doivent être exclues de cette sphère [5].

A la suite de Frege, Twardowski choisit le même type d'exemple pour illustrer son idée : le peintre peint un paysage, fruit de son imagination ; il est le résultat de ses opérations

---

[1] Cf. Mill, 1843, livre I, chap. 2.

[2] Husserl-Twardowski, 1993, p. 97.

[3] *Ibid*., p. 99.

[4] A titre d'hypothèse : la théorie du contenu de Twardowski évoque aussi le concept de la *haecceitas* de Scot et surtout de son disciple François de Meyronnes (1280-1328). Aux définitions scotistes ce dernier ajoute un trait important en affirmant que la *haecceitas* est dépourvue du contenu de *quidditas*. Selon François de Meyronnes, la *haecceitas* signifie une distinction modale entre la chose et son contenu/sa nature, voire entre la chose désignée et son mode d'existence intrinsèque ; cf. *Preclarissima scripta in quatuor libros sententiarum* (1520), *Sent*. II, d. 34, q. 3.

[5] Cf. Frege, *Der Gedanke*, p. 62.

mentales, c'est un « objet primaire ». Ce qui est représenté en tant que paysage et ce qui le fait se représenter ne se confondent jamais ; dans le cas contraire,

> si contenu et objet étaient, à la vérité, la même chose, il ne serait alors pas possible que l'un existe et que l'autre, au même moment, n'existe pas[1].

Par conséquent, le contenu et l'objet se différencient sur le plan ontologique : l'un existe, l'autre non.

Sans supprimer l'existence, comme le fera plus tard Husserl, Twardowski l'introduit en tant que critère de la vérité en se démarquant de la vérité selon Frege[2] (qui est sur ce point plus proche de Husserl) et en critiquant la lecture médiévale de l'*ens* basée sur le τὸ ὂν aristotélicien (celui-ci n'est que l'objet de la représentation). Twardowski souligne quelques traits fondamentaux de la théorie scolastique : en premier lieu, l'objet et l'existant ne sont pas identiques ; l'objet peut ne pas exister tandis que l'existant ne peut pas ne pas être objet ; autrement dit, chez les scolastiques, tout existant contient la propriété d'« être objet »[3] ; deuxièmement, la notion d'objet signifie *summum genus*, il s'agit toujours d'un type, d'une famille abstraite de choses réunies sous un nom ; troisièmement, l'*aléthologie* médiévale ne connaît que le modèle bifocal de la vérité, qui s'exprime dans la formule *conformitas rem inter et intellectum*. A toute vraie chose correspond un jugement *vrai*, toute structure de l'extérieur se reflète à l'intérieur ; « un objet est appelé vrai dans la mesure où s'y relie un jugement, et il est appelé bon dans la mesure où s'y relie un sentiment »[4]. Pour les théoriciens scolastiques, l'existence en soi n'est pas le critère de la présence d'une chose, de sa présence comme sens dans lequel la chose se réalise, c'est-à-dire se rend visible ; l'existence en soi est un objet à décoder. Elle n'existe pas ou n'existe qu'en puissance. Ce paradoxe de la métaphysique médiévale, Twardowski le considère plutôt comme une déficience théorique consistant à déduire tout existant de l'acte du représenter et à soustraire ainsi l'ontologie du psychique. C'est à cause de cette position, adoptée universellement au Moyen Age, que la gnoséologie s'est trouvée affaiblie et n'a pas réussi à évoluer vers une véritable science.

---

[1] Husserl-Twardowski, 1993, p. 115.

[2] Cf. Woleński, 1985 ; de même Smith, 1994, chap. VI.

[3] Artur Rojszczak souligne : pour Twardowski, le concept scolastique de la vérité coïncide avec un objet qui est toujours objet d'un jugement (vrai ou faux, peu importe) ; cf. Rojszczak, 2005, p. 44. Voir aussi Marras, 1976 ; Spiegelberg, 1936.

[4] Husserl-Twardowski, 1993, p. 124.

L'existence s'y dissout dans les signes, elle s'objectise tout en devenant objet, *Gegenstand* – mais non intentionnel ! – souligne Twardowski.

Une fois élaborée la théorie de l'intentionnalité, ce modèle ne fonctionne plus. Il faut bien discerner l'objet qui existe et l'objet qui se représente, c'est-à-dire l'existence *en soi* et le contenu. Cette distinction restitue le statut ontologique de l'existence, perdu chez les penseurs médiévaux puis conduit à un nouvel apriorisme : avant de se laisser connaître, l'objet doit exister. Mais son existentialité ne suffit pas à lancer le processus intentionnel dont l'objectif est de percevoir le sens de l'objet. Twardowski laisse intact le programme de Brentano[1], en y ajoutant certains traits de la problématique kantienne. Tout irait pour le mieux s'il ne restait cette question en suspens : de quelle existence s'agit-il précisément ? De l'existence de l'objet qui lui donne une place à l'extérieur ou bien d'une existence *dans* l'objet qui est *sa* propriété d'essence ? Twardowski ne voit pas de différence entre ces deux ordres et sa critique de la scolastique ne vise que le premier, qu'il sépare clairement de nos constructions mentales. La question sur le second type d'existence est capitale lorsqu'on essaie de répondre à une autre question majeure dans le cadre twardowskien : d'où et comment apparaît le contenu d'un objet ? Dire qu'il s'agit d'un « objet représenté ou de l'objet de la représentation » sous-entend de donner une réponse préalable qui ne résout pas le problème originel. L'objet représenté est un produit ; si nous disons qu'il résulte directement de l'opération mentale puis demeure (ou non) dans notre psychique, nous revenons au modèle immanentiste. Or, alors que Schuppe n'inclut pas l'intentionnalité dans son champ d'étude, elle est pour Twardowski dans la nature-même de la conscience.

Risquons une hypothèse : le concept trivial de l'existence selon Twardowski, de la chose qui a sa place quelque part, cache l'existence de second ordre ; l'existence *dans* l'objet qui caractérise son objectivité en soi, propriété que nous lui soustrayons en tant que contenu. Cela paraît d'autant plus logique si, à la suite du philosophe polonais, nous comprenons ce contenu non comme l'*Inhalt* schuppéen mais comme quelque chose d'objectif qui, étant représenté, n'est pas fabriqué uniquement par l'esprit humain. Mieux, « étant représenté » signifie non pas l'origine *ex nihilo*, mais la qualité du contenu, qualité peut-être innée. Dans ce cas, la distinction entre l'objet et le contenu ne semble pas formelle ou catégorielle – qui ne servirait qu'à se démarquer du modèle médiéval – mais justifiée par son but. Même scindé en

[1] L'une de ses disciples, Seweryna Łuszczewska-Romahnowa (1904-1978), écrit que « Twardowski s'est donné pour but de réaliser les idées de Brentano en Pologne, des idées qui ont contribué à sa formation philosophique et dont il n'a jamais mis en doute la véracité » ; cf. Łuszczewska-Romahnowa, 1967, p. 155. On ajoute que Twardowski a aussi subi l'influence d'Alois Höfler (1853-1922) et Benno Kerry (1858-1889). A l'instar de Stumpf, Höfler s'intéresse à la psychologie du son et des couleurs (sur lesquels il a travaillé auprès de Helmholtz) ; cf. Höfler, Meinong, 1890. De même Schuhmann, 1993.

deux, le réel (l'objet) ne perd pas son caractère intégral et ses deux aspects entrent en relation complémentaire, causale. Twardowski souligne l'importance de l'objet entier, fût-il concret et matériel ou abstrait[1]. Pour l'illustrer et montrer qu'un tout est composé de parties, il s'adresse lui aussi aux mathématiques :

> l'objet est alors à exprimer ainsi : $O = f$ (P, P_2, P_3… P_n) où, avec P, ce sont ses parties qui sont visées, et, en cela, les parties constitutives matérielles de premier ordre [2].

Le *f* signifie l'être-contenu se définissant dans cette formule comme série infinie. La forme continuelle d'un tel objet ne change pas sa double structure ; en tant qu'objet il présente une abstraction, une séquence à partir de laquelle nous obtenons son contenu. Le sens de l'objet est son contenu converti en signe.

Husserl répond à ces spéculations dès le § 17 des *Recherches Logiques*, où il développe son concept du contenu intentionnel. Celui-ci se trouve identique à ce qu'il appelle « <…> l'objet intentionnel » (*intentionale Gegenstand*) qui apparaît inévitablement dans chaque acte dirigé vers un objet existant/réel (« l'objet qui est visé »/ *der Gegenstand welcher intendiert ist*) mais diffère de ce dernier par son individualité :

> l'objet intentionnel n'entre pas en général dans le contenu réel de l'acte correspondant, mais s'en distingue au contraire du tout au tout[3].

Il y a plusieurs types de représentation nous permettant de connaître la chose ; le sujet choisit chaque fois l'un d'eux, mais la chose visée est alors indépendamment de son choix « la même… chaque [représentation] visant l'objet d'une manière différente » [4]. Il demeure objectif, cependant son objectivité n'acquiert de sens qu'en étant visée/représentée par un de ces modes intentionnels. Quant à l'acte, il se rapporte à une objectivité en la démontrant en tant que telle : tantôt il s'agit d'un acte total qui recouvre une objectivité entière, tantôt c'est un mi-acte (*Teilakte*) ne saisissant qu'une partie de celle-ci.

---

[1] Selon Rojszczak, « Twardowski's 'object' in Kantian terms would be, rather, a phenomenon » ; Rojszczak, 2005, p. 39. De même Lerner, 2002.

[2] Husserl-Twardowski, 1993, p. 142.

L'exemple est emprunté à la théorie des groupes, dont les fondateurs sont P. Ruffini, J.-L. Lagrange et E. Galois. Selon cette théorie, chaque groupe *G*, qui est un ensemble muni d'une loi de composition interne, est le produit de ses sous-groupes P_1, P_2… P_n.

[3] Hua XIX/1, p. 414.

[4] *Ibid*.

Quelles sont les différences entre ces deux conceptions ? Il n'y en a guère. Toutes deux découlent de la même source, l'intentionnalité brentanienne, que Twardowski et Husserl cherchent à nuancer, chacun selon la tâche qu'il s'est fixée. Le premier entame l'objet en lui arrachant ce qui ne lui appartient que le temps de l'acte de conscience, la *materia mentalis*. Là où Brentano se contente de reconnaître le champ subjectif sans l'étirer jusqu'à une objectivité, Twardowski tend à créer le *réel* psychologique, objectivité psychique qui aurait la même valeur que la réalité extérieure. Husserl lui aussi distingue l'objet visé/représenté et le contenu – le « contenu intentionnel et le contenu extra-intentionnel (*außerintentionalen*) »[1] – et se trouve en 1901 plus proche que Twardowski de leur maître pour la raison qu'il n'attribue à l'objet intentionnel aucune valeur objective. La différence d'interprétation entre ces deux penseurs consiste en ce que Twardowski considère le contenu comme existant dans l'objet, Husserl dans l'acte.

Pour résumer : l'objet est doté chez le philosophe polonais d'un statut pour le moins ambigu. D'un côté, l'objet a un contenu qui est représenté et dans lequel il doit se représenter lui-même :

> <..> l'objet de la représentation devient représenté par son contenu en vertu de l'appartenance des deux, du contenu et de l'objet, au même acte de représentation[2] ;

d'un autre côté, cet objet se trouve dépourvu de représentation. Il est toujours éclipsé par son contenu. Le représenté ne montre l'objet que de manière indirecte, il indique son existence en l'enserrant en soi-même. Bref, l'*objet* existe sans être jamais donné à voir immédiatement.

Ce paradoxe n'échappe pas à Husserl. Si l'acte du représenter ne peut donner à voir l'essence d'une chose (représentée), s'il ne s'avère être qu'un acte de signification, il va de soi qu'un autre point de départ est à chercher. Pour cette raison, Husserl se tourne vers l'intuition, une intuition telle qu'elle commence à acquérir les traits d'une certitude épistémologique et que le sujet ne la met plus en doute. A la différence de l'acte intentionnel, qui fait fusionner l'objet et son contenu, l'intuition se donne elle-même à la chose en s'identifiant à son essence ; ainsi, si par l'opération psychique l'*ego* reconnaît *sa* matière mentale dans le contenu, l'intuition lui donne l'objectivité d'une telle reconnaissance. Soulignons : il ne s'agit pas de l'objectivité existante, comme chez Twardowski, ni de l'existence objective de la chose entrant dans le champ de pensée subjectif. Husserl parle d'une objectivité *intuitionnée*

---

[1] *Ibid*.
[2] Husserl-Twardowski, 1993, p. 169.

qui dispose le sujet à la vision d'essence mais c'est néanmoins à la conscience de la *voir*[1]. L'intuition ne représente rien, mieux, elle ne connaît même pas son objet (qui n'est en effet pas le sien propre) ; par là, l'intuition diffère de façon radicale de l'intentionnalité brentano-twardowskienne. Husserl attribue à l'intuition un autre statut : elle ne serait pas le moyen de représenter/connaître l'objet mais de mettre en lumière la disposition de la conscience envers les entités idéales.

> Toute représentation repose sur l'intuition. Les intuitions sur lesquelles se fonde l'unité objective de la chose, nous les obtenons si nous voyons ou si nous touchons cela[2].

Ce qui explique l'incomplétude du modèle de Twardowski ; l'objectivité peut certes être représentée, mais jamais avant d'être vue par l'acte d'intuition. Le contenu d'une chose n'est pas non plus objectif en soi – il n'y pas d'« en soi » dans le monde des objectivités –, il le devient dans le processus du déploiement de l'intuition où tout contenu se transforme en idéel. Husserl ne laisse ici aucune place à l'ambiguïté :

> Tenons-nous-en d'abord au voir. Pour que le voir nous livre une pleine intuition de l'objet visible en tant que tel, il faut un certain déroulement d'intuition, que nous avons à présent à considérer[3].

L'exposé qui suit offre plusieurs possibilités ou, plus exactement, plusieurs positions intuitives qui se distinguent par le degré de l'engagement corporel du sujet (les mouvements de la tête, du cou, des yeux, etc.). A chaque mouvement du corps correspond une teneur psychique connectant les expressions avec leur contenu, façon naturelle de voir comment le psychique se réalise à la surface du monde. Mais il en existe une autre, le « continuum d'intuitions », qui est la seule réalité subjective, la seule vue par le sujet, indépendante du flux des choses s'écoulant devant lui. Ce flux ne joue que le rôle d'une scène sur laquelle se passent des événements ne touchant le sujet que par ricochet : quand il voit un couteau sur la table (l'exemple de Husserl), apparaît dans son esprit l'idée d'un objet coupant. Cette idée n'appartient évidement pas au couteau en tant qu'objet mais lui appartient comme une partie

---

[1] Cette vision, qui compte parmi les sujets principaux des années 1903-1904, renvoie à la *VIème Recherche logique* où (surtout au § 23) il s'agit de la perception pure (*reine Wahrnehmung*) dans laquelle nous percevons l'objectivité générale comme une idéalité. La perception touche ici, non pas les choses existantes, mais leur contenu intuitif, leur manifestation idéale. On peut dire qu'à partir de cette date, Husserl commence à constituer son nouveau programme épistémologique dans lequel l'idéalité jouera le rôle du possible-même.

[2] *Ibid.*, p. 222.

[3] *Ibid.*

de l'architecture intuitive du sujet. Autrement dit, le couteau vu sur la table est un événement qui correspond à une certaine vérité intuitive ; si en réalité – dans le monde de l'expérience – ce couteau se trouve mal aiguisé, cela n'affecte point le niveau de l'intuition. Là, rien ne change en fonction de l'état d'une chose concrète car, strictement parlant, l'empirique est lié à la sphère de l'intuition par le mince fil de la représentation. Ni Brentano ni Twardowski ne se rendent compte que l'acte du représenter est loin de l'essence ; en s'efforçant de montrer une singularité (chose, événement, etc.) dont la donation implique l'*ego* pensant, ce dernier s'expulse lui-même en dehors de la sphère d'essence. Le représenté est donc toujours une modification psychique de l'« intuitionnant » originaire.

Reste à préciser que la chose n'existe pas dans l'intuition comme elle existe en tant que contenu de la perception individuelle ; si, dans le second cas, la chose implique inévitablement un sujet qui dirige (*hinlenkt*) son attention vers elle – ce qui résulte parfois de « l'appréhension partielle », c'est-à-dire d'un point de vue particulier entrant dans une « unité objective » ou dans la totalité de la perception –, l'intuition quant à elle ne saurait se subdiviser car son but n'est pas de décrire l'objet mais de l'anticiper. Certes, il faut discerner l'anticipation intuitive et la représentation, Husserl le formule ainsi :

> on n'a pas coutume d'opposer les re-présentations au sens du signe aux intuitions, parce qu'en général il n'est pas usuel de nommer le désigné un quelque chose de représenté par les signes[1].

L'intuition ne se constitue pas par les signes, mais elle peut passer au travers de la barrière significative et accéder aux choses en leur état primaire. C'est pourquoi, dans la phénoménologie, le savoir intuitif n'est pas primitif, bien qu'il initie le sujet à la sphère d'essence ; il est au contraire acquis par la différentiation entre l'objectivité saisissable par les signes et celle qui échappe à toute sorte de signification. L'objectivité de l'intuition se construit par la capacité du sujet à se dégager de son objet intuitionné comme s'il l'observait de l'extérieur ; évidement, cette extériorité est une qualité naturelle de l'individu lui-même – d'un sujet intentionnant – et n'appartient à aucune réalité hors de lui. Il est important de noter que la faculté de l'intuition résulte de l'extériorité et non l'inverse. Qu'est-ce que cela veut dire l'extériorité en soi ? Il s'agit de la représentation non de ce qui est *donné* au sujet (c'est le dépassement du sujet de Twardowski) mais de ce qu'il *donne* dans/par son acte mental, bref nous entrons dans un espace du donner phénoménal :

---

[1] *Ibid.*, p. 234.

> <…> Ce qui nous intéresse, c'est l'objet intuitionné en tant que tel, et aussi, entre autres, dans la relation au fait que c'est un lion noir [cf. supra dans le texte] qui se trouve dans un tel ou tel rapport avec d'autres choses intuitionnées, là il ne re-présente pas ; d'autre part, quand il re-présente, il ne nous intéresse alors pas du tout pour lui-même, mais seulement par relation à la possession de ces marques distinctives-là[1].

Husserl redéfinit le statut de son lion noir, en proposant une version générale du contenu chez Twardowski : l'objet intentionné n'a aucun soi et son contenu au sens strict ne peut être donné à… ni saisi ; en revanche, en l'intentionnant, le sujet lui donne un contenu qui va être le sien. On voit bien l'erreur de Twardowski qui prend pour le contenu de l'objet celui qui vient entièrement de l'extériorité subjective :

> on devra avouer en tout cas que nous avons un comportement psychique quand nous prenons quelque chose en tant que ce que c'est, et que nous en avons un autre quand nous prenons cela en tant que simple re-présentant (en tant que simple « représentation ») de quelque chose d'autre qui n'est pas donné lui-même[2].

« Nous », ce sont les partisans de la méthode restée attachée aux coordonnées psychologiques.

La conclusion bouleverse le microcosme de la recherche. Tous les efforts dépensés pour créer une théorie cohérente de la représentation en deviennent (presque) vains : finalement, la représentation a toujours une orientation psychique où existe l'inclinaison de l'essence. En termes plus figuratifs, le contenu de l'objet attire l'*ego* psychique et, pour éviter cette gravité, il faut passer des actes psychiques aux actes phénoménologiques, il faut remplacer le Je qui perçoit par le Je qui voit, l'intentionnalité d'ordre psychologique par l'intuition donatrice :

> Si le désigné n'est pas là [présent en tant qu'objet], et s'il demeure à l'état de simple signe, qui toutefois a été reconnu en tant que signe, nous nous sentons alors en même temps tendus et gênés, et le signe intuitionné nous apparaît lui-même teint par là d'une certaine manière[3].

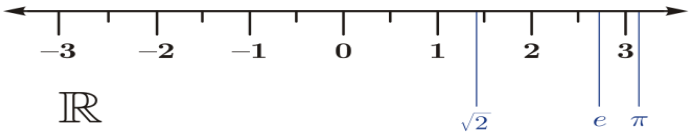
Il faut ainsi se libérer des haubans significatifs, de la dépendance psychologique du signifié ; *étant signifié*, l'objet introduit l'ontologie illusoire qui recouvre le monde vivant, donc physique, habitable, celui que nous percevons à chaque instant. Cette perception – la perception des représentations/des représentés –, nous l'avons vu, est la source des erreurs.

---

[1] *Ibid.*, p. 237.
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.*

Seule la conscience qui ne s'attache pas aux objets signifiés peut s'orienter vers elle-même et découvrir son propre contenu, le *voir*.

Pour illustrer le propos de Husserl, prenons l'exemple des nombres réels. Parmi eux certains, tels que $\sqrt{2}$, π, e[1], ne correspondent à aucun objet (connu) et sont perçus seulement par l'intuition :



(Fig. 6)

La conscience n'a rien et ne peut rien avoir excepté ses instants de sens qui composent des séries nous donnant l'image du processus ; la conscience comme telle n'est rien de plus que la continuité où tout objet est destiné à se transformer en phénomène ; voilà un tournant phénoménologique qui ne peut être expliqué par un théorème ni par une axiomatique. Cette tâche semble plus complexe que de construire par ex. un système d'éléments primaires, de procédés logiques primitifs auxquels peut se réduire, si nécessaire, toute la complexité mathématique. En abandonnant les théories de la représentation, Husserl est confronté à un problème : comment créer une « conscience-sujet » qui appréhenderait la « conscience-objet » ou elle-même en tant que conscience agissante, sans pour autant restreindre le savoir psychologique à la matrice des opérations originaires de la conscience ? Cependant, à la différence des mathématiques, qui ne mettent pas en doute l'existence des nombres et opérations arithmétiques de base, *la phénoménologie n'admet rien d'existant, pas même la conscience à décrire*. A proprement parler, « décrire » perd ici son sens habituel ; exposer non plus ce qui se présente (*besteht*), mais ce qui n'a ni place ni moyen pour être représenté. Partant, quel est l'objet de cette étrange description ? Réponse : un tel objet n'existe pas. La conscience qui est décrite selon la méthode phénoménologique n'est point un objet au sens strict du terme. Il faut ici oublier la vieille opposition psychologique (et logique) entre sujet et objet. Elle revêt un sens nouveau : le sujet est ce qui pense/voit et l'objet – qui n'est plus ce que le sujet pense/voit, ce qui est pensé/vu – est cette vision même. Dès lors, il est inutile

[1] En 1873 Hermite démontre que le nombre *e* est transcendant ; en 1882 Ferdinand von Lindemann propose une telle démonstration pour le π, ayant mis le dernier point dans le problème de la quadrature du cercle.

d'opposer ces deux concepts comme c'était toujours le cas avec la méthodologie de Brentano-Twardowski ou d'autres ; le sujet pourvu de sa propre extériorité ne s'oppose plus à l'objet résidant quelque part dans le monde. Cet objet devient instant.

Quel est le sens de l'« instant » chez Husserl et quel rôle joue-t-il ? Tout d'abord, bien qu'il parle souvent du temps et, dans le sillage de Stumpf, ait élaboré une hiérarchie des phases ponctuelles, il ne s'agit pas du moment habituel que l'on peut fixer sur le cadran. L'instant est un moment purement mental et son lien avec le temps est peut-être encore plus complexe qu'il ne semble à Husserl lui-même ; deuxièmement, l'instant est bien réel au sens de l'axe numérique que nous venons de désigner ci-dessus, il existe dans l'intuition mais, soulignons-le encore une fois, il n'existe pas ontologiquement. L'intuition sépare deux instants *X* et *Z* connectés l'un à l'autre non comme le passé et le maintenant, dans un maintenant présent de *cet* acte mental, mais comme deux éruptions d'intuition sans paramètre temporel défini. Ce que nous appelons le réel dans l'intuition n'est que la réalité de cette action, jamais son objet (dont le caractère fantastique peut être *ad libitum*). Non que l'intuition réside dans le temps, mais le temps peut, lui, prendre des formes intuitives quand par exemple le sujet intuitionne un événement futur ou imaginaire. Le présent se transforme aussi en forme intuitive par l'abstraction d'un ici-maintenant qui le transfère vers un réel absent ou inexistant. Husserl offre l'illustration suivante :

> pour présenter un encrier rouge dont je n'ai pas momentanément d'intuition, ce qui au hasard me sert pour l'abstraction des couleurs, c'est le sous-main rouge qui est présent ; pour l'abstraction de l'habitus extérieur, l'encrier noir qui se tient aux alentours. Les *deux moments* sont embrassés par un intérêt unitaire, mais objectivement (*sachlich*) séparés d'abord. Puis la rougeur du sous-main paraît se détacher, passer comme en se promenant dans l'encrier, en recouvrir la forme ; et une représentation intuitive d'un encrier rouge tout d'un coup est là, fluctuante, à peine saisissable, passagère en face de l'intuition de l'encrier noir qui se maintient[1].

Il ne convient pas de voir dans ce passage la représentation selon Twardowski, mais l'identification intuitive de deux objets ayant la même fonction mais différents par leur couleur. Le *X* est le rouge qui est obtenu à partir du *Z*, couleur noir ; « obtenu » signifie intentionné, saisi en tant qu'instant du flux des pensées dirigées vers un acte mental :

> obtenir la compréhension propre d'une représentation conceptuelle, cela veut dire <…> obtenir l'intuition qui à partir d'elle est intuitionnée[2].

[1] *Ibid.*, p. 250. (Nous soulignons)
[2] *Ibid.*

La phrase résonne comme une tautologie, mais elle n'en est pas une. La « représentation » est employée ici fort probablement comme un terme technique faisant partie du vocabulaire commun (Brentano, Twardowski, Stumpf et même son élève Oskar Pfungst, ayant travaillé sur la psychologie des chevaux[1], sont chacun à leur manière « représentativistes ») ; quant à Husserl, il n'attribue pas à ce terme de valeur épistémologique, mais seulemnt technique. Représenter, c'est montrer l'objet en tant que concept, objectiviser son contenu, mais tout cela ne signifie pas pour autant la *connaissance* de cet objet. « Avoir une intuition », au contraire, signifie la déconceptualisation de la chose et son retour à une phase plus originelle que l'enjeu conceptuel. La chose à partir de laquelle surgit l'intuition est une réalité qui n'existe ni dans le temps ni dans l'espace réels, c'est-à-dire qu'elle n'appartient pas à l'empirique. Cette chose n'est pas conceptualisable ou, plus clairement : elle n'est pas objet (selon l'école brentanienne). Or, nous rencontrons ici un objet auparavant inconnu, non seulement l'objet intentionnel, mais celui qui, pour ainsi dire, s'intuitionne dans la conscience *en tant qu*'objet.

Certes, l'objet et l'*en tant que* sont loin d'être identiques. Le premier existe, donc peut remplir la fonction d'objet intentionnel ; le second est une forme de cette intentionnalité si nous comprenons le mot « forme » comme ὕλη, un moyen de s'exprimer, de devenir visible. Dans le cas de l'intuition, tout est plus complexe parce que l'intuition ne saurait *avoir* d'objet, et encore moins son objet ; elle s'annulerait inévitablement dans une telle possession. Ainsi, l'objet de l'intuition ne s'exprime qu'*en tant que*, au moment d'intuitionner. Ce *moment* est l'intentionné-même ; autrement dit, l'objet de l'intuition n'a pas d'identité, il est identique à l'acte lui-même ; cela distingue cet objet de tous les autres. Pour comprendre sa vraie nature il faut aussi abandonner notre schème habituel de la représentation. Il n'y a rien dans cet objet que nous puissions représenter, à quoi nous puissions attribuer une existence, on peut ici parler seulement d'une condition :

> si j'intuitionne une chose, l'intuitionné est alors en même temps fondement d'une représentation, mais fondement, non pas simplement moyen, non pas simplement signe[2].

---

[1] Pfungst a découvert des capacités rudimentaires en arithmétique chez les chevaux ; cette découverte jouera entre autres un rôle important dans la fondation de la *Gestaltpsychologie*. Cf. Gundlach, 2006.

[2] Hua XXII, p. 406.

Dans un autre texte de la même année 1893 Husserl écrit : « L'intuition est au sens strict un contenu immanent et primaire des représentations momentanées ou, mieux, des observations (*Bemerkens*) ; au sens large, l'intuition est le contenu des observations unifiantes continues » ; Hua XXII, p. 273.

Quel est ce « fondement » ? C'est l'état spécifique de la conscience qui permet de produire sans limite de tels objets d'intuition, y compris cette infinité-même. Dans cet état la conscience crée les objets – leur identités – strictement à partir d'elle-même, elle les fonde non pas sur une objectivité extérieure, en se référant à..., mais dans son action, dans son travail propre. Apparaît là une nouvelle problématique : afin de pouvoir saisir ce type d'objets (les entités idéales), la conscience doit savoir s'auto-engendrer, c'est-à-dire visualiser des objets non seulement inexistants en soi mais dont on peut déduire des idéalités de tout ordre. Celles-ci ne signifient rien d'autre que « quelque chose d'intuitionnable », les contenus idéaux qui sont toujours là : « là », dans le champ de la vision intuitive ;

> le champ du regard est l'intentionné de second degré, pour autant que l'intention soit réalisée par le fait de regarder. C'est donc un contenu idéal, qui ne devient intuitif que dans le déroulement de l'intuition [1].

La conscience pure se distingue de la conscience empirique (psychologique, etc.) en ce qu'elle n'est pas séparable de ses objets intentionnés-appréhendés ; paradoxalement, elle n'existe pas en tant que telle, comme substance mentale indépendante ou comme une machine qui fabrique du contenu à partir des choses extérieures « tombées en elle » (selon le modèle immanentiste). Il faut bien comprendre que la conscience pure n'est pas une *scène* abritant l'origine des sens et des idéalités qui ne visitent pas notre monde ; cette image nous emmènerait loin de la vérité. La conscience pure est un regard jamais immobile ou figé, c'est une conscience qui n'est pas faite une fois pour toutes ; ce n'est pas non plus, répétons-le, une scène ni une sphère où résident les contenus idéaux. La conscience pure est un regard qui évolue avec ce qu'il voit, modifiant ainsi la position de l'*ego* pensant. Le sujet phénoménologique demeure dans l'état d'une autoconstitution permanente qui consiste en la conversion par le sujet des données intuitives en instants de sa pensée. Dans celle-ci, l'intuition elle-même se trouve « l'objet de l'intérêt », comme le dit Husserl.

Finalement, comment se constitue une telle conscience, qui ne s'appuie sur rien – y compris sur elle-même – mais qui transforme tout – y compris elle-même – en phénomènes, objets sans extériorité, fermés sur eux-mêmes ? A ce stade, il suffit pour compléter notre dossier phénoménologique de faire une autre démarche : rejeter l'idée de la conscience comme simple *subjectum* qui percevrait les objets placés dans un espace et un temps définis. La conscience pure – le regard tourné vers lui-même –, en faisant de l'intuition son objet primaire, idéalise sa propre subjectivité. A la différence du sujet psychologique, le noéticien

[1] *Ibid.*, p. 273.

ne s'accroche pas à *sa* subjectivité, mais constitue *la* subjectivité en sortant ainsi de son cadre individuel (plus précisément, le sujet phénoménologique est une généralisation *par excellence* et ne correspond à aucun sujet concret). Ce sujet configure un autre niveau de l'objectivité :

> il faut constater qu'ici intervient une conscience nouvelle et même fondée qui, dans l'intuition du général, est constitutive de l'objet général (*überhaupt*) qui présente une objectivité fondamentalement et essentiellement nouvelle[1].

Cependant, l'objet-*überhaupt* ne signifie pas l'abstraction d'un objet concret mais l'idée-même de l'objet-donné ; l'*ego* qui prend connaissance de son intuition généralise l'objectité, cette dernière est en effet l'objet d'elle-même, autrement dit, elle est auto-identique. La nouvelle conscience ne reconnaît donc en tant qu'objet que les auto-identités qui ouvrent des possibilités épistémologiques d'un autre niveau : se donne à connaître non l'objet mais ce qui conditionne son apparition. *Ce* n'est pas encore l'essence recherchée, qui à vrai dire ne conditionne rien car elle ne se décèle pas dans une chose (conditionnée) mais est seulement visualisée ; chez Husserl il s'agit de la généralité, de l'intuition reconnue où vient s'insérer l'objet singulier[2].

> Il se peut que dans le passage de l'égal à l'égal, qu'il y en ait [objets visés] deux ou autant que l'on voudra tels qu'ils se présentent à l'intuition dans la succession et le passage, le multiple soit certes donné, mais que seul le général qui se présente en eux soit visé <…> dans le passage intuitif de l'un à l'autre, nous avons constamment sous les yeux le général comme constamment le même et l'un[3].

Husserl semble convoquer l'idée de Bolzano selon laquelle, en envisageant un objet dans son environnement immédiat, nous oublions ce second plan qui appartient au subjectif ; la généralité phénoménologique (*das Allgemeine*) n'est pas *stricto sensu* la cause des visions/distinctions particulières des choses mais, en langage technique husserlien, le recouvrement (*Deckung*). Insistons : ce n'est pas une qualité objective du monde extérieur mais une phase de la dynamique noétique ; la conscience concrète se généralise inévitablement à mesure qu'elle prend connaissance de l'intuition comme son point nul :

---

[1] Hua XXIV, p. 296.

[2] Ces deux plans phénoménologiques – général et concret –, où le dernier se trouve inclus dans le premier, ne sont pas sans rappeler la théorie de Bolzano des deux causes : pleine et partielle ; la cause partielle s'inscrit dans la cause pleine. La pensée empirique a pour habitude de distinguer la première sans voir la seconde. Cf. Bolzano, 1976, p. 252.

[3] Hua XXIV, p. 297.

> précisément, la même conscience de généralité peut bien se constituer aussi sur le fondement d'une intuition individuelle singulière. Je vois par exemple le rouge et, dans l'intuition continuelle de ce rouge, je vise le rouge *in specie*, comme idée <…> ce qui est visé, c'est le rouge en tant que tel dans la conscience d'unité qui se constitue sur le fondement de la conscience, continue et aussi changeante en général dans son contenu, de l'objet individuel[1].

Le concret et le général ne sont point discontinus, en cela leur lien se déduit d'une manière que Kant appelle synthétique ; ils sont liés par l'autoconstitution de la conscience qui traverse des phases distinctes pour les réunir dans le contenu idéal ; d'ailleurs, il convient de ne pas le voir comme réminiscence de la dialectique hégélienne. Husserl y attribue un autre sens : la conscience se déploie par ses *visées* qui « se sépare[nt] ici tout à fait remarquablement de l'apparaître et du remarquer, de la "donation" »[2]. Le regard composé de visées demeurant en mouvement, sans être fixé sur quelque chose de particulier, saisit les abstractions. Le fondement de la « conscience de généralité » est ce mouvement circulaire du regard entre le concret et l'abstrait, c'est lui qui présuppose

> une conscience de singularité, voire, si elle doit être effectivement donnée, une conscience intuitive[3].

Par conséquent, le « fondement » que cherche Husserl n'est ni dans le général en soi ni dans le singulier en soi, mais dans le processus de constitution synthétique de ces derniers ;

> si nous posons un rouge dans l'imagination et un rouge dans la perception (en comparant ces différents rouges dans l'imagination concrète ou générale, peu importe), ils fondent dans la synthèse de la comparaison <…> une conscience intuitive d'égalité et de généralité[4].

L'extension de la qualité ne joue aucun rôle dans la compréhension de sa nature ; qu'elle soit saisie sur une chose particulière/empirique ou bien comme idée de soi-même, la couleur reste la même ; ce qui change, c'est la situation de la conscience. Le passage du concret vers l'abstrait, compte tenu de leur identité originaire, modifie le sujet. Celui-ci n'est pas le même quand il perçoit le rouge de la tomate et le rouge comme concept ; dans le premier cas il est psychologique, sujet de la perception fixé sur une donnée ; dans le second, il se met à voir ce qui n'est pas là, une non-donnée. Si l'on admet que chaque chose « existe «

---

[1] Hua XXIV, pp. 297-298.

[2] Hua XXIV, p. 298. (Note)

[3] *Ibid*.

[4] *Ibid*.

simultanément en deux phases – concrète et générale –, la première est donnée quand la deuxième est à construire.

VII.2. ΜΕΘΕΞΙΣ *et* ΚΟΙΝΩΝΙΑ

Pour remonter à l'origine de l'opposition entre général et particulier, Husserl reprend ces deux termes platoniciens en leur ajoutant un nouveau sens, phénoménologique cette fois : « Platon parlait pour distinguer la relation individuelle chosale (*dinglichen*) de l'avoir de celle du revenir à, de μέθεξις et de κοινωνία »[1]. Non seulement une chose particulière vient à exister à partir de son εἶδος πρὸς, mais elle n'acquiert son sens propre que grâce à ce monde idéal dans lequel, comme un éternel otage, est conservée son essence. La particularité d'une chose, saisie par le regard du noéticien, n'est rien d'autre que la connexion à la généralité ; si Platon attribue à la μέθεξις une certaine indépendance dans l'ontologie des formes – l'objet fabriqué représente son idée –, Husserl modifie le sens de ce concept. L'individualité n'existe pas en tant que telle, elle n'a pas *son* essence car de toute façon elle n'*existe* qu'en apparaissant à travers des concepts :

> nous ne faisons que nous exprimer autrement lorsque nous parlons d'essence, une expression originairement en relation avec l'objet singulier qui « a » l'essence. Tout ce qui est saisissable conceptuellement sur l'objet, même déterminable par des prédicats internes, est son essence ou appartient à son essence[2].

Selon Husserl, la μέθεξις, n'ayant rien à soi-même, emprunte son essence au général et, de surcroît, c'est toujours ce dernier qui la conceptualise. Quant au « concept », il montre

---

[1] *Ibid.*, p. 300.

Le mot μέθεξις est traduit traditionnellement par « participation », un terme important pour la théorie des formes chez Platon. Par exemple, dans le *Parménide* [129b], nous lisons : « τέρας ἂν οἶμαι ἦν· εἰ δὲ τὰ τούτων μετέχοντα ἀμφοτέρων ἀμφότερα ἀποφαίνει πεπονθότα, οὐδὲν ἔμοιγε, ὦ Ζήνων, ἄτοπον δοκεῖ, οὐδέ γε εἰ ἓν ἅπαντα ἀποφαίνει τις τῷ μετέχειν τοῦ ἑνὸς καὶ ταὐτὰ ταῦτα πολλὰ τῷ πλήθους αὖ μετέχειν » (<…> ce qui m'étonnerait, sans pour autant me paraître extraordinaire, cher Zénon, c'est que participant de ces deux idées différentes, les choses fussent aussi différemment affectées, de même que si l'on me démontrait que tout est un par participation de l'unité, et multiple par participation de la multiplicité) ou [132d] « καὶ ἡ μέθεξις αὕτη τοῖς ἄλλοις γίγνεσθαι τῶν εἰδῶν οὐκ ἄλλη τις ἢ εἰκασθῆναι αὐτοῖς » (et par la participation des choses aux idées il ne faut entendre que la ressemblance). Le terme κοινωνία signifie chez Platon « quelque chose en commun » (cf. *Les lois*, III : 694b), « la communion », « ce qui concerne chacun » (I : 632b, 636c, 639c).

[2] Hua XXIV, p. 299

le sens contenu dans la généralité en représentant ce que l'on ne voit pas dans une singularité ; le concept est une « représentation dans laquelle le général – ou essence – est donné… »[1]. Mieux encore, le champ noétique du singulier s'ouvre dans le concept et « se donne » ainsi par la κοινωνία.

L'adresse à Platon confère à ces réflexions une dimension historique tandis que le noyau de la conception demeure husserlien. L'essence est structurée comme une série (arithmétique) d'instants dont chacun renvoie à la généralité :

> à chaque moment correspond un général, voire d'abord un général de différenciation inférieure <…> à chaque moment de la forme appartient la forme générale correspondante, à la sphère totale, la forme de sphère qui revient à la sphère en tant que caractère distinctif [2].

Si chez Platon la chose, faisant partie de son espèce, lui appartient, Husserl construit leur lien à partir du sujet : les concepts sont crées par les hommes et n'existent jamais hors de la pensée, « la chose n'a pas en soi de général conceptuel, mais le concept revient à la chose en tant que son « essence », la détermination de la chose est dans le concept... »[3]. Il en résulte la trajectoire suivante : le général → le concept/sujet → l'objet particulier ; Platon ne considérait que deux termes en laissant le sujet de coté. Son but est différent : il élabore une nouvelle épistémologie basée sur l'εἶδος, sur les entités idéales (c'est d'ailleurs pourquoi le phénoménologue a perçu la nécessité de s'adresser à lui) ; quant à Husserl, il s'agit de la théorie du sujet appliquée à une nouvelle expérience de la conscience.

Husserl ne se borne pas à introduire le troisième terme et va jusqu'à reconsidérer les relations entre le concret et le général, ainsi que leur rapport avec la conscience. Le schème s'avère plus complexe lorsque la généralité n'est pas vraiment – noétiquement – le stade le plus élevé (comme chez Platon) ; celle-ci remplit le rôle du moment dans le procédé

> où la conscience de généralité comme premier degré d'une conscience de pensée s'édifie immédiatement sur la simple intuition…[4]

La tournure est pour le moins intrigante : le général lui-même devient l'objet à penser ou bien les objets généraux se transforment en singularités abstraites faisant partie de

---

[1] *Ibid.*
[2] Hua XXIV, p. 301.
[3] Hua XXIV, p. 300.
[4] Hua XXIV, p. 299.

l'expérience noétique. Rien ne conserve son statut antérieur, il ne reste que des métamorphoses guidant le sujet vers la pureté de la conscience ; « le pur » signifie dans ce cas *l'art d'inventer en général*[1] parce qu'à l'exception de l'essence, rien n'existe en soi. Cet art se transforme chez Husserl en instrument de la vision de l'essence (à travers des concepts) : la couleur rouge se cache derrière le rouge ; pour la voir il faut *le* visualiser :

> la couleur rouge déterminée, le rouge, avec sa nuance, n'est pas saisi conceptuellement dans cette détermination, mais comme couleur. Et la couleur laisse ouverte la possibilité que ce soit cette nuance-ci de rouge ou celle-là et que ce soit une nuance de rouge ou de bleu ou de vert...[2]

Toute couleur est un choix réalisé dans une situation particulière, c'est un moment du temps mental où nous la percevons ; autrement dit, chaque semblable perception est une détermination partielle (relevons ici une similitude évidente avec la théorie de Bolzano, cf. supra). En revanche,

> si nous saisissons le rouge en tant que rouge, le moment est alors spécifié dans une détermination complète <…> dans le rouge en tant que rouge réside aussi la « couleur » <…> quoi qu'il en soit, nous devons dire qu'il y a ici des degrés propres de perfection de la saisie conceptuelle...[3]

Phénoménologiquement, en nous avançant vers une idéalité (de couleur), nous rejetons toute particularité et percevons ce qui s'ouvre dans le concept général, *la* couleur, sa κοινωνία. La tâche consiste donc non pas à désigner une objectivité donnée (partielle) mais à faire sortir l'idéalité du recouvrement psychologique qui la retient au niveau des choix faits *hic et nunc*.

Le caractère fondamental du général devient évident si l'on considère les participations qui *é-closent* en lui. Aucune singularité, aucune μέθεξις ne peut apparaître sans venir avant tout de la généralité ; elle

> présuppose l'indétermination. La représentation indéterminée en général a nécessairement la forme de la représentation singulière indéterminée…[4]

Elle est par nature synthétique (au sens kantien), ce synthétisme transcendantal « englobant universellement de manière indéterminée toutes les singularités »[1]. Non

[1] Comme le dit Leibniz à propos de la logique, dans sa lettre (1678) à la princesse Elisabeth.

[2] Hua XXIV, p. 303.
[3] *Ibid*.
[4] Hua XXIV, p. 305.

seulement le général laisse le particulier voir le jour, mais il y reste sous la forme du « est » ; si l'objet est défini comme « blanc », il le représente en prenant la forme du blanc, qui s'objectivise en même temps dans l'objet en demeurant en tant que tel. C'est pourquoi « la fonction de la particularité s'oppose à celle de l'universalité »[2] : la première nous informe sur l'objet au moment où nous le voyons ou l'imaginons, la seconde, n'ayant rien à voir avec l'objet concret, inclut tous les objets possibles qui peuvent faire partie de ce concept universel. Ainsi la phrase « Socrate est laid » informe qu'un homme particulier, philosophe grec, est laid, tandis que le prédicat « laid » n'appartient aucunement à Socrate ; il inclut tous les « Socrates » du monde, tous les philosophes, les hommes, etc. qui ne sont pas considérés comme beaux. Bref il y a deux façons d'identifier les choses : par leur présence particulière à un moment déterminé et par leur concept qui relie chaque chose au champ de toutes ses existences possibles. Rien ne peut apparaître au-delà de ces deux types d'identification. Pourtant, dans le monde habituel, pour le sujet psychologique, ces deux types sont indissociés ; on ne peut les scinder qu'au prix de l'acte noétique par lequel la conscience s'accomplit. De plus, le noétique disloque le moyen même de l'identification, le « est ». Husserl affine la critique de son maître, qui ne distingue qu'un seul « est » toujours localisé dans la dimension ontologique :

> nous comprenons <…> l'erreur fondamentale de Brentano qui pensait que le « est » exprime la croyance qui appartient à l'essence du jugement et le « n'est pas » l'incroyance. Si nous considérons la prise de position de la croyance comme faisant partie de l'essence du jugement, nous devons alors distinguer, entre le croire et l'*en quoi* croire auquel se rapporte le petit mot « est »[3].

Ainsi apparaît le thème de Twardowski de la distinction entre le contenu et l'objet ; pour le sujet quotidien, le « est » signifie ce qu'il voit/perçoit, le sujet restant à la surface des représentations ontologiques sans même tenter de visualiser ce que ce « est » ne désigne pas, ce qui donne au verbe « être » le sens de représenter les choses, ce qui

> constitue le caractère général que nous attribuons à la perception et qui la rend propre à la fonction de remplissement[4].

Mais il n'est pas question de suivre la méthode twardowskienne ni « l'ancienne formule scolastique », liant la représentation et son objet, d'où se construit la réalité que nous

---

[1] *Ibid.*
[2] *Ibid.*
[3] Hua XXIV, pp. 315-316.
[4] Hua XXIV, p. 320.

percevons ; il s'agit de synthétiser l'objet et le contenu sur un autre niveau pour qu'ils soient noétiquement inséparables. Sur le plan noétique, le « est » devient √ « est », abstraction pure où s'identifient le contenu et la perception, ce qui aboutit aux formes pures de la conscience, à « l'évidence de la vision ».

Ainsi, Husserl reformule la notion de vérité : elle « est donc la propriété générale de la proposition d'épouser le réel, d'avoir un caractère visualisable »[1]. Bien que la vérité ne se voie que comme quelque chose d'abstrait ou de flou, elle est concrète dans sa généralité. Ou bien : c'est le général de la vérité qui est sa forme concrète, sa représentation. Il convient de noter cette nuance que Husserl considère comme la possibilité pour la vérité de se présenter d'emblée comme forme, le ὕλη :

> <…> tout ce qui est a priori constitutif dans la généralité de l'être chosal en tant que tel peut se désigner comme forme et comme matière des genres et des espèces particulières du réel ou de ses déterminations[2].

Cependant, il ne s'agit pas de la forme *de* la représentation (même si c'est le cas des choses singulières) mais de la forme *dans* – ou *par* – laquelle tout objet se trouve donné à la conscience. Précisément, il s'agit de la forme en tant que catégorie noétique permettant de construire des réalités différentes de l'objet. Ce que nous percevons comme chose réelle n'est pas, phénoménologiquement parlant, *la* forme mais *une* forme, une de ses réalités qui a eu lieu, s'est trouvée donnée. La forme est une idéalisation de la pensée noétique irréalisable ; plus exactement, elle ne peut être réalisée dans un objet singulier. Sa fonction consiste à retenir la vérité dans sa généralité, source du déroulement de tout acte mental. Qu'est-ce qu'une chose réelle attachée à sa forme idéale ? La question n'est pas évidente.

> La simple perception est prétention à donner l'objet. Mais la perception chosale n'est pas la perception adéquate <…> la chose singulière nous pose une difficulté [3].

Quel type de difficulté ? On le devine aisément : grâce justement à sa singularité, cette chose se donne à voir par la conscience au premier chef, elle devient réelle avant que ne soit entrevue la réalité noétique de l'idéalité. Un paradoxe s'ébauche alors : pour distinguer une chose concrète il faut déjà avoir l'idée du général (auquel cette première appartient), mais cette idée ne saurait être *réalisée* sans avoir des choses concrètes. Husserl ne trouve qu'un

[1] Hua XXIV, p. 325.
[2] Hua XXIV, p. 333.
[3] Hua XXIV, p. 335.

seul moyen de surmonter ce paradoxe : en entrant en rapport avec d'autres choses concrètes, la chose elle-même engendre sa propre abstraction. Le général en tant qu'idée se réalise par l'induction des singularités données :

> la chose se détermine toujours à nouveau, elle montre des propriétés qui jusque là n'étaient pas connues, donc n'étaient pas co-intentionnés dans la perception <…> Il appartient, disons-nous ensuite, à la nature de la chose de s'effectuer (*wirken*) et d'endurer [l'existence][1].

Une fois déterminé, l'objet demeure en mouvement constant. Il apparaît, disparaît, bouge, ses formes changent, bref : il existe. La notion même d'existence implique ce processus de changement qui distingue toutes les choses singulières. La question n'est pas seulement dans l'objet mais en nous-mêmes. Le fait que nous le percevions fait aussi partie de sa nature, celle d'être un objet perceptible, comme fait partie de sa nature la série formée par ses particularités. L'objet est la somme d'une chose et de la/les façons de la percevoir.

> La chose est, mais elle est autrement qu'on ne le présupposait et que l'expérience la détermine, cette même chose, d'une nouvelle manière, l'intention de perception abandonne partiellement les intentions et en admet de nouvelles en maintenant l'identité de la chose visée[2].

La généralité des choses diffère de leur particularité ; la première n'apparaît jamais dans le monde empirique – dans l'expérience psychologique –, elle appartient entièrement à la pratique noétique, la deuxième compose ce monde de façon omniprésente. Pourtant Husserl construit ses concepts tant que la somme des singularités n'équivaut pas à la généralité. La différence réside sur le plan de la perception : la chose singulière, même si elle occupe toute notre attention, est perçue par nous comme existant ici et maintenant. Cet objet est notre *moyen* de percevoir parce que tout objet est aussi le moyen de la perception, la manière par laquelle la perception se donne ; quant à la généralité, nous ne la percevons nulle part. Comme telle, elle n'existe pas ou bien n'existe qu'en tant que perception. Phénoménologiquement parlant, la perception même est un objet parmi d'autres qui a son propre cadre : le temps du déploiement. Ainsi en percevant le général, le sujet se dégage du présent, des singularités présentes, pour établir une autre relation avec l'objet, pour « s'enobjectiver » ; à proprement parler, percevoir le général signifie purifier la perception des choses, des sensations empiriques qui comblent chaque ici et maintenant. La phénoménologie

---

[1] *Ibid.*
[2] Hua XXIV, p. 336.

entre en scène, dans la vie du sujet, dès lors qu'il cesse de considérer les singularités comme un système unique où se réalisent ses actes mentaux et que lui-même acquiert son objectivité.

La différence entre le général et le particulier ne se décrit pas en termes oppositionnels. La généralité ne s'oppose pas à la singularité comme, par exemple, le réel à l'irréel. Quand nous parlons d'une couleur en général – *le* rouge –, du concept de la couleur, et de la couleur des tomates, nous impliquons le même rouge. Leur différence consiste dans leur mode de perception ; en d'autres termes, nous percevons la couleur de la tomate comme appartenant à l'objet particulier que nous tenons devant les yeux. Le « rouge » caractérise cette tomate-ci ou bien une tomate qui se vend sur le marché ; « *le* rouge » n'appartient à aucun objet et ne se vend nulle part, il est lui-même un objet (quasi-objet) qui n'apparaît qu'en tant qu'abstraction noétiquement purifiée. En percevant *le* rouge, nous établissons les règles de la perception : la fonction-même devient l'objet, mais un objet d'un genre spécifique que Husserl décrit comme en perpétuel changement. On peut dire que c'est un objet qui découle de la perception non-donnée comme telle, naturellement. Cela est résumé dans l'axiome suivant : *toute objectivité a sa source dans l'idéalité phénoménologique*

> qui reste l'idée directrice lors de chaque théorisation de la connaissance empirique et chosale, donc pour l'explication de chaque connaissance de la nature et des principes dont dépend son sens, sa possibilité idéale [1].

Or l'idéalité s'ouvre sur ses deux cotés : premièrement, elle est la source de la véritable connaissance des choses analysant l'origine de soi, qui reconstitue les conditions de la conscience per se ; deuxièmement, elle est prise pour objectif par la conscience dirigée vers la liberté noétique.

Nous avons déjà remarqué que Husserl s'interroge sur l'essence, qui demeure la principale difficulté irrésolue chez Aristote ; sans reposer cette question ni la résoudre de quelque manière, il est impossible d'interpréter l'idéalité ni de construire de théorie de la conscience. Désormais, la réponse à Aristote est formuée ainsi :

> l'idée, l'essence, se constitue dans une toute autre objectivation et avec un sens tout autre que la choséité. L'identité de l'essence est telle qu'elle est ce qu'elle est par elle-même <…> Son être est un être « immanent » qui n'est déterminable que de manière immanente… Cela appartient au sens de l'« idée », cela est prescrit par le sens de l'objectivation qui la constitue[2].

[1] Hua XXIV, p. 340.
[2] Hua XXIV, p. 341.

Il existe donc trois fondements sur lesquels s'édifiera la phénoménologie des *Ideen I* : le nouveau sens de l'immanent, la nature binaire de l'idéalité et l'essence comme immanence en soi.

CHAPITRE VIII. ARISTOTE ET LE PROBLEME PHENOMENOLOGIQUE DE L'ESSENCE

VIII.1. ARISTOTE, DIEU ET LE JE

L'essence aristotélicienne échappe à la sémantique, son sens n'est pas ce qui est représenté par l'« est/ἐστι » mais ce qui reste en elle ; toutes les définitions de l'essence sont inévitablement ontologiques car nous les appliquons toujours en ayant recours à ce « est ». Aristote y voit un piège en remarquant que l'explication de l'essence (d'une chose) est justement une définition :

> Ἐπεὶ δὲ τὸ τί ἦν εἶναι οὐσία, τούτου δὲ λόγος ὁ ὁρισμός, διὰ τοῦτο περὶ ὁρισμοῦ καὶ περὶ τοῦ καθ' αὑτὸ διώρισται[1].

Autrement dit, la chose n'existe que dans sa définition qui désigne son *être-là* : « Ὅτι μὲν οὖν ἐστὶν ὁ ὁρισμὸς ὁ τοῦ τί ἦν εἶναι λόγος »[2]. Tout ce qui peut être saisi à l'aide du vocabulaire et de la grammaire n'est pas l'essentialité de l'être d'une chose mais sa reconstitution ontologique[3]. Un signe, un mot ou un concept, en désignant une chose, lui attribue une sorte d'existence montrant que celle-ci est saisie par une conscience qui ne connaît pas son essentialité parce que cette conscience, ancrée dans le monde, ne sait reconnaître que les choses existantes, c'est-à-dire sémantiquement rangées.

Pour voir l'essentialité, la seule solution est de l'intégrer dans le flux de la conscience, de la considérer comme un de ses actes donc comme quelque *chose* venant d'elle-même. Il s'agit d'une conscience qui ne connaîtrait rien d'extérieur, ou oublierait cette extériorité

---

[1] *MET. H,* I : 1042a, 4.

Nombreuses sont les possibilités pour traduire « τὸ τί ἦν εἶναι », terme subtil et capital chez Aristote. Nous le traduisons ainsi : [<…> *l'essentialité de l'être,* qui fait que la chose est ce qu'elle est, peut être regardée comme essence et que l'explication de l'essence en est la définition]

[2] *MET. Z,* V : 1031a, 9.

[<…> la définition est évidemment la désignation de l'essentialité de l'être, <ce que la chose est>]

[3] La complexité des catégories d'Aristote, notamment dans la *Métaphysique* où, comme on le sait, il introduit un grand nombre de néologismes, ne résulte pas seulement de la grammaire mais de la construction du sens.

comme si elle n'existait pas, au profit du sens pur, du τὸ τί ἦν εἶναι ; conscience totale, parfaite, Aristote ne la trouve que chez Dieu. Connaissant tout – ou le tout –, elle voit sa propre connaissance où toutes les choses entières se donnent essentiellement, sans être pour autant frappée de la nécessité d'être. C'est une donation d'un genre spécifique : acte originaire de la pensée, elle est donnée sans être donnée, donc identique à la pensée même. Les choses se révèlent tout en négligeant leurs performances ontologiques, elles existent dans la donation comme telle – comme action –, au moment mental pur où la conscience voit son propre travail. Les choses ne sont pas des objets remplissant la pensée mondaine, « souillée », mais sont en effet des instants spontanés d'auto-perception (spontanés au sens qu'ils ne dépendent d'aucune réalité extérieure à la pensée). A la différence d'un objet existant, ces instants n'existent que dans un flux, c'est-à-dire qu'ils en sont inséparables, de même que les essences pures, « quod essentia significet aliquid commune omnibus naturis »[1] selon Thomas d'Aquin. La conscience qui perçoit les essences, l'οὐσία, perçoit celles-ci entièrement ; c'est par une perception quasi-divine que Husserl remplace le Dieu aristotélicien. Mais saisir les « choses »[2] entièrement signifie percevoir non ces choses mêmes mais voir leur chance d'apparaître. L'essentialité d'une chose est son possible ; c'est pourquoi Dieu ne pense pas les choses mais leurs possibilités ; en pensant, il crée leur possibilité. Sur ce plan, le Dieu de Husserl, quasi-divinité représentée par le sujet transcendantal[3], garde des traits du Dieu d'Aristote dont la pensée se trouve enclose sur elle-même. Ou bien, en pensant l'essence des choses, Dieu voit-il ce qu'il pense, les possibilités infinies qui ne se réalisent que partiellement dans l'être, car celui-ci est le champ des définitions – de l'ὁρισμὸς.

D'où la question : le sujet transcendantal prend-il la place du Dieu d'Aristote ? Réponse : oui et non. Oui, parce qu'il est le seul capable de voir les essences comme ses propres actes mentaux ; non, parce que ce sujet se construisant à partir du Je empirique, il est un produit de l'autodépassement. Bref, en ôtant Dieu – première cause, premier intellect – de son système, Husserl laisse néanmoins son principe théo-épistémologique. L'instance divine est inutile si la conscience agit de la même manière, si elle accède aux choses en voyant leurs

[1] Cf. Thomas d'Aquin, 1976, p. 368.

[2] Il s'agit du mot « Sache » qui ne se confond pas avec « Ding », concept plutôt kantien, signifiant chez Husserl la possibilité des choses, leur essence potentielle ; « das Ding bestimmt sich immer wieder neu, es zeigt Eigenschaften, die bisher nicht bekannt, also nicht im Wahrnehmen mitintendiert waren » (Hua XXIV, p. 335), tandis que « Sache » est une chose réalisée, saisie dans la compréhension (*in der Einsicht*).

[3] Stephan Strasser (1905-1991) n'a pas tout à fait raison en disant que le Dieu husserlien demeure principalement transcendant, voir Strasser, 1958. A savoir : le thème du Husserl théologique fait l'objet de vifs débats ces derniers temps. Parmi ces travaux, on peut noter les suivants : Hart, 1990, 1994 ; Melle, 2005

possibilités pures. Certes, le sujet transcendantal des *Ideen I* – et même d'avant, comme le montrent certains manuscrits (*Beilagen*) de 1906/7 –, engendré par le détachement du monde, est en termes historiques une solution au problème aristotélicien de l'essence. Problème qui n'avait été jamais résolu par le Philosophe, ni par la métaphysique tardive. Ainsi, au cours de son histoire, la métaphysique s'est avérée dogmatique, « dogmatische Metaphysik, Dogmatismus besteht eben darin »[1] ; au lieu d'analyser la conscience dont les actes trouvent leur véritable profondeur (*Triftigkeit*) en visant l'essence, la métaphysique s'est toujours orientée vers l'absolu, « der Dogmatiker will eine Metaphysik, eine Wissenschaft vom Absoluten »[2].

Ce *Dogmatiker*, qui est-il ? Aisé à reconnaître, il est tout penseur ayant commerce avec les fantômes aristotélico-hégéliens (être, absolu, vérité, etc.), qui sont tous nus et inutiles s'ils se présentent indépendamment, s'ils revendiquent un statut métaphysique donné, ou mieux, inné. Ils sont, c'est-à-dire qu'ils sont éternellement. Il est clair pour Husserl que la consanguinité de ces concepts irrigant la métaphysique depuis son origine ne fait qu'entraver la construction d'une théorie de la conscience[3] ; cette dernière est toujours liée à une science (psychologie, mathématique, logique) qui ne s'est jamais interrogée sur des questions telles que : comment la conscience pense-t-elle ? Comment exprime-t-elle son essence ? Comment se donne-t-elle ? L'erreur d'une telle science – erreur qui ne peut être corrigée que par une approche radicalement nouvelle – consiste à regarder la conscience comme un résultat et non comme une action ou série unique d'actes (*einzelne Aktreihe*). Bien évidement, les sciences classiques ne considèrent guère ce problème car elles prennent la conscience comme un instrument qui s'utilise selon leurs propres méthodes ; finalement, la conscience est une machine à justifier la position scientifique d'un sujet (logique, psychologique, etc.), du *cogito* qui se dirige vers les objets existants. En laissant la conscience jouer son rôle exégétique conistant à recevoir et à expliquer ce qui est « ainsi » donné, ce classicisme ne voit pas d'autre option que de partir du monde objectivement existant. Impasse totale. La phénoménologie agit autrement, elle est avant tout une science de l'essence de la conscience pour laquelle rien

[1] Hua XXIV, p. 402.
[2] *Ibid*.

[3] Les *Beilagen B* de 1907 permettent de ne pas douter qu'à partir de cette date Husserl réfléchie sur une théorie unifiée de l'essence-conscience. Il critique aussi bien le scepticisme (Hume et al.) que le dogmatisme, y compris Erkenntnistheorie de son temps, voire les approches psychologiques. On trouve une précision dans un autre texte : « La réflexion sur la conscience et son rapport avec les objets visés (*Erkanntes*) provoque des confusions, manque de clarté, tend vers le scepticisme <…> Je pose *le problème de l'essence de la conscience*. La « possibilité » de la conscience, le « sens » de la conscience : qu'est-ce que ça veut dire ? » ; Hua XXIV, p. 398.

n'est donné objectivement. Plus précisément, elle se donne par cette question sur l'essence qui équivaut à s'interroger sur sa possibilité : *Wie ist Phänomenologie möglich?* Pourquoi la phénoménologie, et elle seule, peut-elle prétendre à résoudre l'énigme ? Parce qu'« elle s'éclaircit aussi elle-même ».

Voici un raisonnement datant de septembre 1907 :

> Non pas que l'essence « est », une essence valide <…> non pas que la proposition essentielle (*Wesenssatz*) vaut, mais qu'est-ce qui appartient à l'essence d'une telle validité en général <…> L'essence « se constitue », il lui appartient corrélativement une conscience, ce qui appartient à l'essence d'une conscience dans laquelle l'« essence » s'atteste comme étant, comme donation. Comment se « constitue » l'essence ?[1]

Etant considérée comme objet à saisir et en même temps insaisissable, se réalisant dans l'être mais lui restant toujours inconnue, l'essence n'a pas réussi à entrer dans la conscience ne voyant que des choses naturelles, visibles sur premier plan ou des objectivités. Il faut quitter Aristote, s'arrêter de chercher l'essence – l'οὐσία illusoire – dehors, dans la taïga des réalisations ontologiques, parmi des objets exposés par l'être, par le monde retenant la conscience au sein des choses. Le monde ne les visualise pas, ne les laisse pas à voir ; Aristote s'est trompé, la métaphysique classique, imprégnée de son autorité, se trompe aussi, non parce que l'essence n'existe pas, mais parce qu'elle est autrement, ni dans l'existence, ni donc dans les choses objectivées. Mieux, la chose n'a pas d'essence parce qu'elle appartient au réel ; plus précisément, la chose signifie l'absence de l'essence. C'est pourquoi d'ailleurs la conscience mondaine ne peut pas comprendre l'essence, la prendre en soi, en restant avec une illusion. Cette conscience ne voit pas que la chose signifie, elle voit ce que la chose existe. Il convient d'interpréter ainsi l'appel *zu den Sachen selbst* en tant que dévoilement de leur existence et la compréhension de leur parole ; « die Sache sacht » dirait Heidegger et aurait eu raison.

Saisir la chose phénoménologiquement est une tâche du sujet transcendantal ; en elle voir son absence. En quittant le monde, il s'affranchit de l'existence des choses comme leur caractéristique inévitable : celle-ci occulte tout ce qu'elle habite. Husserl dit clairement que le sujet transcendantal n'a rien sauf la permanence de la pensée. Mais il n'est pas « moi » conditionné par la présence de « je pense ». Plus exactement, « le Je transcendantal » est une

---

[1] Hua XXIV, p. 403.

[Nicht, daβ das Wesen "ist", ein gültiges Wesen <…> nicht, daβ der Wesenssatz gilt, sondern was gehört zum Wesen solcher Geltung überhaupt <…> Das Wesen "konstituiert" sich, ihm korrelativ gehört zu eine Erkenntnis ; *was gehört zum Wesen einer Erkenntnis, in der das "Wesen" sich als seiend, als Gegebenheit ausweist? Wie "konstituiert" sich Wesen?*]

métaphore commode du vocabulaire husserlien qui en effet désigne une pensée en acte. Le Je transcendantal n'apparaît pas en tant que sujet, substance ni ὑποκείμενον – sa subjectivité, statut ontologiquement acquis, est vide ; ce Je ne s'oppose à aucun objet car il ne pense pas l'existant. Le Je empirique se distingue de celui-ci non seulement par le fait qu'il est un produit mondain par excellence mais par ce qu'il *est*. Il est, il existe parce qu'il ne voit que les apparences, la fausseté des choses, croyances, pensées – y compris des siennes. La réalité du Je empirique résulte de sa position en tant que sujet. Le fait qu'il soit réel est pris pour axiome et fait partie du corpus de l'axiomatique ontologique (il y a le monde, les objets, leurs connexions, etc.). Sinon, la question « qui pense ? » reste sans réponse. Cependant elle renvoie Husserl à un égarement de longue date, auquel se heurte le penseur métaphysique. Il faut se demander non « qui pense ? » et en déduire ainsi la réalité du pensant, mais « vers où se dirige cette pensée ? ». Si c'est vers le monde, sa valeur épistémologique est minimale, si c'est vers la conscience, alors la première question n'a pas de sens car il est évident que rien excepté la conscience ne peut diriger une pensée vers soi-même. Elle est donc une réalité ultime qui n'exige pas d'autres preuves. Bref, le Je transcendantal ne peut dire *cogito ergo sum* pour une raison simple : *sum* est naturellement inclus dans ses actes mentaux et n'est jamais le résultat ontologique de sa pensée[1]. Il n'y a en lui que des actions de conscience agissantes qui se défont de toute « objectivation prédonnée » (*vorgegebene Objektivierung*) et de toutes les sciences de la nature et de la métaphysique basées sur la certitude, qu'elles ne peuvent mettre en doute, que l'existence atteste l'essence.

Comment construire la phénoménologie – c'est-à-dire quel type de sujet le peut ? A quelle pensée correspond-elle ? Car non seulement la nouvelle science prend pour objet la conscience qui agit en tant que telle, mais c'est une science se constituant au *moment* de la pensée, qui ne reconnaît que ses propres actes et rectifie les erreurs des autres sciences basées sur des ontologies. Husserl dit : « Nous partons ainsi de la connaissance ». En elle nous étudions son « essence », précisément son rapport avec l'objectité dans ses différents genres et formes[2]. La conscience pure n'« existe » que par son action aux moments crées par sa propre pensée. Les actes mentaux sont sa propre essence, retrouvée par la conscience en elle-même ; c'est là que nous amorçons notre retour vers les choses elles-mêmes. Elles se trouvent

[1] Comme l'atteste la phrase : « <…> nicht die Evidenz des „*sum*", die im natürlichen, psychologischen Sinn meine Existenz feststellt » ; Hua XXIV, p. 216.

[2] Ici le mot « Erkenntnis » peut se traduire à la fois par « connaissance » et par « conscience », car Husserl introduit dans la même phrase l'expression « phénoménologie des consciences » : « Ich sprach von Phänomenologie der Erkenntnis (und weiter Phänomenologie des Bewußtseins) » ; Hua XXIV, p. 422.

reconstituées sans recours à aucune ontologie. Husserl dote sa théorie de la conscience pure d'un sens double.

Premièrement, cette conscience est une causalité fondamentale et jamais formelle (comme par exemple la substance absolue chez Spinoza) ; elle est simple et généreuse et ses actes n'exigent pas d'autres causes.

Deuxièmement, Husserl complète la doctrine aristotélicienne de l'essence (οὐσία) qui, comme nous l'avons vu, restait inachevée.

Husserl médite sur le problème de l'essence bien avant *Ideen I* :

> Je pensais en fait qu'une théorie de l'essence de la conscience est possible. *Wesen=Essenz*. Perception, imagination, souvenir, cela se laisse étudier, et étudier selon sa teneur générale, et, s'entend, saisissable de manière immanente[1].

Et si un autre passage du même texte exige de la phénoménologie d'être une « théorie de l'essence absolue de la conscience »[2], il s'agit de la nécessité de diriger la pensée vers son fondement qui n'échappe plus désormais à une remise en question.

VIII.2. LA RESORPTION DE L'ONTOLOGIE : §§ 14 ET 49

Nous trouvons peu de références explicites au Stagirite dans les *Ideen I*, mais nul doute que c'est ce philosophe grec dont Husserl reconsidère avec grande attention son échec à constituer une doctrine de l'essence. Au § 14 s'établit avec celui-ci un dialogue direct, surtout avec le chapitre 4 du livre *Z* de la *Métaphysique* (où Aristote essaie d'éclaircir son concept de l'essence), et est introduite une opposition inédite, notable. Il s'agit de distinguer deux sortes d'essence : le substrat plein (*volle sachhaltige Substrate*) ayant un contenu matériel et s'exprimant dans les objectivités (*Gegenständlichkeiten*) syntactiques, et les substrats vides (*Leersubstraten*) dont les objectivités sont des indices de langage dépouillés de contenu concret. La parole courante est peuplée de substrats vides ; en disant « ce truc », « ce

[1] Cf. Lavigne, 2005, p. 643.

[2] Hua XXIV, p. 402, l. 15-16.

machin » ou « quelque chose » – la version vulgaire du τόδε τι aristotélicien –, c'est eux que nous employons. Mais, malgré le titre de ces derniers substrats, leur classe n'est guère vide, « sie bestimmt sich nämlich als dis Gesamtheit der zum Bestande der reinen Logik als mathesis universalis... »[1]. Comme Cantor, Husserl parle de l'ensemble de ces substrats en les définissant en termes mathématiques. Ils sont donc des axiomes, des théorèmes et nombres arithmétiques, des « quelque chose » sans caractère matériel précis.

Que signifie cette expression ? Elle est difficile à traduire de manière exacte. Sur le plan linguistique, le τόδε est un « embrayeur » ou un déictique qui désigne *cet* objet, *celui-ci*, se trouvant devant mes yeux, mais à propos duquel je n'ai encore émis aucun jugement. Objet inconnu. Le τι précise τόδε en y ajoutant une certitude existentielle et en permettant de voir cet objet[2] ; le τι donne, comme le dit Husserl, l'essence ultime matérielle (*Sachhaltiges letztes Wesen*) à la signification du τόδε. La forme complète τόδε τι peut se traduire comme « cette chose-ci » ou bien « la chose que l'on voit » et non pas comme « quelque chose », à qui il manquerait une localisation spatiale. On note tout de suite qu'il y a dans τόδε τι la présence d'un observateur sans lequel l'expression n'a pas de sens. Si τόδε τι n'existe pas – ne peut exister – pour des raisons évidentes, il s'ouvre au moment de ma vision. C'est moi qui vois et dis « voilà cette chose », « Ich kann sagen : Dies ! »[3] Cet énoncé est inclus dans le flux des phénomènes, du temps préempirique ou phénoménologique (la réflexion est toujours de 1907, du § 37 de l'*Erkenntnistheorie* qui correspond thématiquement au § 14 des *Ideen I*). « Dies ist », acte de vision, découvre son sujet, « moi », dans le processus de sa naissance ; il est suscité en attribuant une existence à quelque chose, à ce qui se trouve à ce moment devant ses yeux. C'est un moment où le sujet est encore capable de voir cette « chose-ci », non comme exemple de l'existence empirique mais comme existence d'une possibilité totale ; il phénoménalise la chose, le τι, en éliminant la transcendance[4]. L'empirique commence à

---

[1] Hua III/1, p. 33.

[2] De manière moins technique, on peut aussi traduire le τόδε comme « voilà » qui, selon André Martinet, signifie « la présence réelle ou supposée telle » ; Martinet, 1979, p. 83. Platon – la référence brentanienne – comprend le τι comme signe ou évidence de l'être. C'est un indice de la singularité, de l'« un » .

[3] Hua XXIV, p. 221.

Plus loin : « Et mon mot ou bien ma phrase imprime ce pur être immanent (*rein immanente Sein*) ».

Husserl continue ici son débat implicite avec Schuppe qui établit « das bewussten Ich » (le Je conscient) en tant que seul porteur de l'évidence ontologique : « Die Existenz des bewussten Ich ist der einzig mögliche Ausgangspunkt <…> Die des bewussten Ich ist die erste oder primäre Existenz » ; cf. Schuppe, 1878, p. 63.

[4] Le texte a recours à une métaphore « eine Setzung aller Transzendenz ausdrücken », dont la traduction exacte risque de ne pas transmettre son sens. Husserl reviendra sur cette idée dans le § 58 des *Ideen I* pour « mettre hors circuit » (*Ausschaltung*) la transcendance de Dieu – trait adressé à Descartes, pour qui la véracité divine, et elle seule, garantit que mon intuition correspond aux essences. Historiquement parlant, la réduction transcendantale résulte de la *Setzung*, transformée de métaphore en concept fort d'une certitude inévitable. En voici la preuve :

dominer la conscience du sujet, où la chose phénoménalisée s'introduit dans l'objectivité générale (Comment le faire sans perdre la vision phénoménologique, c'est-à-dire comment créer l'intersubjectivité transcendantale ? Ce sera un problème capital du Husserl tardif). Deux objectivités ne se rencontrent jamais : celle du monde, des choses existantes, donc exposées au regard extérieur et celle de la pensée comme telle, des phénomènes productifs pour laquelle l'existence n'est qu'un acte instantané. Résultat : penser – c'est-à-dire voir les essences – s'avère incompatible avec exister ; non au sens négatif, non plus parce que l'un exclut l'autre par principe, mais à cause de la conceptualisation métaphysique de l'existence, même dotée du statut ontologique. Il reste à le modifier. Cela explique pourquoi la vraie phénoménologie part du τόδε τι.

Notons à propos qu'en s'éloignant de Descartes, Husserl restitue le principe leibnizien : le monde objectif est intelligible, composé d'âmes et n'ayant pas d'objectivité propre. Percevoir un monde existant, c'est accumuler les éléments infinis et leur état ou plutôt le flux des états dans le *cogito*, c'est comprendre, créer pour une chose la condition de son apparition. Si Descartes défend, pour ainsi dire, l'intellectualisme de l'individu face au monde, réalité entendue, Leibniz cherche quant à lui la possibilité d'un intellectualisme commun, intersubjectif. Les humains montrant une tendance à penser de la même manière, tous les *cogitos* peuvent se réunir non parce que leur nombre est limité, mais parce qu'ils ont la même faculté cognitive. Toutes les monades, créées par Dieu, agissent en fonction des autres ; elles existent individuellement mais se connaissent ensemble. *Cogitare*, c'est savoir abstraire. Un *cogito,* mathématique par exemple, qui produit des choses immuables, idéales se définit par sa force d'abstraction des objets existants, du problème-même d'exister ou non

Après Descartes, le radicalisme de Leibniz, reconnu par Husserl de façon explicite[1], consiste à distinguer l'existence de la connaissance. Il critique non seulement la déduction ontologique, lien au monde, mais aussi la position du sujet s'ensevelissant dans l'empirique. Il pense, donc intuitionne la certitude que Dieu lui donne ; la certitude du penseur leibnizien se fonde sur le Dieu des mathématiques. Celui-ci n'intervient pas directement dans les affaires humaines ni dans les pensées dirigées vers les réalités diverses. En revanche il rend possible

« Anstelle der empirischen Apperzeption oder Objektivation vollzieht er die phänomenologische, in der die empirische Apperzeption und das in ihr vollzogene empirische Urteil zum bloßen Phänomen degradiert und somit alle urteilsmäßige Setzung von Transzendenz ausgeschieden ist. In bezug auf diese Ausscheidung und Phänomenierung pflege ich auch von *phänomenologischer Reduktion* zu sprechen » ; Hua XXIV, p. 211.

[1] Hua XXIV, p. 56 et passim.

par sa puissance (et non par son omniprésence, comme chez Spinoza[1]) la correspondance entre l'intellect et les vérités naturelles.

> En nous, dit Leibniz, il y a une image du cercle, une définition du cercle, les idées de tout ce qui est nécessaire pour penser le cercle : nous avons la connaissance de son essence (*essentiam ejus habemus cognitam*)…[2]

Ailleurs, dans une lettre à Simon Foucher, Leibniz explique :

> la nature du cercle avec ses propriétés est quelque chose d'existant et d'éternel : c'est-à-dire qu'il y a quelque cause constante hors de nous qui fait que tous ceux qui y penseront avec soin trouveront la même chose, et que son seulement leurs pensées s'accorderont entre elles, ce qu'on pourrait attribuer à la nature seule de l'esprit humain, mais qu'encore les phénomènes ou expériences les confirmeront lorsque quelque apparence d'un cercle frappera nos sens[3].

Certes, l'essence du cercle montre la pensée divine, c'est à nous de l'intuitionner, de l'objectiviser par les actes de notre conscience. L'intuition mathématique est la capacité de voir la certitude des choses – leur *essentia* – avant d'entrer dans l'incertitude de l'existence. C'est pourquoi Husserl continue et radicalise non seulement Descartes mais aussi Leibniz :

> Le monde des mathématiques et des pures logiques est un monde d'objectivités idéales, monde de « concepts » <…> Toute la vérité n'est ici qu'une analyse des essences…[4]

Revenons à Aristote : sur le plan méthodologique, Husserl semble croire que le τόδε τι ouvre le chemin vers une pure unité individuelle (au § 14 des *Ideen I* : *pure individuelle Einzelheit*) coupée de toutes ses formes syntactiques. Cependant, cet aristotélisme limité ne résout pas le problème, même si l'on coupe cette expression de toutes ses connexions empiriques. Son paradoxe tient à ce qu'il ne peut être mis en ἐποχή ou purifié, comme le désire Husserl. Le sens de l'expression appartient entièrement à l'être qu'il exprime.

---

[1] Idée que Leibniz considère comme une lourde erreur, refusant l'identification de Dieu et de la nature. « L'infinité du Dieu leibnizien reste transcendante » (Burbage, Chouchan, 1993, p. 29), où certains auteurs voient une influence hébraïque.

[2] Leibniz, 1913, p. 6.

[3] Leibniz, 1875-1890, Bd. I, p. 370.

Husserl récapitulera ses recherches sur ce que l'on peut désigner par l'éternité des choses dans *L'origine de la géométrie* où, sans rompre avec la tradition scolastique comme Leibniz avant lui, il formule le principe de l'idéalité.

[4] Hua XXIV, p. 50.

Sur ce point, Husserl revient à Hilbert pour lequel tous les résultats mathématiques viennent de la pensée pure, cf. Hilbert, 2004.

L'appartenance équivaut ici à la représentation, ainsi : « Ὅπερ γάρ τί ἐστι τὸ τί ἦν εἶναι· ὅταν δ' ἄλλο κατ' ἄλλου λέγηται, οὐκ ἔστιν ὅπερ τόδε τι... »[1]. L'essence et la choséité (autre traduction du τόδε τι) se distinguent, leurs fonctions épistémiques sont différentes, tandis qu'elles restent toutes deux chez Aristote au stade de la conjecture, insaisissables ou bien capturées par l'être. La conscience de l'essence tombe dans la dépendance de ce qui la manifeste, elle ne prend pas connaissance de soi, ne se reconnaît pas elle-même. Elle n'existe que dans les manifestations ontologiques qui la poussent aveuglément vers le réel, trompeur pour elle. C'est une existence qui n'est pas la sienne, qui bloque aussi l'accès à la choséité ; le τὸ ὄν aristotélicien est saturé d'une présence venant du coté des descriptions analytiques. C'est à partir de là que Husserl se met à corriger la vision métaphysique en établissant le primat de la pensée sur l'être ; si, chez Descartes « l'*ego* reste ontologiquement l'origine de toute substantialité et que <…> la substantialité de toute substance se mesure et se déduise de l'*ego* »[2], Husserl prive l'*ego* de sa force génératrice, il le fait se détourner de lui-même en tant qu'ὄν pour devenir *cogito*. Il s'agit d'instituer l'ordre phénoménologique, concrètement afin que la pensée se reconnaisse elle-même et se fonde dans le Je transcendantal en tant que *sa* pensée, son épanchement mental. D'où il s'ensuit que les choses en soi (*die Sachen selbst*) ne sont pas des objets ontologiquement indépendants auxquels le phénoménologue revient, comme à des rêves oubliés, mais des objets à construire n'existant nulle part, des phénomènes à voir.

> J'exécute des « cogitationes », des « actes de conscience » au sens large et au sens restreint, et ces actes, puisqu'ils sont le fait de tel sujet humain, sont des événements qui se situent dans cette même réalité naturelle[3],

réalité de la conscience d'essence. Et plus loin :

> Ce qu'il nous faut absolument acquérir, c'est une certaine compréhension universelle de l'essence de la *conscience en général*, cette conscience nous intéresse tout particulièrement dans la mesure où c'est en elle, et en vertu de son essence, que la réalité « naturelle » accède à la conscience[4].

---

[1] *MET. Z*, IV: 1030a. (Nous soulignons)
Cf. aussi Aubenque, 1962.

[2] Marion, 1986, p.163.

[3] Hua III/1, p. 67.

[4] Hua III/1, 68.

Trois approches sont clairement réunies ici : l'ajustement de Descartes, la reprise du programme leibnizien – « das Wesen des Bewußtseins überhaupt » – et l'avènement d'une nouvelle version de la « philosophie première », « *science des principes, à savoir science de l'éclaircissement ultime* (*Wissenschaft der letzten Aufklarung*), *de l'explication ultime, de la justification et de la donation de sens ultimes* <…> »[1], qui est engagée par un acte suprême de la conscience dans un instant quasi-temporel – « quasi » parce que le temps des actes mentaux ne se confond pas avec le temps empirique où se loge le monde. Si, comme le remarque Belaval (avec Renouvier[2]), Descartes tend à diviniser notre conscience en transposant à l'homme un sens du mot « idée » que les scolastiques employaient pour Dieu –

> J'ai démontré son [Dieu] existence par l'idée que nous avons de lui ; et même parce qu'ayant en nous cette idée, nous devons avoir été créés par lui[3] –,

Husserl cherche la possibilité d'une autogenèse de la conscience. Celle-ci se reconnaît elle-même avant de prendre connaissance de son existence ; quant à Dieu, il n'est qu' « unendlich ferne Mensch »[4], une idéalité parmi d'autres.

Il n'y a rien hormis la conscience qui prend connaissance de soi-même ; dans cette prise de connaissance, toujours en elle, des illusions se manifestent, telles l'ontologie ; au contraire, la phénoménologie n'est en aucun cas une ontologie (*ist überhaupt keine Ontologie*)[5] ni une métaphysique, qui n'est rien d'autre qu' « une science radicale de l'être (*radikale Seinswissenschaft*), la science de l'être au sens absolu »[6]. Il ne suffit pas de mettre entre parenthèses la mondanité – des choses objectives ou des objectivités existantes – que notre pensée vise habituellement. La phénoménologie, Husserl le souligne, n'a rien à voir avec tout ce qu'on appelle « réel » ; elle n'est pas une science des faits [mais] « une science

---

[1] Hua XXIV, p. 165. (En italique dans l'original)

[2] « La méthode cartésienne, considérée du même point de vue, est une tentative puissante pour déduire une doctrine universelle, une doctrine de Dieu et de l'univers, de quelques principes demandés aux lois de l'esprit (la substance et la causalité) et employés comme lois fondamentales du monde, principes de la production des choses » ; Renouvier, Prat, 1899, pp. 249-250.

[3] *Descartes à Mersenne* (28 janvier, 1641), cf. Descartes, 1947.

[4] Hua VI, p. 67.
[l'homme infiniment éloigné]

[5] Hua XXIV, p. 422.
Husserl reviendra à cette suggestion à plusieurs reprises, notamment au début des *Ideen I* où il assume la portée de la nouvelle *Erkenntnistheorie* sans l'ontologie.

[6] Hua XXIV, p. 99

absolue, non objectivisante (*nicht objektivierende*) »[1]. Autrement dit, pour rompre définitivement avec ces sciences humaines – avec l'ontologie et aussi avec la psychologie –, la pensée de l'homme – l'homme pensant – doit maîtriser sa propre nature, ce qu'il est, bref, comprendre son incomplétude et aller plus loin, jusqu'à poser « <…> une question radicale universelle [qui consiste] à exclure l' "homme" »[2] de la phénoménologie transcendantale. Ou, de façon plus radicale : il faut que l'être humain (naturel) se dissolve dans l'homme noétique (le noéticien) qui « sait voir la structure ontique de l'objet »[3], de la chose en soi, et dont l'intuition est amarrée à l'οὐσία.

Dans le système aristotélicien, la conscience se trouve incapable de prendre connaissance de soi parce que son sujet se trouve trop ontologique, trop « humain » (*menschliche*) en termes de conception du noétique, sur laquelle Husserl médite du reste dans les années 1906/07. La faiblesse du Je humain, métaphysique résulte de ce qu'il ne sait pas qu'il est lui-même *le* sujet de la prise de connaissance. Il ne le voit point parce que – c'est ici qu'intervient Descartes – en prenant connaissance de soi, il prouve son existence. Circuit clos. D'où le théorème : même si l'existence se démontre par les actes mentaux, celle-ci n'est qu'un des phénomènes de la conscience. Pour le prouver, c'est-à-dire pour quitter le système d'Aristote, « le témoignage d'une colossale paresse mentale de l'humanité contemporaine »[4], le sujet métaphysique doit céder sa place au noéticien, « surhomme » phénoméno*logique*, supprimant le modèle psycho-ontologique *in toto*. En bref, la théorie de la conscience de Husserl consiste à laisser la conscience phénoménaliser, construire *son* Je (tout sujet autre que donné ontologiquement, d'ordre aristotélicien) qui serait affranchi de la misère empirique. Sa pensée ne cause aucun *ergo*. On voit donc comment la rupture avec Aristote amène Husserl à modifier Descartes : l'acte mental prouve non pas l'existence du sujet, mais son absence en tant qu'existant.

Etant saisie dans une telle vision (*das unmittelbare Sehen*), par la conscience jetée spontanément sur la chose, l'essence se dégage naturellement du domaine ontologique pour arriver à celui d'*en soi*, plénier et sans fissure. *En soi/selbst*, la nouvelle sphère, découverte

---

[1] Hua XXIV, p. 411.

[2] Hua XXIV, p. 401.

[3] Hua XXIV, p. 147.

[4] *Ibid*.

par la phénoménologie, ne s'exprime aucunement dans le concept de l'existence,[1] mais il est faux de poser qu'*en soi* est ainsi inexistant ou virtuel. Bien au contraire, c'est une forme exacte de la connaissance transcendantale.

Maintenant, comment déterminer deux espèces de l'essence ? Pour la première il suffirait de trouver une matérialité ultime ou un invariant ontologique à partir duquel est engendrée cette espèce et d'où se déduit son essence, en parfait accord avec Aristote :

> Οὐκ ἔσται ἄρα οὐδενὶ τῶν μὴ γένους εἰδῶν ὑπάρχον τὸ τί ἦν εἶναι, ἀλλὰ τούτοις μόνον <...> Καὶ γὰρ τὸ τί ἐστιν ἕνα μὲν τρόπον σημαίνει τὴν οὐσίαν καὶ τὸ τόδε τι, ἄλλον δὲ ἕκαστον τῶν κατηγορουμένων...[2]

Mettons de coté les tautologies qui alourdissent le concept de l'essence, le plus important est que ce concept ici porte la marque d'une dépendance ontologique, c'est-à-dire des liens syntactiques auxquels Husserl attribue un rôle auxiliaire. L'essence de l'être qu'Aristote décrit non sans ingéniosité en le mettant dans différents contextes afin de saisir mieux son « τὸ τί » (essentialité), apparaît finalement comme une impasse dont Aristote n'arrive pas à sortir. Cette essence d'une chose ou du τόδε τι commence à se révéler avant que nous ne créions une condition ontologique de sa révélation ; autrement dit, l'essence révélée se trouve extrinsèque par rapport à elle-même. Une ontologie opérationnelle s'interpose toujours entre l'essence et son état actuel. Comme l'infini, l'essence aristotélicienne n'existe que potentiellement. Voici la conclusion : « τὸ τί ἦν εἶναι ὁμοίως ὑπάρξει πρώτως μὲν καὶ ἁπλῶς τῇ οὐσίᾳ... »[3]. Husserl rejette cette vision des choses en libérant l'essence de l'ontologie et ainsi en distinguant sa deuxième espèce : « Wir übernehmen daher den Aristotelischen Ausdruck τόδε τι, der mindestens dem Wortlaute nach diesen Sinn nicht mitbeschließt »[4]. Pourquoi sauvegarder ce « Dies da » ? Bien évidement, pour ne pas tarir la source de l'analyse phénoménologique et créer un nouveau point de départ. Si on débranche donc la

---

[1] Au § 46 nous lisons : « *Dingliche Existenz ist nie eine durch die Gegebenheit als notwendig gefordete, sondern in gewisser Art immer zufällige*. Das meint : Immer kann es sein, daß der weitere Verlauf der Erfahrung das schon mit erfahrungsmäßigem Recht Gesetze preiszugeben nötig. Es war... bloße Illusion, Halluzination, bloßer zusammenhängender Traum » ; Hua III/1, p. 97.

[2] *MET. Z*, IV : 1030a, 10.
[la définition essentielle, exprimant que le primitif est ce qu'il est, n'appartiendra à aucune des espèces qui ne font pas partie du genre <...> ce qu'est la chose peut, en un sens, signifier la substance, et aussi tel ou tel objet individuel ; mais, en un autre sens, il exprime indistinctement chacune des attributions]

[3] *Ibid*., 1030a, 30.
[<…> on peut dire que l'essentialité de l'être, de même que l'essence, appartient également à l'essence]

[4] Hua III/1, p. 34.

pure unité individuelle (*pure individuelle Einzelheit*) de ses connexions contextuelles, des syntagmes, il s'installe un équilibre fondamental entre le Je et sa pensée ; l'essence cesse d'être un *objet* en se transformant en ipséité du Je. Le transcendantalisme husserlien ne vient qu'après cette transformation. Mieux, Husserl s'oriente vers un estompement de l'opposition transcendance-immanence lorsqu'il conclut au § 49 :

> <...> denken wir also an die im Wesen jeder dinglichen Transzendenz liegende Möglichkeit des Nichtseins : dann leuchtet es ein, daß das Sein des Bewußtseins, jedes Erlebnisstromes überhaupt, durch eine Vernichtung der Dingwelt zwar notwendig modifiziert...[1]

Mais il ne faut surement pas craindre l'anéantissement du monde, car il s'agit de trancher les liens empiriques aveuglantes : « Darin liegt aber nicht, daß andere Erlebnisse und Erlebniszusammenhänge ausgeschlossen wären »[2] ;

il s'agit aussi de supprimer la dénivellation inévitable marquée par le modèle aristotélicien de l'essence saisie ontologiquement :

> *kein reales Sein*, kein solches, das sich bewußtseinsmäßig durch Erscheinungen darstelt und ausweist, *ist für das Sein des Bewußtseins selbst... notwendig*[3] ;

il s'agit encore de la naissance d'une conscience transcendentalement équilibrée qui ne touche aucune ontologie activée par notre connaissance du monde. Elle ne connaît que ses propres actes d'appréhension immanents par lesquels la conscience pure légitime son statut absolu :

> Das immanente Sein ist also zweifellos in dem Sinne absolutes Sein, daß es prinzipiell *nulla « re » indiget ad existendum*[4].

Dans son analyse de ce passage Lavigne trouve trois chevilles doctrinales des *Ideen I* : *a*) « la dépendance ontologique de la réalité du monde à l'égard de la conscience… », *b*) cette dépendance qui « se fonde sur la relation intentionnelle… » et finalement *c*) « l'identité de la conscience constituante et de l'*ego* pur singulier… »[5]. Tout en poursuivant la pensée husserlienne Lavigne a une tendance à mettre l'accent sur l'aspect ontologique de cette triple mise au point de la nouvelle méthode.

---

[1] Hua III/1, p. 104.

[2] *Ibid*.
[3] *Ibid*.
[4] *Ibid*.
[5] Lavigne, 2005, pp. 89, 91.

Certes, au § 49 Husserl propose une quasi-ontologie (duelle) : d'un coté, il dissout l'être immanent dans l'être absolu (cf. supra)[1] et, d'un autre coté, introduit l'ontologie des choses transcendantales appartenant entièrement à la conscience. Vue sous l'angle de la phénoménologie, une telle structure est optimale pour mettre en branle la pensée du sujet transcendantal, mais il reste ici une question à résoudre : qu'entend Husserl par « l'être immanent/*das immanente Sein* » ? En modifiant le théorème cité ci-dessus, Lavigne remplace « l'être immanent » par « la conscience » (qui devient ensuite « un être absolu ») et en déduit « la dépendance ontologique ». Bien que cette modification soit justifiée, le sens du théorème n'est guère éclairci. Cependant, on peut l'expliquer à travers la fonction de « l'être immanent » (ou « la conscience ») qui consiste à se résorber dans un absolu, donc à s'auto-effacer. Cet être est en effet une catégorie opérationnelle qui sert à poursuivre la trajectoire du τὸ τί ἦν εἶναι (qui ne se confond pas d'ailleurs avec l'οὐσίᾳ) – i.e. afin de se laisser voir, ce dernier doit réduire son ontologie à néant. L'immanence, indubitable dans le concept aristotélicien et sur laquelle Husserl attire notre attention, est le fonds substantiel qui permet à l'être de s'identifier avec l'absolu. Ainsi, l'ontologie se trouve superposée à l'essence qui précède la possibilité même d'être et dont l'immanence n'est évidemment pas relative. N'y a-t-il pas ici une critique de Johannes Clauberg qui, ayant lu Aristote avec des lunettes cartésiennes, a proposé d'étudier l'être non comme objet en soi mais avant tout comme objet exposé à l'intellect (*ens cogitabile*) par sa nature[2]. Dans le théorème husserlien, contrairement à sa structure grammaticale, l'être est un attribut de l'immanence qui joue le rôle d'une quasi-identité divine concentrée sur soi. Cette immanence est la seule caractéristique de la conscience qui ne dépend nullement de l'ontologie et qui conditionne l'effectuation de l'ἐποχή. En d'autres termes, l'être immanent est cet état de la conscience où elle prend connaissance d'elle-même.

Dieu, les anges, la transcendance, etc., tous les concepts élevées (ou naïfs, si l'on veut) « sont rabaissés » au profit d'une seule tâche : composer une totalité eidétique et par conséquent libérer la conscience des affects de l'empiricité. Maintenant, dit Husserl, nous pouvons « étudier théoriquement la conscience pure dans son propre être (*Eigensein*). C'est donc elle qui demeure comme le "résidu phénoménologique"… »[3]. Le point final de ce

[1] Vincenzo Costa trouve au § 49 un exposé du « primat ontologique (*primato ontologico*) de la conscience du monde » ; cf. Costa, 2009, p. 33.

[2] Clauberg, 1647.

[3] Hua III/1, p. 107.

processus est la prise de connaissance de soi qui réunit toutes les abstractions faites auparavant afin de préluder aux actes phénoménologiques ; par là non seulement se construit l'entéléchie de la conscience pure mais également la totalité du sens où il n'y a pas d'abîme sémantique entre cette conscience et la réalité (au quel Husserl se réfère au § 49). Vers la fin de son voyage phénoménologique Husserl s'en explique à la manière leibnizienne :

> c'est là le monde, un autre n'a pour nous absolument aucun sens ; dans l'épochè il devient un phénomène, et ce qui reste alors, ce n'est pas une multiplicité d'âmes séparées (*Vielheit von getrennten Seelen*), réduites chacune à sa pure intériorité, mais ceci : de même qu'il y a une unique nature universelle en tant qu'unique cohérence close sur elle-même, de même il n'y a qu'une seule cohérence psychique, la totalité unique (*Einheitszusammenghang*) de toutes les âmes…[1]

Le sujet transcendantal n'a ni l'ontologie ni la cause au ce sens qu'il n'existe dans une dimension causale, il ne dépend pas de la cause des causes – Dieu, comme chez Aristote. Si notre hypothèse est correcte et ce sujet résulte de la réduction transcendantale exécutée par le Je empirique, par nous – « l'ἐποχή „transcendantale" est conçue comme une attitude habituelle, à laquelle *nous nous* décidons une fois pour toutes »[2] – pour autant cela ne se signifie pas que celui-ci est la (seule) véritable cause du sujet transcendantal, car une telle cause signifierait la fausse présomption qu'il est toujours dans le circuit.

Non seulement l'ontologie mondaine est étrangère au sujet transcendantal mais il ne dépend pas des concepts du temps et de l'espace, il n'est rien que la perpétuité de la pensée. D'où la question : sa conscience est-elle liée aux phénomènes de la même manière que la conscience du sujet empirique aux objets psychiques ? Réponse : non. Les objets psychiques font le contenu de la conscience psychique, tandis que les phénomènes sont des outils idéaux créant le flux mental ; ils visualisent ce que le psychique s'approprie comme son contenu. Plus précisément, les phénomènes sont des moments intemporels – « les noétiques » – vides du point de vue psychique, car ils ne changent pas la réalité ni ne la construisent ; bref, ils ne résident pas dans le temps où n'importe quel changement peut avoir lieu. Le caractère spécifique des phénomènes consiste aussi en ce qu'en tant que moments intemporels, ils composent le seul contenu des *cogitationes*, actes purs ou constituants du τὸ τί ἦν εἶναι.

Le statut du sujet transcendantal est le suivant :

---

[1] Hua VI, p. 258.

[2] Hua VI, p. 153. (Nous soulignons)

α) Il n'a pas de soi, de « Je » au sens où on l'attribue au sujet empirique ; pour lui, un *tel* Je est manifestement vide parce que le sujet transcendantal présente une communauté de *Je* : « <…> il nous faudrait alors faire intervenir la compréhension mutuelle avec d'autres moi et d'autres flux du vécu <…> »[1]. L'interrelation des Je implique la subjectivité par excellence, i.e. l'abstraction des Je singuliers – ou bien une singularité subjective abstraite – qui dépasse toutes les différences individuelles psychiques et équilibre la position du Je par rapport à sa conscience (« sa » signifie en l'occurrence non la propriété de cette conscience mais l'identité avec elle ; différence capitale, car il s'agit du Je/sujet qui n'existe, mieux, ne fonctionne pas comme les autres Je). Dans ce Je nous sommes tous égaux, « tous » sont les je d'un même ensemble, pour employer un terme cantorien. Ce qui dote chaque je de sens est sa place parmi les autres, sa position ordinale.

β) Tout Je empirique est potentiellement transcendantal ; comme nous l'avons vu, il suffit de faire un effort vers l'autodépassement. Précisons qu'il n'y a ici aucune contradiction ni paradoxe ; ces deux états du Je sont juxtaposés par la nature même de l'égo, et ce pour que le chemin vers la libération de l'empiricité soit toujours ouvert. Après avoir effectué l'ἐποχή, l'ex-sujet empirique n'est plus un je réel ou le porteur de l'être ; il se met en contact avec son ipséité qui, phénoménologiquement parlant, se définit par la neutralisation de la différence entre le sujet et sa conscience, de cette différence où se loge le monde entier.

Husserl s'avance ici sur une voie frayée auparavant par Descartes, tout en se distinguant de ce dernier par la radicalisation du statut du pensant : « *Pouvons*-nous nous mettre nous-*mêmes*, phénoménologues, hors jeu, nous qui pourtant sommes aussi membres du monde naturel ? »[2]. Chez Descartes, le *cogito* comme acte conditionne l'existence du sujet ; l'existence du sujet transcendantal chez Husserl ne se déduit pas de sa pensée. Il n'y a rien à en déduire. Autrement dit, ce sujet n'existe pas au sens de la conséquence – d'un « donc » – mais seulement comme action mentale.

Il nous semble que Husserl propose ici une solution : la conscience transcendantale ne se soucie pas de l'osmose ontique, si chère à Aristote, bien qu'elle soit un point subtil et nécessaire de sa doctrine. Il modifie le modèle aristotélicien, où la conscience reste

---

[1] Hua III/1, p. 104.

[2] Hua III/1, p. 137. (En italique dans l'original)

Il est curieux de noter qu'au début de l'époque charnère de Husserl, i.e. approximativement de l'année 1900 jusqu'à la parution des *Ideen I*, Léon Brunschvicg s'interroge sur la possibilité de transformer le Je afin qu'il puisse voir le vrai monde. Sa réponse est négative : « <…> je ne saisis directement le monde… parce que je ne puis sortir de moi sans cesser d'être moi… », Brunschvicg, 1900, p. 5.

paradoxalement hors circuit. Même lorsque Aristote confirme l'indestructibilité de la pensée comme telle – « Καὶ τὸ νοεῖν δὴ καὶ τὸ θεωρεῖν μαραίνεται ἄλλου τινὸς ἔσω φθειρομένου, αὐτὸ δὲ ἀπαθές ἐστιν »[1] –, celle-ci demeure dépendante du point de vue ontologique ; la pensée/conscience est toujours conscience *de* l'être. Mais le but consiste à la saisir en tant que telle, dans ses actes purs, pour renouveler la philosophie – avec et sans Aristote[2] – comme science des fondements, première philosophie de la conscience construite par elle-même. Un texte intitulé *Entwurf einer „Vorrede" zu den „Logischen Untersuchungen"* (1913), qui présente entre outre une auto-critique intéressante des catégories générales, suggère déjà cette problématique sous la forme d'une distinction claire et nette entre la science psychologique et la phénoménologie :

> <…> il est absolument décisif, pour avoir une théorie de la connaissance et en général une philosophie qui soit indiscutable, que l'on fasse finalement une séparation de principe entre la phénoménologie et la critique de la connaissance purement immanentes <…> et la psychologie empirique qui, même là où elle décrit simplement, fait de telles suppositions…[3]

On sait que cette méthode n'aboutira qu'environ dix ans plus tard, après la parution des *Ideen I* où la critique de la connaissance sera entreprise par la conscience même, c'est-à-dire du point de vue du sujet transcendantal. En un mot, les *Ideen I* sont une auto-analyse de l'*ego* pur.

Plus encore que Descartes, Husserl se méfie de la réalité quotidienne pleine de déterminations adventices, par lesquelles la faculté du Je de connaître sa propre connaissance, de voir les choses comme telles, s'étiole assez vite. Pire encore : l'absence de ces déterminations, dont la structure est selon la nouvelle méthode « surimposée », semble menacer de mort le Je. Husserl annonce d'emblée :

> l'existence d'un monde est le corrélat d'un certain divers de l'expérience… <…> [et] si l'on consulte purement l'essence de la perception, il en ressort que l'expérience se dissipe en simulacres à force de conflits internes…[4]

---

[1] *De Anima*, I, 4, 408b : 25.

[2] A ce propos : Schilling-Wollny, 1928.

[3] Cf. Husserl, 1975, p. 281.
Pour l'analyse détaillée de ce texte, voir Lohmar, 1998, p. 192 et passim.

[4] Hua III/1, p. 103.

qui empêchent d'établir une vérité qui soit cohérente pour tous. Ainsi, au § 49, la révolution s'annonce : il n'y a plus ni transcendance ni immanence, toutes deux trouvant leur équilibre dans la pensée du Je qui a redécouvert son incontestable ipséité ; au § 51, le lecteur s'introduit à une autre phase des réflexions tout en se défaisant de la pauvreté (*Elend*) philosophique qui marquait jusque là sa vie empirique et « dans laquelle nous nous débattons vainement… ».

Avant de découvrir la méthode transcendantale, nous sommes des prisonniers auxquels la direction de la prison aurait accordé sa grâce mais qui n'y croiraient pas et refuseraient de l'accepter. Nos cellules, nos consciences psychiques, ne sont pas fermées à clef. A chaque instant nous pouvons les quitter, mais à une seule condition : en prendre conscience.

> Les considérations radicales du genre de celles que nous avons poursuivies sont donc nécessaires pour nous contraindre à reconnaître qu'il existe, qu'il peut exister, quelque chose comme le champ de la conscience…[1]

A la place du Dieu aristotélicien, instance intelligible suprême dont la pensée est ontologiquement créative – dont l'être est identique à sa pensée ou, mieux, engendré par ses actes de pensée –, Husserl met le sujet transcendantal. La transcendance divine est transmise à la sphère de la pensée d'essence. L'opération est nécessaire car, en remplaçant Dieu la phénoménologie doit lui chercher un substitut. Elle se débarrasse ainsi du transcendant afin d'absolutiser la pensée : le sujet transcendantal ne connaît pas Dieu parce qu'il ne cherche pas de cause supérieure à lui-même (ici, d'ailleurs, on remarque une fois encore la différence avec le *cogito* cartésien). L'originalité de sa pensée consiste en ceci : il ne raisonne pas sur quelque chose, ni sur lui-même – il n'a pas de « lui-même » au sens ontologique du terme –, mais seulement sur la possibilité de penser. Il crée cette possibilité en la pensant.

Nous savons aussi que le sujet transcendantal est le « résultat » de la réduction transcendantale, d'où une autre question à laquelle Husserl n'apporte pas de réponse précise : qui effectue cette réduction ? Voici notre hypothèse, établie à partir des § 49-51 des *Ideen I* : la réduction transcendantale est accomplie par le sujet empirique qui se hausse lui-même jusqu'à la limite de sa connaissance, puis la dépasse. Le fait que ce dernier soit doté de la capacité de surpasser ses propres limites ou de « se transcendantaliser » prouve que le monde mis hors circuit n'est pas indispensable pour que la pensée puisse saisir sa nature essentielle. Il s'ensuit que le caractère empirique du sujet – d'un individu – ne lui est pas propre ; il l'acquiert en étant dans le monde et le perd lorsqu'il s'en détache. Le monde est acquis, il

[1] Hua III/1, p. 107.

n'est qu'un corrélat. Une fois abandonné, il ne sera pas anéanti comme une chose inutile – rien ne sert de rejeter l'empirique –[1], mais sauvegardé dans la mémoire subjective en tant que phénomène. Bref, *Ideen I* annoncent que le sujet transcendantal résulte du sujet empirique : de nous-mêmes.

[1] La « mise hors circuit » (*Ausschaltung*), concept emprunté par Husserl à Avenarius, conduisant au nouveau transcendantalisme, sera l'objet d'investigation de certains « métahusserliens », qui déclarent néanmoins leur indépendance vis-à-vis du maître. Parmi eux, Reinhard Kynast (1882-?), professeur de philosophie à Breslau, selon lequel la méthode phénoménologique se caractérise par la libération de tous les jugements qui apparaissent au cours de la fabrication du savoir scientifique afin de procurer le « matériau pur » (à l'instar de Lask), les objets non validés. Contrairement à Husserl, Kynast n'accorde pas à la phénoménologie le statut de science mais celui d'un complément (*Ergänzung*) qui doit préparer le champ des futures recherches ; cf. Kynast, 1917, p. 80.

CHAPITRE IX. LA CITE DE LA CONSCIENCE

(L'idéalité et le sens dans les Ideen I*)*

IX.1. LES CONTIGUÏTES DE L'*EGO* PUR

In interiore homine habitat veritas, rappelle Husserl pour conclure ses *Méditations cartésiennes*, mais c'est dans les *Ideen I* qu'il se met définitivement en route vers cette idée. Il n'y a aucune objectivité, aucune garantie ni donation que la conscience ne construise elle-même. Il faut oublier les démons métaphysiques tels que le créateur, l'harmonie préétablie, l'esthétique transcendantale qui ne font que retenir le sujet au stade d'une contemplation immature s'appuyant sur un *a priori*, sans mettre à l'épreuve sa conscience même, sa capacité à voir, autant qu'il le peut, sa transcendance immanente[1]. Le but n'est pas de se mettre en harmonie avec la pensée divine ni de démontrer notre existence à partir de cette dernière, mais de voir la conscience en tant que telle, c'est-à-dire dans toute son évidence.

Paradoxe heureux : pour atteindre à cette évidence il faut commencer par elle, trouver son critère ou son τεκμήριον, comme le dit Aristote[2], qui nous déleste de tous les doutes et de toutes les ambigüités provenant de la pensée empirique afin de devenir « un spectateur détaché »[3], bref un philosophe[4].

Le doute cartésien n'est pas la seule solution mais seulement l'un des recours du phénoménologue. Descartes crée un sujet qui, au lieu de contempler le ciel, tourne son regard

---

[1] Richard Murphy note que l'idée de l'immanence, donation immédiate, vient de la lecture de Hume ; cf. Murphy, 1980, p. 33. La remarque nous semble juste si nous interprétons l'immanence comme *a priori*, sphère pure de l'intuition.

[2] Par exemple, dans la *Constitution d'Athènes* (3: 3) il utilise l'expression « τεκμήριον δ' ἐπιφέρουσιν » (mettre en évidence, montrer), dans le texte d'Aristote il s'agit d'une preuve de loyauté. Le mot τεκμήριον signifie un critère de certitude indubitable.

[3] Hua VI, p. 331.
[unbeteiligten Zuschauer]

[4] Toujours dans la *Krisis* nous trouvons une autre remarque : « le philosophe, en effet, corrélativement à la mathématisation du monde et de la philosophie, s'est idéalisé lui-même mathématiquement d'une certaine façon, et Dieu du même coup » ; Hua VI, p. 67.

vers lui-même. Malgré tout, ce sujet reste ontologiquement dépendant de Dieu dont il cherche à prouver l'existence. A cette attitude naïve, qui ne change pas la nature de la pensée subjective, s'oppose la réduction à l'absolu de la conscience qui

> fait apparaître des cohérences *de fait* (*faktische Zusammenhänge*) de l'expérience de la conscience de type déterminé avec un ordre et une régulation distinctifs[1].

Tout en estimant la découverte cartésienne,[2] Husserl va plus loin : il faut mettre en doute tout, y compris ce doute même car lui aussi est un produit de la pensée empirique. La dépendance ontologique de la conscience, serait-ce celle l'être suprême, est une faiblesse à laquelle il faut remédier. La vraie pensée doit apparaître *ex nihilo* ou, si l'on veut, *ex hominem* en ce sens que l'homme, le sujet pensant, suspend tous ses liens avec le monde extérieur en demeurant dans la galaxie de son propre *cogito* : *je pense à ce que je pense*. L'ἐποχή est cet *ex hominem* où la pensée délaisse tout objet sur lequel elle est dirigée pour ne se diriger que vers elle-même – pour commencer à saisir les choses en tant que telles par son intuition donatrice originaire puis pour la dépasser dans l'espace noétique, celui de la conscience absolue.

Ainsi le problème du fondement (*die Frage nach dem « Grunde »*) se pose une fois de plus :

> en nous élevant à la conscience pure par la méthode de la réduction transcendantale, nous sommes nécessairement conduits à demander *quel fondement requiert la facticité que manifeste la conscience constituant correspondante* [3].

Ni le monde, ni Dieu ne peuvent donc offrir ce fondement sur lequel se bâtissent les « cohérences *de fait* », ils ne résultent que de procédés qui rendent ces expériences immanentes à quelque chose d'irréductible, à l'*ego* complètement recouvert par sa propre conscience. A partir de cette réduction apparaît un autre objectif qui ne se laisse pas voir autrement : une « admirable téléologie », la finalité rationnelle selon laquelle s'établit la vérité d'ordre supérieur n'ayant rien de subjectif ni de mondain. L'homme religieux se borne à l'appeler « le divin » tout en l'acceptant comme une donnée, un fait accompli, sans jamais s'interroger sur sa nature. Le phénoménologue, en revanche, vise à comprendre cette finalité –

---

[1] Hua III/1, p. 124.

[2] Pour les détails, voir Landgrebe, 1961/1962 ; Kottukapully, 1982.

[3] Hua III/1, p. 125. (Nous soulignons)

ce divin – en tant que principe constituant sa propre pensée sans lequel tout son travail noétique serait inutile :

> il nous suffit que cet être ne soit pas transcendant seulement au monde mais manifestement aussi à la conscience « absolue » <...> [et] cet « absolu », ce « transcendant » rentre naturellement dans la réduction transcendantale[1].

Il s'ensuit que le problème du fondement et la téléologie sont un Janus à deux visages opposés gardant « le champ de la conscience pure » libre de toutes influences extérieures. Clos sur lui-même, le sujet découvre après l'ἐποχή l'horizon divin non dans une vie religieuse naïve mais dans une directivité téléologique de sa conscience tendant à élucider son origine universelle. En insistant sur le caractère immanent de Dieu, révélé dans la réduction transcendantale, Husserl construit le « divin » rationnel, téléologique qui se transforme en cause immanente de la conscience.

L'idée de délaisser le Dieu religieux au profit du Dieu rationnel, résidant à l'intérieur du Je, radicalise en même temps qu'elle met à l'épreuve la pensée classique de Descartes à Kant où la téléologie de la raison était fixée par le bon Dieu. Husserl développera largement ce thème dans la *Krisis*, où il ébauche une nouvelle philosophie de la science, mais son but consiste ici à combiner l'immanence totale avec son analyse objective, à élaborer une science du Je débarrassée des impuretés subjectives. Pour résumer :

> <..> la purification transcendantale ne peut signifier l'exclusion de *toutes* les transcendances, sinon il resterait bien une conscience pure mais non plus la possibilité d'une science de la conscience pure[2].

A strictement parler, la transcendance qui reste n'a rien de commun avec une cause ontologiquement admise, avec le divin ou avec un culte, pris par la science classique et la théologie comme objet de leurs nombreuses réflexions. Obtenue par la réduction de toutes les expériences extérieures, cette transcendance n'indique pas l'existence du Je même, si l'on comprend l'« existence » comme relation à ce qui est au-delà de moi, qui exerce une certaine influence sur ma pensée et sur mon corps. Il ne s'agit donc pas d'une objectivité que le sujet peut connaître ou connaît d'une façon ou d'une autre, à laquelle il peut accéder par une bonne

---

[1] *Ibid*.

[2] Hua III/1, p. 126.

connaissance ou bien par la foi, mais du *moyen* de connaître et de décrire ses vécus mentaux,[1] son *je pense*.

La phénoménologie, répète Husserl,

> ne se propose et ne peut se proposer d'autres tâches que celles d'une analyse descriptive, lesquelles peuvent être satisfaites en recourant à la simple intuition[2].

Le point important est le suivant : la simple intuition donatrice, où le sujet commence à être le Je phénoménologique, et la transcendance qui reste après l'exécution de la réduction transcendantale, sont la même chose ou, plus précisément, le même instrument de la conscience pure. Ou bien, à titre de métaphore, on peut les considérer comme un ruban de Möbius n'ayant qu'une seule surface, un mouvement sur lequel ne se distinguent pas l'extérieur de l'intérieur. L'intuition et la transcendance en immanence constituent un semblable ruban égoïque où le sujet n'a d'autre possibilité que de se mouvoir dans les limites engendrées par sa conscience propre. Ces limites sont flexibles, imaginaires ; elles changent, s'étendent chaque fois que le Je pensant parvient à une évidence, un τεκμήριον qui le mène à la vision d'essence, le renvoyant encore et toujours à l'origine de sa pensée subjective. Le § 59 des *Ideen I* nous enseigne : « *ne rien revendiquer que nous ne puissions éclaircir par essence dans la conscience même*, dans l'immanence pure »[3]. En d'autres termes, il faut avant tout saisir en effet le sens de quelque chose comme objet idéal – sans avoir ce *quelque chose* devant soi –, saisir l'acte mental dans son instantanéité. « Eclaircir par essence » ne signifie pas que cette instantanéité est le seul contenu de l'acte mental ;[4] l'immanence pure à son tour se décèle dans l'enchevêtrement de l'acte et de l'objet. Quand Husserl insiste sur le caractère descriptif de la phénoménologie, cela ne doit pas nous dérouter : il s'agit uniquement de la description noétique ou d'une auto-description de la conscience. A la différence des disciplines mathématiques, basées sur l'art de construire des concepts généraux, la nouvelle science reste dans le cadre de l'intuition, voire l'évidence génératrice.

---

[1] Les *Recherches logiques V* en donnent la formule suivante : « Le vécu c'est la visée-du-monde, le monde lui-même c'est l'objet intentionné [Erlebnis ist das Die-Welt-Meinen, die Welt selbst ist der intendierte Gegenstand] » ; Hua XIX/1, p. 401.

[2] *Ibid*.

[3] Hua III/1, p. 127.

[*Nichts in Anspruch zu nehmen als was wir am Bewußtseins selbst*, in reiner Immanenz *uns wesensmäßig einsichtig machen können*]

[4] Leszek Kołakowski y voit un « rationalisme mystique » – expression employée pour critiquer la méthode husserlienne ; cf. Kołakowski, 1991, p. 72. Il considère apparemment le ruban de Möbius noétique comme une impasse pour des consciences incapables d'établir une communication entre elles.

Dès lors le primat de l'évidence eidétique devient le principe des principes, comme il est formulé clairement au § 24[1] :

> *toute intuition donatrice originaire est une source de droit pour la connaissance ; tout ce qui s'offre à nous dans « l'intuition » de façon originaire <...> doit être simplement reçu pour ce qu'il se donne,* mais *sans non plus outrepasser les limites dans lesquelles il se donne*[2].

Les frontières gnoséologiques sont donc établies : rien n'est plus sûr que la connaissance donnée par l'intuition, celle qui dédaigne les concepts spécieux et se réalise dans les énoncés primitifs, par exemple « il y a une pomme sur la table », « cette pomme est verte », etc.[3] Pourtant tous ces « il y a », « est »… ne font pas partie de l'intuition originaire et sont utilisés pour ce que Husserl appelle « la détermination physique des choses pratiques »[4] qui se manifeste dans le langage courant. Ce langage ne donne jamais la chose comme elle est ni ne l'expose dans son ipséité, mais désigne sa présence ou bien notre perception de la chose. Pareille à la méthode physique, étudiant les objets empiriques, visible ou non, cette approche commence par déterminer son existence en utilisant un signe ou une image.

Ici comme partout, la physique veut dire la science classique où la détermination d'un objet signifie son existence objective[5]. Cependant la chose physiquement donnée n'est pas la

---

[1] Pour les débats, voir Christensen, 1977 ; Ströker, 1978.

[2] Hua III/1, p. 54. (En italique dans l'original)

[3] Il faut garder en mémoire les deux niveaux de la connaissance intuitive : la simple intuition sensible et l'intuition catégoriale, développée par Husserl pour mieux comprendre la distinction entre les sciences de la nature et les sciences des essences. La première est articulée par les énoncés spontanés, comme « je vois une pomme » ; le second nécessite un saut eidétique de la réalité empirique dans la réalité d'essence car l'énoncé « je vois une pomme » ne dit rien de cette pomme en tant que tel, de son essentialité.

Au § 47 de la *Recherche logique VI* (réédité en 1921), on trouve un développement de ce thème : l'intuition sensible est remplie par un simple acte de la perception visuelle, de « l'identification », alors que l'intuition catégoriale consiste toujours en une superposition des perceptions à partir desquelles l'objet de la perception primaire se transforme en objet idéal. Lohmar va jusqu'à affirmer : « la distinction husserlienne entre les intuitions simple et catégoriale dans le sixième chapitre de la Sixième recherche constitue le fondement de la théorie phénoménologique de la connaissance » ; Lohmar, 2001, p. 657. De même Seebohm, 1990 ; Bort, 1990 ; Cobb-Stevens, 1990.

[4] Hua III/1, p. 111.
[physikalischer Bestimmung der erfahrenen Dinge]

[5] En 1913, année de la publication des *Ideen I*, malgré la découverte en 1900 par Max Planck des phénomènes quantiques, la nouvelle physique n'existe pas encore. Elle apparaît une dizaine d'années plus tard quand Louis de Broglie avance dans sa thèse l'idée d'une coexistence des ondes et des corpuscules. Les résultats de l'école de Copenhague mettent en doute le concept même de l'objet existant indépendamment de l'observation ; le mot « objectivité » n'aura plus le même sens qu'auparavant. Husserl est au fait de ce changement paradigmatique ; dans la *Krisis* il résume : « la physique nouvelle : le réel, dans l'ordonnance (*Ordnung*) spatio-temporelle des

même que celle que nous percevons corporellement. Lorsque je perçois quelque chose, cela « s'annonce dans l'apparence », c'est la chose que je perçois *avec* mes propres perceptions ; celle-ci « s'annonce de façon originaire *seulement* en elle »[1]. Elle ne nous laisse pas apercevoir la distinction entre le physique et le mental, entre « l'intellectio physique », responsable des « schémas ontologiques idéels », décrites par la science de la nature, et « la simple imaginatio sensible » où les objets donnent d'abord l'impression de leur existence. Pourtant il ne s'agit pas d'une distinction ontologique ou méthodologique qui se dessinerait ou se ferait selon la situation concrète d'une science ; c'est une distinction déterminante, cruciale pour comprendre pourquoi la phénoménologie est nécessaire par principe. La science – science physique – crée le mythe d'une réalité absolue qu'elle aborde par ses méthodes, techniques, expériences, etc. La science a une tendance forte à regarder cette réalité comme si elle était d'essence divine, établie une fois pour toutes, et que son origine attendait de s'ouvrir à nous au moment où nous arriverons à construire une image adéquate de la nature. Ce mythe moderne domine l'esprit de la science mais, Husserl insiste, il ne s'agit que d'un mythe :

> on fait ainsi croire (*unterschiebt*) que l'être physique est une réalité absolue mythique, tandis qu'on ne voit nullement le véritable absolu – la conscience pure[2].

La vérité que l'on cherche n'est pas de ce monde, qui n'est à vrai dire qu'un écran sur lequel on voit le spectacle de la réalité se déployer. Plus nous restons dans cette mythologie, plus sa fausseté, insiste Husserl, nous éloigne du vrai problème qui consiste à comprendre la

---

êtres en soi, n'est pas déterminable et calculable par avance de manière univoque <...> la physique classique est atomistique (au sens originel) et mécaniste <...> [la nouvelle physique] commence à faire entrer dans l'idéalisation une certaine teneur d'intuitions empiriques du monde des corps (lequel consiste dans l'idéalisation mathématico-physique), qui jusqu'ici n'avait pas vu son droit reconnu <...> la nouvelle physique est le commencement d'une connaissance de la nature d'une manière individuelle-typique, qui est pourtant une connaissance mathématique, dans la mesure où, par exemple, elle réécrit comme la physique quantique les atomes comme des unités individuelles-typiques, qui, dans l'en-soi de la nature (*die im An-sich der Natur*), précèdent l'être de leurs éléments ultimes <...> les éléments ultimes sont regardés comme des identités idéales <...> et que les concrétions sont tout autant pensées et idéalisées avec une fixité absolue » ; Hua VI, p. 387, 388-389.

L'épistémologie quantique, qui inclut la conscience dans la réalité physique, se trouvera plus proche de la phénoménologie que d'autres théories de la connaissance de l'époque – exception faite de celle de Mach. En 1896, ayant formulé son fameux principe, il mit à l'épreuve la physique classique et son influence sera importante dans l'élaboration de la relativité générale. Cf. Plotnitsky, 2010 (en particulier le chap. 3.2) ; Lurçat, 2007.

Il est intéressant que Husserl ait été loin de partager les idées de Mach, critiquant d'abord sévèrement son ouvrage *Beiträge zur Analyse der Empfindungen* (1886) puis sa philosophie naturelle. Néanmoins, dans sa recension de l'exposé de Mach « Über das Prinzip der Vergleichung in der Physik » (1894) il attire l'attention sur l'idée machéenne de construire « eine allgemeine, alle Gebiete umfassende physikalische Phänomenologie » ; Hua XXII, p. 150. Sur ce sujet, voir Lübbe, 1960.

[1] Hua III/1, p. 112.
[2] Hua III/1, p. 115.

nature profonde de la connaissance. Prenant des accents newtoniens, Husserl explique que la chose physique ne se présente que de manière transcendante :

> <...> nous avons acquis l'évidence nécessaire à notre propos, à savoir que par principe la transcendance de la chose physique est la transcendance d'un être qui se constitue dans la conscience, qui est lié à la conscience, et que la considération de la science de la nature de type mathématique laissent nos conclusions inchangées, quand bien même des énigmes particulières pourraient s'y trouver[1].

En d'autres termes, la transcendance de la chose n'a rien à voir avec sa présence, ni même avec sa choséité, mais avec son essence phénoménalisée. Comme tous les phénomènes, elle ne peut être saisie que dans l'intuition originaire qui, au lieu de son aspect physique, donne la possibilité même de la connaître. Ainsi la chose perd son caractère absolu et échappe à l'horizon de la pensée scientiste pour devenir l'événement de l'intuition originaire. En tant qu'événement mental, *en tant que telle*, la chose se présente dans sa transcendance à la conscience de même qu'elle se présente hylétiquement dans l'espace et le temps de la physique classique.

Si donc la grande énigme de la science de la nature consiste à connaître la pensée divine, la tâche de la phénoménologie est quant à elle de connaître l'essence des choses *comme* connaissance de cette essence. Soyons prudent : il ne s'agit pas d'une figure tautologique de type « huile d'olive »[2], mais justement du sens de l'analyse phénoménologique où l'essence – ou l'idée de l'essence – n'existe pas indépendamment de la conscience dirigée vers elle. Cette essence n'est ni réelle ni irréelle, ni existante ni non-existante, ni transcendante ni immanente dans la mesure où elle ne se décèle que dans l'intuition qui la voit *en tant qu*'essence.

Il est difficile – et même inutile – de trouver des analogies de cette analyse car, une fois effectuée la réduction transcendantale, nous tombons dans une sphère inconnue à toutes les sciences exactes. Dans cette sphère d'*en tant que tel*, dépourvue de toute existence, dans cet éther eidétique, il n'y a aucune position préalable (axiomes, propositions, lois etc.) qui nous eurent pu donner une direction quelconque. C'est pourquoi il faut agir de manière complètement inédite : oublier tous les préjugés trompeurs (*irreleitendes Vorurteil*) selon lesquels le savoir scientifique peut en quelque sorte servir de modèle à l'exactitude

---

[1] Hua III/1, p. 116.

[2] L'expression courante pléonastique : « olive » vient d'*oliva*, fruit de l'olivier de même que l'huile vient du latin *ŏlĕum,* issu du grec ἐλαία qui signifie « olivier, olive » .

phénoménologique dont la nature, nous l'avons vu, est radicalement autre que scientifique. Notamment,

> par rapport aux prétendus concepts axiomatiques qui eux-mêmes doivent pouvoir se fonder dans l'intuition immédiate, elle présuppose *l'exactitude dans les essences mêmes qui sont ainsi saisies*[1].

Cette affirmation trahit du reste l'esprit du *Deuxième Congrès International des Mathématiciens* où son président Poincaré avait déclaré dans sa communication :

> pour faire l'Arithmétique, comme pour faire la Géométrie, ou pour faire une science quelconque, il faut autre chose que la logique pure. Cette autre chose, nous n'avons pour la désigner d'autre mot que celui d'*intuition*[2].

Aux yeux de Poincaré comme pour Husserl, l'intuition est indispensable dès que nous – même en étant sur ce plan « des aristotéliciens » – commençons à aborder les sujets mathématiques et à nous familiariser avec leurs méthodes. Cependant, la différence entre les deux penseurs sur le rôle de l'intuition consiste en ce que Poincaré la considère en tant que principe psychologique de la pensée du mathématicien.

Cela posé, il ne nous reste plus qu'à plonger dans cette intuition et à observer le royaume de la conscience pure, absolue où la rencontre avec les essences pures devient inéluctable.

IX.2. LA CONSCIENCE NUE

Evidemment, pour décrire les choses phénoménologiquement, avec « exactitude dans les essences », il ne suffit pas d'être un bon observateur ; il faut que l'observateur s'implique

---

[1] Hua III/1, p. 154.

[2] Poincaré, 1902a, p. 121 (En italique dans l'original).

Voir de même Poincaré, 1899 et 1905. Il ne faut jamais oublier le rôle capital de ce *Congrès* non seulement pour les sciences rigoureuses mais aussi pour l'épistémologie au sens large du terme. Tenu symboliquement en 1900, il a marqué l'ouverture d'une nouvelle époque de la science et de la pensée scientifique. C'est aussi à ce *Congrès* que Hilbert présente sa liste des vingt-trois problèmes mathématiques à résoudre au cours du XXème siècle. Les deux premiers problèmes, auxquels Husserl revient à maintes reprises dans ses ouvrages, concernent le nombre cardinal du continu et la compatibilité des axiomes arithmétiques. Pour les détails, cf. Couturat, 1913 ; Lorenzen, 1950 ; Heinzmann, 1985 ; Folina, 1996.

lui-même dans cette description. A la différence de la physique, la nouvelle science décrit non pas une objectivité donnée, ni les vécus subjectifs, comme la psychologie, mais la conscience au moment de la prise de connaissance. C'est l'état de l'essence, dans lequel l'intuition est le seul moyen d'entrer, et que le phénoménologue atteint en se mettant lui-même hors circuit.

Au § 64 la question est posée sans équivoque :

> Nous mettons hors circuit l'ensemble du monde naturel et toutes les sphères transcendantes d'ordre eidétique et par là nous devons atteindre une conscience « pure« . Mais ne venons-nous pas de dire : « nous« mettons hors circuit ? *Pouvons-nous* nous mettre *nous-mêmes*, phénoménologiques, hors circuit, nous qui pourtant sommes aussi membres du monde naturel?[1]

Regardons attentivement la modalité du dire dans ce passage. Malgré l'usage de « pouvons-nous » (*können wir*), tout le sens du paragraphe tend à insister sur la nécessité de cette mise hors circuit de nous-mêmes, sur le « devoir ». Afin de ne pas effrayer son lecteur, Husserl avertit qu'être phénoménologue n'implique pas de cesser toute vie normale, cela implique en revanche d'y superposer une existence mentale avec son langage et ses catégories qui permettent d'introduire une dimension eidétique autre que celle que la pensée empirique ordinaire peut nous fournir. La réponse est claire : non seulement nous pouvons, mais nous *devons* nous mettre nous-mêmes hors circuit si l'on veut prétendre voir les choses dans leur essence idéale. Il ne s'agit pas d'un choix mais d'une nécessité, qui manque d'ailleurs aux autres sciences exactes, d'inclure le sujet pensant dans la superposition au monde empirique. Bref « le phénoménologue ne procède pas autrement que les spécialistes de n'importe quelle autre science eidétique, par exemple, le géomètre »[2].

La géométrie est la science descriptive *par excellence*. Toutefois elle décrit les objets extérieurs, existant en réalité (la géométrie euclidienne) ou dans l'imagination scientifique, les objets complexes auxquels s'appliquent les méthodes de la géométrie moderne. Pour aussi complexe qu'il soit, tout objet géométrique est vu par le géomètre de l'extérieur, il est justement l'*objet* de sa conscience, jamais l'acte ni l'événement. C'est une différence capitale, accentuée très nettement dans le texte :

> dans leurs traités scientifiques il n'est pas rare que les géomètres parlent d'eux-mêmes et de leurs travaux, mais le sujet qui élabore les mathématiques n'est pas inclus dans le statut eidétique des propositions mathématiques[3].

---

[1] Hua III/1, p. 137.
[2] *Ibid*.
[3] Hua XXI, p. 282. .

Cette remarque est la suite d'une réflexion des *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie* dans laquelle la nature de la pensée géométrique (mathématique) se formule en termes eidétiques :

> le mathématicien peut très bien juger – et en général il jugera – dans une généralité rigoureuse, et pourtant des préjugés empiristes l'entraînent à interpréter après coup (*hinterher*) de façon empirique ce qu'il a saisi d'une manière pure. Voilà ce que sont les idées, les essences que nous saisissons dans l'attitude apriorique [1] <...> La disposition d'essence, finalement celle de l'idéation *intuitive*, amène donc à une nouvelle sphère libre de donation[2].

Ainsi, malgré certaines limitations, la pensée mathématique produit un bienfait : simultanément science du réel et du possible, elle nous montre le passage du savoir empirique vers le transcendant, vers ce qui n'existe que dans les formes pures et abstraites remplissant l'imaginaire de l'algébriste ou du géomètre. Le réel et le possible se rapportent l'un à l'autre comme le *je suis* au *je pense* : le premier constate une position empirique à laquelle toutes les autres facticités se surimposent, tandis que le second indique justement la possibilité de toute position. Si le *je suis* contient un sens ontologique et dénote une donnée, le *je pense* présente une sphère compacte n'impliquant, au contraire de ce que pensait Descartes, aucun argument ontologique ; le *je* du *cogito* de Descartes reste un *je* empirique.

---

[1] Il s'agit d'une citation voilée de Hilbert de ses *Grundlagen der Geometrie* (1899), où il reconsidère le principe des axiomes géométriques comme des formes purement logiques (syntactiques), non basées sur l'intuition. Il s'ensuit que « point », « ligne », « surface », etc. ne correspondent pas plus à un objet de l'expérience intuitive habituelle, mais représentent certaines relations établies par les axiomes. Husserl était familier avec cette idée de Hilbert sur laquelle il réfléchit de manière systématique à partir de son travail sur la *Philosophie de l'arithmétique* où il fait une remarque sur Frege qui « <...> ne comprend pas le sens du ´fondement axiomatique' hilbertien, notamment pour ce qui concerne le système purement formel, identique formellement à celui d'Euclide » ; cf. Hua XII, p. 448. Pour la critique de cette méthode, voir Castonguay, 1972.

En réalité, Husserl n'a jamais accepté sans réserve le formalisme dur hilbertien, il revient à ce sujet dans les *Ideen I* (§§ 74-75) pour souligner la distinction entre une science des idéalités, comme la géométrie, et la phénoménologie qui décrit justement les vécus intuitionnés du Je. Pour autant il faut bien comprendre que Hilbert voit lui-même son formalisme non pas comme un but final, mais comme un instrument pour convertir tous les énoncés mathématiques en langage symbolique et faire l'abstraction de tout contenu concret, de tout énoncé fini, qui concerne un nombre fini d'objets. Ainsi les énoncés mathématiques deviennent eux-mêmes des entités idéales, des objets sur lesquels opère un métalangage. Ce dernier révèle les fondements mêmes de la pensée. A un autre endroit, Hilbert écrit : « l'idée fondamentale de ma théorie de la preuve est la suivante: tous les énoncés qui constituent les mathématiques sont convertis en formules, de sorte que la mathématique réelle devient un formulaire. Celui-ci se distingue des formules mathématiques ordinaires par son ajout de signes logiques aux signes ordinaires » ; cf. Hilbert, 1928, p. 2. Cf. de même Patras, 2007, p. 379 et passim.

[2] Husserl, 1977, p. 127.

Notons que dans ce texte, pour transmettre l'idée de l'« attitude eidétique » (*eidetische Einstellung*), Husserl emploie l'expression *Wesenseinstellung*. Dans les *Ideen I* (par exemple, aux §§ 7, 9), il utilise le mot *eidetisch/Eidetik*. Quant à la *Wesenseinstellung*, elle demeure une élaboration conceptuelle ayant pour but de décrire la sphère de la conscience non-empirique qui, dans *Problèmes fondamentaux*, signifie encore l'idéalisation mathématique. La *Wesenseinstellung* veut dire la disposition à l'*eidos* pur. Cf. à ce propos Bernet, Kern, Marbach, 1996, p. 77.

Cependant, Husserl attire notre attention sur une nuance importante : le passage du réel au possible transforme le mode de la pensée même.

> Le passage de l'a priori impur de la mathématique limitée empiriquement à celui, rigoureux, de la mathématique pure, est assurément d'une grande valeur philosophique et une démarche indispensable pour l'établissement d'une philosophie authentique[1].

Ce qui se passe quand l'argument ontologique devient invalide, c'est l'apparition d'un autre Je, phénoménologique,

> qui occupe une position insigne en tant que Je percevant et se souvenant, emphatisant et par là réduisant phénoménologiquement <...> pour mon Je les objets de la nature sur lesquels une expérience est portée empiriquement se réduisent, par la mise hors circuit de leur existence, à des *index* (*Indizes*) pour certaines connexions actuelles de la conscience et à des possibilités de conscience motivées correspondantes[2].

Voilà la description des deux principales étapes pour libérer la conscience individuelle de toutes les sortes de connexions et contextes, où le sujet en tant qu'agent empirique – l'homme ordinaire – réside tout en les considérant comme siens. En parcourant les § 39 des *Problèmes fondamentaux* et § 64 des *Ideen I*, liés inter-textuellement, nous participons nous-mêmes à l'établissement de la philosophie authentique qui, dès lors, nous guide non seulement vers une théorie de la conscience mais aussi vers sa pratique. En voici le résumé :

> les considérations et les constatations élaborées au cours de la réflexion méthodologique sous le titre de clarté, d'évidence, d'expression, etc. appartiennent elles-mêmes au domaine phénoménologique et toutes les analyses réflexives sont des analyses eidétiques d'ordre phénoménologique ; toutes les évidences méthodologiques que nous avons pu acquérir sont elles-mêmes placées <...> sous les règles qu'elles formulent <...> Cela s'applique manifestement à toutes les études méthodologiques qui ont rapport à la phénoménologie <...> on comprend ainsi que tout cet ouvrage, qui veut montrer la voie vers la phénoménologie, est lui-même de part en part, en vertu de son contenu, une phénoménologie[3].

Certes, l'exercice proposé diffère d'une méditation philosophique au sens classique du terme. Il ne suffit plus de connaître la matière dont on parle, il faut toujours se mettre à réfléchir sur ses propres réflexions, à leur appliquer la même analyse eidétique que si elles

---

[1] Husserl, 1977, p. 128.

[2] Husserl, 1977, p. 190.

[3] Hua III/1, p. 139.

étaient simples objets de la connaissance. Cette réflexion sur la réflexion ne nous engage pas dans le cercle vicieux des recherches philosophiques, elle n'implique pas non plus cette régression à l'infini tant redoutée par les savants et les philosophes, comme Hegel, qui y voyaient le prix pour être en lien direct avec l'absolu. La situation est bien différente quand une telle réflexion s'appuie sur un « sentiment d'évidence » (*Evidenzgefühl*) qui donne la certitude de ne pas tomber dans l'angoissante infinité grâce justement à la vision immédiate des dernières essences frayant dans l'absolu. L'immanence et la transcendance se rencontrent une fois de plus :

> la saisie des essences a respectivement ses *degrés de clarté*, comme une chose unique flottant dans l'esprit (*vorschwebende Einzelne*[1]). Pour chaque essence, aussi bien que pour chaque moment correspondant du coté de l'individu, il y a pour ainsi dire une *proximité absolue* (*absolute Nähe*) où sa façon de se donner est absolue par rapport à cette série de degrés, c'est-à-dire que l'essence se donne purement elle-même[2].

Après l'analyse eidétique, les essences ne se révèlent être que des propriétés de la conscience. Le but final consiste donc à *donner à voir* et à percevoir comme vérité ultime que ces dernières essences ne sont pas – ne peuvent pas être – des objets au sens classique métaphysique, objets que nous distinguons de nous-mêmes afin de les avoir et de les étudier. Ces dernières essences sont les *objets-actes* qui correspondent à la nature essentielle de la conscience même.

Voilà pourquoi, avant d'être une science descriptive, la phénoménologie est auto-descriptive ; si

---

[1] Cette expression, notamment le mot *vorschwebende*, qui peut être d'ailleurs rendu en français de différentes façons, apparaît à plusieurs reprises. Au § 67 des *Ideen I*, *das vorschwebende Einzelne* renvoie au § 46 où Husserl développe une des idées clés de l'idéalisme transcendantal, selon laquelle la conscience où naissent et résident toutes sortes de fiction (*Fiktum*) n'est pas elle-même une fiction : « ce qui flotte dans l'esprit peut être une pure fiction, l'acte même de flotter, la conscience qui forme la fiction n'est pas elle-même fictive et son essence, comme tout vécu, implique la possibilité de la réflexion qui perçoit et saisit l'existence absolue [Das Vorschwebende mag ein bloßes Fiktum sein, das Vorschweben selbst, *das fingierende Bewußtsein ist nicht selbst fingiertes*, und zum seinem Wesen gehört, wie zu jedem Erlebnis, die Möglichkeit wahrnehmender und das absolute Dasein erfassender Reflexion] » ; Hua III/1, 97. (Nous soulignons)

Dans un texte de septembre-octobre 1898, intitulé *Phantasie und Bildliche Vorstellung*, nous trouvons l'expression *das vorschwebende Bild* qui sert à distinguer une image flottante et un objet réel sur lequel on peut fixer le regard : « lorsque le château de Berlin flotte dans notre esprit (comme produit de notre imagination), c'est le château lui-même qui est la chose représentée. D'où le fait que nous distinguions cette image flottante comme un second objet [Wenn mir das Berliner Schloss „im Phantasiebild vorschwebt", so ist das Schloss selbst die vorgestellte Sache. Davon unterscheiden wir aber als einen zweiten Gegenstand das vorschwebende Bild] » ; XXIII, p. 109. Voir aussi Finetti, 2015.

[2] Hua III/1, p. 141.

> la pensée du psychologue est elle-même quelque chose de psychologique, la pensée du logicien relève de la logique en ce sens qu'il tombe lui-même sous l'emprise des normes logiques[1].

Le phénoménologue quant à lui se départ de son intuition dans laquelle il ne trouve rien d'autre que lui car « chacun porte en soi-même la garantie de son existence absolue »[2]. Mais il ne faut jamais oublier que ce lui-même n'est pas *donné* comme quelque chose dans le monde. Soulignons-le : le *lui-même* de l'intuition ne joue pas le rôle de l'anaphore phénoménologique du Je – de l'agent empirique – qui ne fait qu'indiquer *post hoc* la présence de ce dernier. Dans une certaine mesure, il apparaît comme un Autre du Je résultant de toutes les associations empiriques auxquelles ce Je s'attache au cours de son existence corporelle. C'est pourtant une altérité indissociable du sujet qui, en pensant phénoménologiquement, se dirige vers cet Autre en le découvrant dans sa propre conscience en tant que possibilité pure de la vie eidétique.

Mis hors circuit selon la loi de la science descriptive et transcendantale *par excellence*, le sujet se trouve inclus dans la sphère du sens absolument compact. Il n'a rien à chercher ni à communiquer sauf les propriétés de son existence d'essence dans la réalité de la pure connaissance créée par son effort phénoménologique. L'altérité, connue du sujet empirique et qui le distingue des autres sujets, ce qui marque l'expérience de la vie quotidienne, se dissipe comme un brouillard dans l'univers des purs événements de la conscience. Etre moi et l'autre, discerner ma conscience et les autres, est une nécessité empirique délimitant la conscience par le fait qu'elle doit avoir des relations avec autrui, se fixer par sa nature sur les objets qu'elle perçoit. L'altérité est incluse dans le sujet mondain comme une des structures les plus fondamentales de son attitude au monde car, sur le plan empirique, être autre à soi c'est former sa subjectivité, l'ajuster *par rapport aux* autres sujets[3]. Le changement radical a lieu au cœur du sujet qui suspend son altérité à lui-même ; il la réduit elle aussi à la conscience où l'autre et le soi ne se distinguent pas d'une manière métaphysique, par exemple, par un acte intentionnel dirigé vers un objet extérieur. Ce qui se passe, en effet, c'est que la réalité transcendante des autres perd sa valeur gnoséologique. Autrui dont je vise l'objectivité à percevoir en tant que telle, hors du moi, devient illusoire ou plutôt redondant, au sens où cette

---

[1] Hua III/1, p. 138.
[2] Hua III/1, p. 97.

[3] Plus tard ce thème est développé dans la Vème des *Méditations cartésiennes*, en particulier au § 50. Pour les détails, voir Denooz, Thieblemont, 2011. Natalie Depraz remarque que « la question de l'altérité est celle de l'altérité à *soi*, qui livre dans le retour *génétique* à soi le sens le plus profond de la subjectivité » ; Depraz, 1995, p. 40. (En italique dans l'original) Paul Ricœur attire l'attention sur la fonction de l'altérité primordiale de la chair : « si même l'altérité de l'étranger pouvait – par impossible – être dérivée de la sphère du propre, l'altérité de la chair lui serait encore préalable » ; Ricœur, 2004, p. 375. De même Kelkel, 1956 ; Giovannangeli, 2012 ; Sheets-Johnstone, 1999.

objectivité n'apporte rien de nouveau à ma connaissance. Dès que cette objectivité devient immanente à moi, dès qu'elle ne sert qu'à donner à mes actes mentaux leur contenu, elle ne constitue plus pour moi le champ de l'inconnu. Je l'intègre dans mon flux noétique, je me l'approprie et ne la vois plus comme existante – comme une structure de *Dasein* – quelque part ailleurs, hors de ma conscience. Husserl s'en explique :

> toutes les consciences étrangères que je mets dans mon expérience d'intropathie (*ich in einfühlender Erfahrung setze*) peuvent ne pas être. Mais *mon* intropathie (*Einfühlen*)[1] et ma conscience en général sont données de façon originaire et absolue, non seulement quant à l'essence mais quant à l'existence. Cette propriété remarquable ne vaut que pour moi et pour le flux du vécu dans sa relation avec soi-même[2].

Néanmoins, pourquoi le sujet peut-il facilement abandonner cette objectivité sans perdre pour autant le caractère rigoureux de l'analyse ? Parce que cette objectivité n'appartient pas à l'essence des choses, aux *Sachen selbst*, mais se surimpose à elles en créant une matière empirique accessible aux esprits quotidiens. Pour le phénoménologue, l'objectivité transcendante est un obstacle à dépasser, elle montre les choses seulement dans leur apparence en ne permettant jamais de les sentir et percevoir qu'à travers leur donation corporelle. Exposées dans leur présence, les choses restent principalement étrangères à la conscience, elles ne restent que des objets vers lesquels les actes mentaux sont *dirigés* sans jamais se les approprier ni les rendre immanents à eux-mêmes. Une autre raison, leibnizienne, de ne pas craindre d'abandonner le monde objectif est que celui-ci n'est qu'

> «*un cas particulier parmi de mondes variés et non-mondes possibles, lesquels, de leur côté, ne sont que les corrélats des modifications eidétiquement possibles portant sur l'idée de « conscience connaissante »* (*erfahrendes Bewußtsein*) avec ses enchaînements empiriques plus ou moins ordonnés[3].

Mettons-y l'accent : Husserl ne nous propose pas de choisir entre le réel et le possible, les deux ne sont que des variables eidétiques de la conscience qui a déjà transformé toute transcendance en « être-en-soi » (*An-sich-sein*). Et tout l'art intellectuel du phénoménologue consiste à se limiter à ces variables et à les appréhender comme son seul mode de vie.

---

[1] Le concept *Einfühlen /einfühlender Erfahrung* pose problème pour les traducteurs. Maurice Merleau-Ponty traduit *einzufühlen* par « nous projeter », Philippe Soulez par « sentir à l'intérieur ». Dans sa traduction des *Idées II: Recherches phénoménologiques pour la constitution*, Éliane Escoubas, suivant à Ricœur, adopte « intropathie » alors que Depraz le rejette. Derrida laisse l'original allemand. Cf. Depraz, 2008 ; Husserl, 1962, pp. 115-116. Nous conservons « intropathie ». Cf. de même Sawicki, 1997.

[2] Hua III/1, p. 97.

[3] Hua III/1, p. 100.

L'objectivité empirique est une illusion, une nescience de laquelle le sujet sort avant tout par la reconnaissance de son invalidité phénoménologique :

> L'*existence matérielle* (*Dingliche Existenz*) n'est jamais requise comme nécessaire par sa propre donnée, elle est d'une certaine manière toujours contingente« et inversement – « *toute chose donnée corporellement n'a pas la possibilité de ne pas être ; nul vécu donné corporellement n'a la possibilité de ne pas être également*[1].

L'incompatibilité des deux modes de donation devient claire aussi bien que le choix que l'on doit faire afin de voir non pas les choses données par le vécu mondain mais ses essences, données par le dépassement de la nescience empirique. Après avoir choisi la deuxième thèse de présence (*Daseinsthesis*), « il n'y a plus place dans la sphère absolue au conflit, au simulacre, à l'altérité. C'est une sphère de position absolue »[2]. La sphère où l'abîme entre la conscience et la réalité – entre l'absolu et tout le reste – s'anéantit pour frayer la voie à une idéalité noétique.

IX.3. LA SCIENCE DE SOI

Toute description est incomplète sans l'auto-description, toute science n'est pas totale, eidétiquement totale, jusqu'au moment où elle se décrit elle-même. Aucun savant ne le comprend mieux que le phénoménologue. D'où la question à l'accent rhétorique : « *Est-il correct d'assigner pour but à la phénoménologie une description pure?* »[3] Le lecteur attentif des *Ideen I* y répondra tout de go : cela est correct et nécessaire. C'est ici que l'incomplétude des sciences mathématiques sur le plan de la méthode devient plus évidente. La phénoménologie marque son divorce avec elles. Nul doute, les principes de l'arithmétique et de la géométrie, de toutes les sciences exactes nous servent d'exemple, leur utilité même pour l'orientation de la connaissance vers la compréhension de la vérité dans la nature est certaine. Ces disciplines « sont les seules qui à notre époque puissent de manière efficace représenter l'idée d'une eidétique scientifique (*wissenschaftlicher Eidetik*) »[4], mais en même temps c'est

[1] Hua III/1, pp. 97-98. (En italique dans l'original)
[2] Hua III/1, p. 98.

[3] Hua III/1, p. 149.

[4] Il semble que le terme *Eidetik* apparaisse pour la première fois dans les leçons du semestre d'été 1912 (non publiées) qui servent de base pour ses *Ideen I*. Cf. aussi les textes de 1912 dans Hua XLI. *Zur Lehre vom Wesen*

elles qui nous empêchent d'imaginer d'autres disciplines eidétiques. Mais elles seules nous ouvrent des horizons inconnus. Le défaut des sciences exactes devient saillant dès qu'on les considère à travers les yeux du phénoménologue. Malgré toute leur complexité et leur finesse conceptuelle, leurs méthodes – y compris celles de la géométrie – sont inutiles quand on veut saisir une idéalité non pas comme objet, existant ou non dans un des infinis mondes possibles, mais comme acte de la conscience. Husserl précise :

> la géométrie ne saisit pas les différences eidétiques ultimes, ni donc les formes spatiales innombrables que l'on peut tracer dans l'espace en s'appuyant sur les intuitions singulières <...> la géométrie préfère fixer un petit nombre d'espèces de figures fondamentales, les idées de volume, de surface, de point, d'angle, etc., celles même qui jouent dans les « axiomes« un rôle déterminant[1].

Bref, la limitation de la géométrie consiste en sa tendance à être une science appliquée, sa vision du monde se bornant à l'étude de problèmes régionaux (décrits au § 72 des *Ideen I*) qui ne sauraient être que les problèmes d'une science particulière. En outre, il ne faut jamais oublier – et Husserl ne faillit pas à nous le rappeler – qu'une science comme la géométrie se base pleinement sur une variété (*Mannigfaltigkeit*) qui renvoie à son tour à notre intuition.[2] Il ajoute néanmoins que

> <...> la variété des configurations spatiales en général a une propriété logique fondamentale remarquable pour laquelle nous introduisons le concept de *variété « définie » ou variété mathématique au sens fort*[3].

Les vérités géométriques ont donc un caractère double : d'un côté, elles correspondent à nos représentations intuitives, originaires et, d'un autre coté, elles reposent sur un nombre d'axiomes, de concepts axiomatiques (*axiomatischen Begriffe*) exhaustivement clairs, dénués de toute sorte d'ambiguïté. Cette exhaustion conceptuelle est l'impératif pour créer un

---

und zur Methode der eidetischen Variation, p. 74. Il est notable que c'est à partir de 1912 que Husserl commence à parler de la méthode de « variation eidétique ».

[1] Hua III/1, p. 151.

[2] En termes généraux – ce que Husserl veut dire dans le passage cité ci-dessus –, une variété en géométrie peut être saisie intuitivement comme généralisation de la classe des caractéristiques établissant qu'une courbe est une variété de dimension 1 et qu'une surface est une variété de dimension 2. On dit aussi qu'une variété de dimension *n*, où *n* désigne un entier naturel, est un espace topologique localement euclidien, c'est-à-dire dans lequel tout point appartient à une région qui s'apparente à un tel espace. René Jagnow note que « the central notion in Husserl's solution to the problem of the applicability of formal geometry to geometric space was his concept of a definite manifold, which he defined in *Ideen I*, *Formale und transzendentale Logik*, and in the *Krisis*. In these works, he intended this notion to characterize the ideal of a formal scientific theory, which consisted of sentences that formed a universal nomological or explanatory connection » ; Jagnow, 2006, p.74.

[3] Hua III/1, p. 152. (En italique dans l'original)

domaine logiquement non-contradictoire où les vérités et leurs intuitions, comme dans la géométrie ou l'arithmétique, coexistent dans une complémentarité (la note au § 72 nous donne un exemple de l'axiomatique hilbertienne). Une science concrète et déductive est donc régionale (*regionale*) par sa nature car elle traite des objets qui, une fois définis dans un système axiomatique, sont *les* objets de *cette* science ; autrement dit, ils sont vrais seulement dans ce système.

> *Dans une variété définie de type mathématique on peut poser l'équivalence de ces deux concepts : « vrai » et « conséquence formelle des axiomes » de même celle des concepts « faux » et « conséquence contraire formelle à ces axiomes »* [1].

Cependant, que se passe-t-il quand on entre dans le domaine des purs phénomènes où toutes les vérités ne sont que mes propres vérités ? Ou bien : « le flux de conscience est-il une variété mathématique authentique ? »[2] Répondre à cette question, reconnaît Husserl, revient à trouver la clé de la phénoménologie comme science descriptive. Là le problème des fondements apparaît une fois encore : si le géomètre se contente d'établir un système d'axiomes, tout comme Euclide, Peano[3] ou Hilbert, et de ne voir les vérités de sa science que dans ce système, le phénoménologue cherche lui les vérités cachées derrière celles-ci. En d'autres termes, les vérités phénoménologiques, les axiomes des dernières essences, ne peuvent être définies de la même façon que celles géométriques ou arithmétiques pour la simple raison que l'exactitude – axiomatique, déductive – qui forme les concepts des sciences exactes ne décrit que des essences non encore saisies eidétiquement. Essences orphelines, leurs origine et position dans la conscience subjective restent incertaines.

Ainsi les axiomes tels que *par deux points distincts, passe une droite* ou *sur une droite sont situés au moins deux points, et pour une droite donnée, il existe au moins un point qui n'est pas sur la droite* admettent déjà l'existence des objets (point, ligne, etc.) qu'ils décrivent en transformant ces objets en entités idéales sans rien dire de la conscience qui les perçoit. Le géomètre s'arrête là ; il décrit que tel objet idéal possède une certaine propriété et que cette propriété est valable toujours et partout dans le monde qui obéit à cette description. Ces deux

---

[1] *Ibid.*

[2] Hua III/1, pp. 153-154.

[3] A noter qu'à la différence d'Euclide et de Hilbert, les axiomes de Peano concernent l'arithmétique. Comme ces deux premiers, ils servent à créer un domaine clos, exhaustif selon l'explication husserlienne. Voici quelques uns des fameux axiomes qui définissent les propriétés du nombre naturel : 0 est un entier naturel ; pour tout entier naturel x, $x = x$ (réflexivité) ; pour tous les entiers naturels x et y, si $x = y$, alors $y = x$ (symétrie) ; pour tous les entiers naturels x, y et z, si $x = y$ et $y = z$, alors $x = z$ (transitivité) ; pour tous a et b, si b est un entier naturel et $a = b$, alors a est aussi un entier naturel ; tout entier naturel n a un unique successeur, noté $s(n)$; aucun entier naturel n'a 0 pour successeur, etc. Cf. Peano, 1889.

axiomes, par exemple, décrivent des objets idéaux de la géométrie euclidienne donc leur validité dans ce monde est absolue. Or, du point de vue phénoménologique, cette description est incomplète. Pour saisir l'essence de l'objet géométrique, il suffit de le définir axiomatiquement et de le voir comme objet idéal de la science, tandis que pour saisir l'essence de cet objet *en tant que* phénomène – en tant qu'*aussi* acte noétique –, il faut décrire le moment de cette saisie. Ce *moment*, où l'essence de l'objet et celle de la connaissance se manifestent de façon indissociable, est de nature temporelle seulement au sens que nous avons acquis dans les *Leçons sur le temps interne*, c'est-à-dire que c'est un moment constituant la conscience et n'existant aucunement hors de cette constitution. Ce temps est consubstantiel à la conscience et toutes les essences qui y apparaissent ne donc sont pas décrites, axiomatiquement données, mais elles sont elles-mêmes un moyen de description ou d'auto-description. La question centrale est la suivante :

> peut-on aller jusqu'à découvrir, sous toutes les essences susceptibles d'être saisies dans une véritable intuition et ainsi même sous toutes les composantes d'essence, un substrat d'essences exactes (*exakte Wesen substruierbar*)?[1]

La nouvelle science de soi, la phénoménologie transcendantale, a pour fondement non pas un système d'axiomes exhaustifs, nécessaire pour les disciplines mathématiques, mais *une conscience-temps dans laquelle l'essence de l'objet est un paramètre du processus de la connaissance.*

Le deuxième et plus subtil aspect de l'idéalité, pour lequel le sujet empirique devient le phénoménologue et se reconstitue lui-même à un niveau élevé, demeure supérieur par rapport aux sciences abstraites qui ne voient l'idéal autrement que comme un objet défini pour résoudre telle ou telle tâche concrète correspondant à son domaine (par exemple, les axiomes ci-dessus). La phénoménologie, quant à elle,

> pour articuler ses connaissances et pour les fonder, devra recourir par nature au fondement général des connaissances d'essence (*Wesenserkenntnissen*) qui trouvent leur unité dans le genre suprême[2].

La conclusion est univoque : si nous nous cantonnons dans le cadre d'une science exacte, concrète et si nous n'employons que ses méthodes et outils, nous n'aurons aucune chance de trouver *la conscience-temps, seule capable de donner la vision des essences sans*

[1] Hua III/1, p. 154.
[2] Hua III/1, p. 150.

les transformer nécessairement en objets quelconques. Strictement parlant, *quand la géométrie décrit des idéalités, elle décrit non pas les essences mais leurs signes ou symboles*[1]. Dans un texte rédigé après la *Philosophie de l'arithmétique*, intitulé le *Symbole de la géométrie* (1894), nous lisons :

> En réalité la méthode démonstrative de la géométrie est symbolique. Ses symboles sont les figures, ils sont des symboles hiéroglyphiques pour le symbolisé <...> les concepts nous symbolisent les intuitions, non pas comme objets mêmes, mais comme symboles puis comme des symboles hiéroglyphiques mêmes[2].

Mais, ce faisant, la géométrie ne voit pas en effet ce qu'elle décrit. Et voilà pourquoi :

> la géométrie la plus parfaite et sa maîtrise pratique la plus parfaite ne peuvent aucunement aider le savant qui veut décrire la nature à exprimer dans des concepts géométriques exacts, cela même qu'il exprime de manière si simple, si compréhensible, si pleinement appropriée, par des mots comme dentelé, entaillé, en forme de lentille, d'ombelle, etc. Ces concepts simples sont *inexacts par essence et non par hasard et c'est pour cette raison* également qu'ils sont non-mathématiques[3].

Les objets de la géométrie sont idéaux, engendrés par une abstraction idéalisante, ils s'opposent à ce que Husserl appelle les « essences morphologiques » (*morphologischen Wesen*), en réalité les corrélats des concepts descriptifs. D'un côté, ils servent à des fins pratiques, aujourd'hui de même qu'à l'aube de cette science, en Egypte ou en Grèce ancienne, où grâce à elle on a fait les mesures d'une surface de la terre ou d'une construction avant

---

[1] Dans la *Vème Recherche*, on trouve l'expression « l'essence sémantique de l'acte » (*bedeutungsmäßigen Wesen des Aktes*) qui indique ce type de description : « dans la mesure où, en effet, il s'agit d'actes qui remplissent ou pourraient remplir la fonction d'actes signifiants dans les expressions – nous aurons à rechercher ultérieurement si tous le peuvent – on doit parler d'une manière plus spécifique de l'essence sémantique de l'acte. L'abstraction idéatrice opérée sur lui livre la signification (*Bedeutung*) au sens idéal que nous donnons à ce mot » ; cf. Hua XIX/1, p. 431. La distinction entre les deux essences, sémantique et intentionnelle, a pour but de mettre un terme définitif à la conception brentanienne. A la différence de l'essence sémantique, l'essence intentionnelle sert à faire abstraction de toute matière pour donner un sens purement idéal, noétique, comme il apparaitra plus tard dans les *Ideen I*. Le concept des *Wesenserkenntnissen* a très probablement pour racine l'essence intentionnelle. Dans sa lecture de la cinquième *Recherche*, Liang-kang Ni propose une démarche judicieuse, celle de distinguer en principe deux intentionnalités : au sens large et étroit. La première constitue elle-même l'objet, alors que la deuxième se dirige vers un objet quelconque. Voir Ni, 1994 (chap. I, B).

En outre, dans la même *Vème Recherche* (chapitre consacré à la distinction des objets indépendants et dépendants), il s'agit de « la *signification* d'une nécessité idéale ou *a priori* fondée dans les essences matérielles <...> » ; cf. Hua XIX/1, p. 243. Comme nous le voyons dans les *Ideen I* et dans les textes plus tardifs, cette signification ne désigne pas encore la prise de connaissance des essences. La géométrie oscille quelque part entre les sciences empiriques, car n'ayant et ne pouvant avoir de nécessité d'essence (*Wesensnotwendigkeit*), et la phénoménologie qui l'a par principe.

[2] Hua XXI, p. 294.

[3] Hua III/1, p. 155.

d'aborder des recherches plus abstraites ; d'un autre côté, ils ne peuvent remplacer la sensibilité intuitive qui accompagne toutes les expériences égoïques.

Pour aussi utile que soit la géométrie, ses idéations sont impuissantes à décrire ou visualiser le travail phénoménologique de la conscience dirigée non pas vers les essences et ses formes, nous renvoyant d'ailleurs à l'hylémorphisme aristotélicien,[1] mais vers les essences d'essence. Au § 23, où est introduite l'idée d'une spontanéité de l'idéation, on trouve une remarque importante : « <...> dans l'abstraire spontané ce n'est pas l'*essence* qui est engendrée mais la conscience qui est le produit de cette dernière »[2] ; ce thème est repris aux §§ 74, 112 et 122 avec de légères modifications conceptuelles. L'idéation géométrique est limitée par les besoins de sa science qui cherche à établir des images supérieures par rapport à la perception sensible. Mais, une fois créées, ces images demeurent éternelles parmi d'autres entités idéales, d'*eidoi*, qui n'apportent guère à notre compréhension de cette idéalité même. Et pour une seule raison : *notre compréhension*, impliquant la présence d'un *nous*, ne parvient jamais dans sciences exactes à intégrer ce *nous*, l'agent noétique, dans le processus de l'idéation, voire du saisissement de la *nous-essence* comprenante. Au § 74, à propos de cette idéation imparfaite et aveuglante du point de vue phénoménologique, il y a la précision suivante : elle

> diffère fondamentalement de la saisie des essences (*Wesenserfassung*) par abstraction directe (*schlichte Abstraktion*), par laquelle un «moment» est détaché et élevé dans la région des essences comme quelque chose de vague par principe, de typique. La consistance et la capacité pure de distinguer, propres aux concepts génériques, aux essences génériques, qui ont leur extension (*Umfang*) dans le fluant, ne doivent pas être confondues avec l'exactitude des concepts idéaux ni avec les genres (*Gattungen*) qui n'ont que les objets idéaux dans leur extension. Il faut bien voir en outre que les sciences exactes et purement descriptives ont bien entre elles une liaison, mais qu'elles ne peuvent jamais être prises l'une pour l'autre et que quel que soit le développement d'une science exacte, c'est-à-dire opérant avec des substrats idéaux, elle ne peut résoudre les tâches originelles et autorisées d'une description pure[3].

---

[1] Dans Περὶ Ψυχῆς (*De l'âme*), Aristote écrit : « l'âme n'est donc pas séparable du corps, tout au moins certaines parties de l'âme <...> Mais rien en même n'empêche que certaines autres parties du moins ne soient séparables en raison de ce qu'elles ne sont les entéléchies d'aucun corps » ; cf. chap. II, 1: 413a 5. Il semble que le concept des « essences morphologiques » soit évoqué pour mettre l'accent sur l'origine (historique et anthropologique) des concepts géométriques. Malgré leur caractère idéal, ces concepts « *expriment quelque chose qu'on ne peut "voir"* <...> » ; Hua III/1, p. 155. (Nous soulignons). Au lieu de l'âme (ψυχή), Husserl parle du processus de l'idéation qui, dans la pensée d'un savant, est toujours liée au contenu de l'objet. Il ne s'agit donc que d'une idéation aveuglante contre laquelle le philosophe, citant l'exemple du centaure, nous avertit : « il faut se garder de confondre ce vécu même de l'imagination avec l'imaginé comme tel qui y est (*dieses Einbildungserlebnis mit dem in ihm Eingebildeten als solchen*) » ; Hua III/1, p. 49. Cf. Eynde, 1999.

[2] Hua III/1, p. 49.

[So is auch im spontanen Abstrahieren nicht das Wesen, sondern das Bewußtsein von ihm ein Erzeugtes]

[3] Hua III/1, pp. 155-156.

Nous sommes tentés ici de déceler une autoréférence implicite aux *Recherches logiques III*, notamment au premier chapitre où Husserl analyse les concepts de loi et de genre purs :

> on peut, par exemple, qualifier une différence ultime d'un genre suprême pur (*obersten reinen Gattung*) de relativement indépendante par rapport à la hiérarchie des espèces s'élevant jusqu'à ce genre suprême et à chaque espèce inférieure, de relativement indépendante à son tour par rapport à celles qui lui sont supérieures. Des genres auxquels des singularités individuelles ne peuvent *a priori* appartenir sans qu'elles appartiennent en même temps nécessairement à l'extension individuelle, mais purement pensée (*individuellen, aber rein gedachten Umfang*), d'autres genres, seraient dépendants par rapport à ces derniers, et de même *mutatis mutandis* dans d'autres sphères d'exemples[1].

L'idéation, qui nous mène à la vision d'essence, est un concept à l'histoire complexe et vertigineuse. Elle commence à l'époque où Husserl médite systématiquement sur la nature des objets mathématiques, sur la logique, sur le temps, sur le sujet transcendantal... L'obsession de parvenir à une véritable vision des choses, à la connaissance phénoménologique des vérités s'avère si capitale qu'en réalité toute la philosophie husserlienne est construite comme une fugue où le même thème se répète ou, plus exactement, commence par une voix, puis est suivi d'une réponse, qui est le thème répété au ton soit de la dominante, soit de la sous dominante, par une autre voix. Si un Palestrina ou plutôt un Bach se risquait à convertir, par exemple, les *Ideen I* en musique, il en résulterait vraisemblablement une œuvre semblable à son *Art de la fugue* connu pour être composé d'une vingtaine de pièces, ou contrepoints, dont l'ensemble tire son unité du thème principal du premier contrepoint servant de base pour l'ensemble des pièces[2].

Un tel exercice fantasmagorique ne serait pas inutile, ne serait-ce parce qu'il ferait résonner la structure répétitive, contrapunctique de l'ouvrage husserlien. Cette dernière ne

---

[1] Hua XIX/1, p. 245.

Pour le concept de la *phänomenologische Gattung*, cf. la *Vème Recherche*, § 15. Voir aussi Moran, Cohen, *The Husserl Dictionary*, 2012, pp. 303-304.

Ce passage important où s'esquisse si clairement, pour la première fois à notre connaissance, une hiérarchie des généralisations, des abstractions, est une allusion évidente à un article de Cantor intitulé *Über unendliche, lineare Punktmannigfaltigkeiten* dans lequel il distingue les ensembles de second genre (*Gattung*) dérivés des ensembles de premier genre. Cf. Cantor, 1879, p. 140 ; Cantor, 1872. Rappelons que dans sa *Wissenschaftslehre*, Bolzano parle d'un genre de représentations complexes (*Gattung zusammengesetzter Vorstellungen*) d'où se dégagent des invariants, des idéaux (*Inbegriffes*) ; cf. *Wissenschaftslehre* Bd. I, § 82. Husserl, qui a lu ce volume de Bolzano, dans ses *Versuche zur Abgrenzung des allgemeinen Größen- und Zahlenbegriffs* (1890) s'y réfère au § 87 de l'édition de Sulzbach, 1837.

[2] Cf. Ieppesen, 1930.

doit rien au hasard mais à la nécessite d'essence, la *Wesensnotwendigkeit*, sans laquelle nous aurions du mal à comprendre *la* philosophie de ce livre. Cependant, la structure et la dynamique du temps interne, élaborées si scrupuleusement à Göttingen, deviennent la dynamique interne du texte même des *Ideen I*. Si, dans ses *Leçons sur le temps*, Husserl donne encore l'impression de décrire ce thème – la triple temporalité composée du passé, présent et futur qui se trouvent superposés l'un à l'autre –, déjà dans les *Ideen I* le philosophe pratique lui-même ses découvertes au moment où il écrit en gardant une distance minimale entre l'auteur et son sujet. Ainsi le livre principal de l'idéalisme transcendantal a été exécuté dans une osmose totale entre le sujet et l'objet[1].

Les Ideen I *est une fugue phénoménologique* ; son texte, un voyage au sein de la théorie sur laquelle Husserl travaille sans relâche depuis une bonne quinzaine d'années, déroule son temps interne où les trois aspects temporaux coexistent dans le même champ mental ; dans ce champ l'auteur autant que le lecteur passionné résident, comme dans le cas du contrepoint, dans plusieurs consciences simultanément. A lire le texte de ce point de vue, le problème de l'intersubjectivité semble moins troublant et sa solution peut être trouvée non par *littera* → *sensus* mais plutôt par *motu proprio*.

IX.4. LE CONTREPOINT PHENOMENOLOGIQUE

C'est sans doute au § 112, difficile pour ne pas dire cryptique, que l'on rencontre l'idée la plus articulée de la conscience contrapuntique voire polynomiale. Parlant de la nature du phantasme et de ses manifestations, Husserl s'y plaint qu'à son époque la compréhension des vécus soit encore dominée par la psychologie qui les considère comme des « contenus » ou « éléments » psychiques. Par cette approche, la psychologie transforme tout en atomes, en petites choses (*Sächelchen*) censées permettre de distinguer le contenu de la sensation du contenu du phantasme. Mais il ne s'agit que d'un fourvoiement que la psychologie n'avouera jamais car, étant une science et prétendant détenir une certitude, la psychologie cherche elle

[1] Dans une lettre du 4 septembre 1919 à Arnold Metzger (1892-1974), son étudiant et assistant personnel dans les années 1920-1924, revenu de la Première Guerre mondiale avec l'idée d'une « phénoménologie de la révolution » après avoir fui la Sibérie, Husserl avoue qu'il a écrit ses *Ideen I* en « six semaines sans aucun plan préliminaire ni matériaux secondaires, comme dans une transe » ; Husserl, *Briefwechsel*, Bd. IV, 1994, p. 413. Voir aussi sa lettre à Albrecht du 22 décembre, 1931, *Briefwechsel*, Bd. IX, pp.77-81.

aussi ses derniers fondements, ses éléments constructifs dans l'esprit humain. Au lieu de mener l'enquête sur des atomes qui n'existent pas, il faut apprendre à

> voir sans difficulté les degrés de conscience qui sont impliqués dans les imaginés d'imaginé ou dans les souvenirs de souvenir ou d'imaginé <...>[1],

puis

> voir ce qui réside dans la caractéristique essentielle de ces formations de degrés, notamment *tout imaginé de degré supérieur* peut être librement converti en un *imaginé direct* de ce qui avait d'abord été inventé de façon immédiate[2].

Ce texte recèle un autre niveau de sens et, pour le comprendre, il faut bien s'imprégner du dernier passage. Relisons-le :

> Quiconque a de l'expérience dans les réflexions de conscience (et d'abord a appris à voir les données de l'intentionnalité) saura voir sans difficulté les degrés de conscience (*Bewußtseinsstufen*) qui sont impliqués dans les imaginés d'imaginé ou dans les souvenirs de souvenir ou d'imaginé. Ensuite il saura voir ce qui réside dans la caractéristique essentielle de ces formations de degrés, notamment *tout imaginé de degré supérieur* peut être librement converti en un *imaginé direct* de ce qui avait d'abord été imaginé de façon immédiate, alors que cette libre possibilité n'existe pas lorsqu'il s'agit du passage de l'*imaginé* à la *perception correspondante*. Ici la spontanéité rencontre un fossé que le Je pur ne peut franchir que sous la forme essentiellement nouvelle de l'action et de la création génératrices de réalité[3].

Nous avons ici trois aspects de la théorie husserlienne de la conscience exprimés de manière plus elliptique.

---

[1] Ce thème est spécialement étudié dans Bernet, 2004.

[2] Hua III/1, p. 253. (En italique dans l'original)

[was in der Wesensartung dieser Stufenbildungen liegt: nämlich, daß jede Phantasie höherer Stufe frei in eine direkte Phantasie des in jener mittelbar Phantasierten übergeführt werden kann]

Là aussi, expliquant la structure complexe de la conscience, Husserl fait usage des concepts *Stufe* et *Stufenbildung* connus plutôt des mathématiques. Ce dernier signifie entre autres le procédé de généralisation visant à construire un nouvel objet, à la fois plus simple et plus puissant par rapport aux objets préexistants. La théorie des types de Russell, inventée pour remédier aux paradoxes de la théorie des ensembles, et qui stupéfia à l'époque Frege, correspond à la *Stufenbildung*, comme le relève Hermann Weyl. Cf. Weyl, Landau, Riemann, 2000, p. 36. L'expression *höherer Stufe* renvoie à l'article de Kronecker *Zur Theorie der Formen höherer Stufen* (1883), qui évidemment n'était pas inconnu de Husserl, où l'auteur développe le concept de contenu pour les formes ou pour les polynômes homogènes (un polynôme est une expression formée de produits et de sommes de constantes et d'indéterminés ; un polynôme homogène est composé de monômes ayant le même degré total, par exemple : $x^2 + y^2$). Cf. Hua XXI, p. 174 et passim. Il est intéressant de noter entre parenthèses que Johann Jakob Wagner (1775-1841), *Naturphilosoph* et disciple de Schelling, parle de la *Stufenbildung* dans le contexte des formes qui se répètent et se multiplient sans cesse, rendant l'essence pure impossible. La *Stufenbildung* ne serait qu'un mode mathématique de l'existence de ces formes. Cf. Wagner, 1830, p. 86.

[3] Hua III/1, p. 253.

Premièrement, quand il s'agit des degrés de conscience impliqués dans les imaginés d'imaginé ou les souvenirs de souvenir, c'est une autre formulation ou une certaine correction de sa conception du temps interne. Si dans les *Leçons* le souvenir transformé en phantasme ne se transforme plus pour présenter quelque chose de stable, « il n'y a pas de phantasme de second degré »[1], alors l'imagination s'étend pour couvrir les différents degrés de conscience qui forment à leur tour une chaîne noétique, qui aboutit à une compréhension plus générale de l'imagination ou du souvenir comme phénomène. Un exemple de l'histoire de l'art pourrait l'illustrer. Les paysages toscans de Léonard Da Vinci, datés environ de 1473, qui avaient abrité l'enfance du peintre, sont exécutés comme des dessins mnémoniques qui évoquent des souvenirs juvéniles. Ces paysages ne sont ni réels – montrant des endroits précis – ni irréels – absents en réalité physique – mais phénoménologiques, au sens où ils exposent des moments de la mémoire subjective. En dessinant un paysage, le peintre se remémore ce qu'il a vu dans le passé, il ne voit que ce que la mémoire lui donne à voir : ses propres dessins. Da Vinci nous montre ce que Husserl met en évidence ici : le souvenir n'évoque pas une chose mais un moment, l'intervalle temporel où cette chose a eu lieu. Voir le temps implique le déploiement des souvenirs dans une hiérarchie et si, selon les travaux de Göttingen, le temps est conscience, on comprend mieux l'idée des *Bewußtseinsstufen* apparaissant nécessairement pour saisir et visualiser toute la complexité de la conscience tournée vers elle-même.

Le § 81 explique pourquoi un retour au problème du temps est souhaitable :

> il apparaîtra que nos analyses antérieures ont jusqu'à un certain point passé sous silence toute une dimension de la conscience ; elles ont été obligées de le faire pour protéger de toute confusion des aspects qui ne sont d'abord visibles que dans la disposition phénoménologique et qui, à travers l'abstraction de la nouvelle dimension, constituent un domaine de recherches bien délimité[2].

Un regard complémentaire sur la structure du temps décèle donc un trait important qui nous avait échappé auparavant : *non seulement le temps interne constitue la conscience en la faisant percevoir comme temporelle, mais il configure aussi la conscience de telle façon que cette perception même est un vécu temporel*. Pourtant, il n'y a là aucun cercle vicieux ; ce sont justement les *Bewußtseinsstufen* qui tendent

[1] Hua X, p. 104.
[2] Hua III/1, p. 182.

vers une généralisation de leurs états pour arriver finalement à la vision essentielle de soi. Lisons dans le texte :

> le Je peut toujours tourner son regard vers le mode temporel sous lequel se donne un vécu et reconnaître avec évidence <...> qu'aucun vécu durable n'est possible à moins qu'il ne se constitue dans un flux continu de modes de donnée, qui confère une unité au processus, une durée[1].

Deuxièmement, l'idée même, empruntée aux mathématiques, que la conscience est loin d'être homogène ou égale, mais composée de degrés connectés entre eux par un principe de généralisation, s'avère exacte pour la méthode noétique employée dans la construction de la théorie husserlienne. Contrairement à la psychologie, la conscience n'est plus un outil pour connaître et réagir aux différents signaux du monde, mais une complexité qui se développe elle-même par rapport à son propre espace de phases. Dans ce dernier, le temps acquiert une nouvelle fonction ou une nouvelle qualité : par lui la conscience non seulement saisit – prend connaissance de – ses actes, mais aussi engendre les abstractions, les horizons noétiques d'ordre supérieur. C'est justement grâce à cette temporalisation qu'existe le flux du vécu (*Erlebnisstrom*) n'ayant ni commencement ni fin et que la conscience, tout en restant fidèle à elle-même, atteint un niveau transcendantal. Cela devient possible car nous sommes dans un univers de la conscience où le moi pur, et lui seul, domine la vie subjective sans être attaché à un quelconque champ empirique. A vrai dire, il n'existe plus de choses données de manière passive (au sens husserlien) vers lesquelles se dirige la conscience, ou bien : il n'y a plus de conscience qui perçoit l'existence des choses et se constitue à partir de cette perception. Le moi pur est un individu – plutôt un état de la conscience individuelle – tel qu'il crée lui-même la perception et la perçoit comme constitué des phénomènes de son temps propre. Ce moi

> reconnaît en outre que le mode de donnée du vécu temporel est lui-même à son tour un vécu quoique d'une espèce et d'une dimension nouvelles[2].

---

[1] Hua III/1, p. 183. (En italique dans l'original)
[2] *Ibid*.

On voit une fois de plus comment le temps phénoménologique devient absolu pour la conscience, de même que, par exemple, l'espace newtonien pour l'observateur qui s'y trouve. Ce temps ne peut jamais être donné avant que le Je ne prenne connaissance de ses vécus, avant qu'il n'entre dans le monde de la subjectivité pure où il établit un lien avec d'autres subjectivités.

Notons au passage qu'une solution au problème de l'intersubjectivité – solution à laquelle Husserl ne fait ici qu'une brève allusion – consiste à changer le mode de résolution du problème : au lieu de chercher à établir un lien entre les différentes subjectivités apparaissant comme des monades leibniziennes (chacune dans son propre monde égoïque clos), il suffit de regarder ces subjectivités comme un continuum qui préexiste à toute individualisation, à tout Je qui, en commençant sa vie phénoménologique, se met à porter le regard vers sa propre pensée, vers son temps mental[1]. Le Je transcendantal, qui manifeste l'intersubjectivité *par excellence*, n'est jamais ontologiquement présent. Il n'est pas un ὑποκείμενον comme le définit Aristote, ni un sujet qui diffère du sujet empirique par son extension « inter- » ; le Je transcendantal et son effet, l'intersubjectivité, est un processus dans lequel le moi, toute conscience individuelle crée la perception de ses propres actes mentaux. Autrement dit, l'intersubjectivité consiste non pas à établir un lien entre les *ego* purs, comme entre les gens dans le monde empirique, mais à retrouver ce lien en eux-mêmes sous la forme d'un processus où l'*ego* se trouve dans le temps originaire de l'auto-perception, de la création de lui-même.

Si le Je transcendantal est un processus où le flux « *embrasse nécessairement tous les vécus d'un moi pur* »[2], il peut avoir deux formes : la succession ou la simultanéité. La première est évidente ou même banale, connue déjà du sujet empirique quand les événements mentaux apparaissent l'un après l'autre en composant une chaîne de vécus. La seconde est plus complexe, elle remplit une fonction phénoménologique : surimposée à un « avant » (*Vorher*) et un « après » (*Nachher*), la simultanéité établit ce que Husserl appelle « l'horizon d'originarité » (*Originaritätshorizont*) qui retient le moi pur dans l'état de flux constant. C'est grâce à cet horizon que la conscience gouverne le temps de l'*avant* et de l'*après*, catégories éphémères par principe car « un vécu ne peut cesser sans que l'on ait la

[1] Pour une autre interprétation, Schütz, 1957. De même Ni, 1998 ; Taguchi, 2006.

[2] Hua III/1, p. 184. (En italique dans l'original)

conscience qu'il cesse et qu'il a cessé »[1]. Il faut donc percevoir la simultanéité comme une sorte de surtemps où tout *avant* et tout *après* ne sont que des modes de l'auto-perception du moi pur. Sans cette simultanéité, le champ total du temps subjectif ne peut être complet.

IX.5. L'INTENTIONNALITE COMME FONCTION

Le flux, ce *modus vivendi* de l'*ego* pur, ne clarifie pas automatiquement la question de sa fonction. Celle-ci concerne, nous dit Husserl une fois de plus, « la constitution des objectivités de conscience », notamment la façon par laquelle « les noèses <...> instituent la conscience de quelque chose »[2], de ce qui lui sert d'objet, bref, l'intentionnalité. Nous rencontrons une idée clé de la méthode : la conscience n'équivaut pas à sa fonction, à ce qu'elle fait à chaque instant et où cet instant compose son unique contenu, mais pour les distinguer il faut bien connaître l'une et l'autre, c'est-à-dire être phénoménologue. En voici l'explication :

> le point de vue de la fonction est le point de vue central de la phénoménologie <...> toutes les analyses phénoménologiques entrent d'une façon ou d'une autre à son service comme éléments constituants ou document de base (*Unterstufen*). Au lieu de s'arrêter sur l'analyse et sur la comparaison, sur la description et sur la classification attachées aux vécus isolés, on considère ces vécus du point de vue téléologique de leur fonction, qui sert à rendre possible une « unité synthétique »[3].

Chaque vécu n'a donc pas d'autre sens que d'être un élément du continuum de conscience où il existe seulement *avec* les autres éléments infinis. Cependant sa possibilité même d'exister ou de non-exister est égale car, soulignons-le, un tel vécu n'est pas un objet existant devant les yeux ou quelque part ailleurs, il ne renvoie pas à l'être ou à la classe des choses à laquelle il appartient, il n'est pas en effet ce qui *est* mais ce qui est la conscience. On peut dire qu'un vécu est aussi aléatoire qu'un point sur une ligne infiniment longue ou qu'un nombre d'un ensemble infini ; le vécu est un hasard épistémologique créé par le moi pur au cours de son auto-perception.

Aucune conscience, y compris phénoménologique, n'analyse l'infinité toute entière. Il s'agit chaque fois d'un choix que nous faisons en fonction du besoin actuel. Disons que si

---

[1] *Ibid*.
[2] Hua III/1, p. 196.
[3] Hua III/1, p. 197.

j'analyse un avant, un rêve ou une sensation, je les choisis dans le continu en créant un vécu qui apparaît dans le maintenant – mais pouvait aussi bien ne pas apparaître. La fonction de la conscience tient à créer, oublier et recréer des vécus qui ne font encore et toujours qu'actualiser le flux des possibilités. C'est justement ce qui distingue la conscience phénoménologique de toutes les autres : elle est le champ des possibilités infinies.

En outre, si chaque vécu entrant dans l'analyse s'avère possible, cela ne veut dire qu'une chose : à un moment particulier c'est la conscience qui est ce vécu, « est » phénoménologiquement, configurée de telle manière que ce vécu concret se dissocie du flux et de la possibilité pour devenir une réalité, peu importe combien de temps. Si donc la conscience ne présente que des configurations sous la forme de vécus, il s'agit d'une conscience variable ou, en termes husserliens, des variétés de la conscience (*Bewußtseinsmannigfaltigkeiten*). On ne se trompera pas si l'on voit derrière ce concept quasi-mathématique une tentative d'aller plus loin que Cantor qui a découvert, nous l'avons vu, le sujet transcendantal ; mais Husserl se place sur le plan purement philosophique. Si Cantor change la conscience du mathématicien en lui faisant voir ce à quoi il ne croit pas, Husserl change la conscience de l'homme, le faisant se dissoudre dans cette dernière.

Les variétés de (la) conscience sont composées de vécus qui apparaissent, durent et disparaissent sans arrêt. Le processus se répète tant que vit le sujet. La psychologie a pour but d'étudier tous ces vécus de façon analytique : elle prend un élément ou une série d'éléments et les met sous le projecteur d'une théorie en vogue qui doit éclaircir leur cause et leur contenu. Comme résultat, nous avons un phénomène mental décrit de l'extérieur par un spécialiste qui explique l'application de sa théorie à tel ou tel phénomène. Ce spécialiste, le psychologue, traite le vécu de la même manière que le physicien étudie un objet de la nature, par exemple l'atome ou l'onde. Pour le phénoménologue, cette approche est fausse et inutile justement parce qu'elle ne dit strictement rien de cet objet ni de la conscience qui le produit. *La conscience ne peut être analysée que par la conscience elle-même,* et cette analyse doit s'effectuer à un niveau supérieur à celui où se déploient les vécus singuliers. D'où la nécessité de « l'unité synthétique » qui donnera une auto-analyse de conscience en tant que variété en mouvement, où chaque vécu serait pris non isolément, non comme un objet, mais en tant qu'instant qui marque le choix – le hasard – de la conscience. Pour comprendre ce qui se passe au niveau de la synthèse phénoménologique, il faut voir dans chaque instant une manifestation de la conscience dirigée vers elle-même et construisant son objectivité. Cette construction reste la tâche principale : « comment un élément identique (*Selbiges*), comment

des unités objectives et non réellement immanentes aux vécus sont “conscientes”, “visées” »[1] car l’aspect fonctionnel, du *comment*, est central et ne doit jamais être oublié. L’analyse fonctionnelle nous amène à la phénoménologie transcendantale, celle qui ne demeure pas sur le plan hylétique, comme, par exemple, les études de Stumpf, mais cherche à saisir la nature de la conscience.

Quand le moi pur tourne son regard vers lui-même, les objets ne sont pas perçus ni la perception n’est exercée de la même manière que le sujet empirique le fait dans le monde. On peut dire qu’une telle perception s’éteint comme une lampe privée d’électricité. Voir et percevoir les essences, les *Sachen selbst*, diffère radicalement des exercices que l’on pratique dans la vie quotidienne, voire psychologique. Cependant, nous avons tous eu, même sans nous en rendre compte, une expérience phénoménologique au moment de la remémoration d’un rêve ou après avoir utilisé une substance hallucinogène : celle de visions étranges loin de la réalité dans laquelle nous habitons. Le rêve, comme l’hallucination, sont hylétiquement inexistants, ils appartiennent à un certain état de la conscience et ne peuvent être vus autrement que par elle-même. La phénoménologie, insiste Husserl, a beaucoup à dire à ce sujet et en général aux « perceptions mensongères » (*Trugwahrnehmungen*)[2]. Ces matières illusoires donnent l’exemple du « perçu comme tel » (*Wahrgenommene als solches*) qui ne se trouve nulle part et à vrai dire n’est pas le *contenu* de l’acte mental mais présente un certain état de la conscience, un hasard. Ce perçu comme tel, indissociable de l’intentionnalité qui le fait apparaître, s’appelle le *noème* et le processus de l’apparition la *noèse*. A ce propos, lisons l’explication suivante :

> tout vécu intentionnel, grâce à ces moments noétiques, est précisément un vécu noétique ; son essence consiste à receler (*bergen*)[3] en soi quelque chose comme un « sens », notamment un sens multiple et sur la base de ces donations de sens d’exercer d’autres accomplissements (*Leistungen*) qui deviennent ainsi « pleins de sens » (*sinnvolle*)[4].

D’où la conclusion suivante : le sens ne réside jamais dans l’objet comme ses éléments physiques et chimiques et, strictement parlant, il n’est même pas attaché à lui selon le modèle

---

[1] *Ibid*.

[2] Hua III/1, p. 204.

[3] Il est intéressant qu’Husserl emploie ici le verbe *bergen* qui vient du vieil allemand *bergan* et signifie aussi « sauver, épargner, conserver, abriter » .

[4] Hua III/1, p. 202.

linguistique de Saussure. *Le* sens est une variété créée par les flux intentionnels de la conscience, toujours au présent. En outre, le sens n'équivaut pas au noème complet qui

> est composé des moments noétiques complexes, et le moment particulier du sens n'y représente qu'une couche centrale (*Kernschicht*) nécessaire sur laquelle se trouvent essentiellement d'autres moments[1].

Cela veut dire que, pour accomplir la tâche phénoménologique, il ne suffit pas de saisir le sens d'une chose ; il faut aussi voir le noème qui seul peut donner accès à la vérité ultime.

On peut comparer la différence entre le sens et le noème, esquissée ci-dessus, avec la différence entre une phrase écrite et la même phrase prononcée dans une situation spécifique. Voilà un exemple simple : si je lis dans un livre *cogito ergo sum*, je peux comprendre plus ou moins son sens puis en discuter avec un spécialiste de Descartes. Dans ce cas je ne considère cette phrase que comme un énoncé philosophique. Mais si je l'ai entendu de la bouche de mon professeur préféré à l'école, en même temps que le sens philosophique je retiens le visage du professeur, sa voix, ses gestes, etc. qui apparaissent à chaque fois que je l'évoque dans ma mémoire. C'est seulement cette apparition que l'on appelle l'unité noématique. A la différence du sens appartenant à la couche centrale (*Kernschicht*) et ne donnant qu'une idée pure de l'objet, son εἶδος, le noème est un sens qui inclut tous les états, toutes les modifications de la conscience, y compris celles qui se passent dans le maintenant actuel. De ce point de vue, le sens reste quelque chose de figé, comme le dit Husserl il ne peut être brûlé et le noème est toujours en mouvement ; plus exactement, il faut pour l'atteindre se mettre en flux intentionnels et les recueillir dans un vécu phénoménologique.

Il s'ensuit que le sens ne présente ici que le premier niveau de la vérité, il dépend aussi des espèces de vécus intentionnels :

> dans le souvenir nous trouvons après la réduction le souvenu comme tel, dans l'attente l'attendu comme tel, dans l'imagination créatrice l'imaginé comme tel[2].

Alors que la fonction de la perception noétique, le processus de la création du sens peut être semblable, le résultat – « le sens en tout cas est d'une espèce différente lorsque le vécu appartient à des espèces différentes »[3]. On voit bien que, phénoménologiquement parlant, le

---

[1] Hua III/1, p. 206.

[2] Hua III/1, p. 210.

[3] *Ibid*.

sens *en soi* n'existe pas, il ne vient que de certaines actions mentales puis disparaît dès que la conscience change sa configuration noématique. C'est pourquoi l'expression « il y a un sens », par exemple, « il y a un sens à notre vie », renvoie non pas à un vrai sens que l'on s'imagine souvent, mais justement au sens d'une imagination, d'un imaginé. Au-delà de ce dernier nul sens n'existe vraiment, rien dans ce cas ne se donne comme une réalité ultime où toutes les questions sémantiques, existentielles peuvent être résolues. Le sens apparaît dans le temps noétique, là où les flux intentionnels créent quelque chose *ex nihilo*, dépourvu de toutes les données hylétiques et donc de toutes les caractéristiques d'objet. En termes plus techniques encore, le sens est un paramètre du temps noétique où il réside dans l'intervalle entre un moment *x* et un moment *y* sans aucun lien à la réalité autre que celle du moi pur. Rien ne se passe hors de ce temps. Divisé en différents vécus, il donne accès au travail intérieur du phénoménologue : « *la conscience originelle du temps fonctionne elle-même comme une conscience perceptive* (*Wahrnehmungsbewußtsein*) »[1].

Quant au noème, il reste à sa place, constant et même immobile du point de vue du moi pur qui se dirige vers lui intentionnellement ; « il faut respecter comme une constante le contenu noématique pris dans son ensemble »[2]. Cette constante crée ce que Husserl appelle « une objectivité d'un type nouveau », où il n'existe aucun objet sauf celui qui résulte de la réduction transcendantale – l'objet vers lequel convergent les flux intentionnels. Aucun regard extérieur ne peut saisir cette objectivité de même qu'aucun jugement psychologique ne peut être fait à son propos, c'est *une objectivité qui correspond à la conscience du sujet créant son propre temps*.

Ainsi apparaît la liberté subjective inconnue à l'*ego* empirique, perdu dans la végétation des choses mondaines qui constituent sa conscience de soi. Vivant dans le monde extérieur, le sujet devient extérieur par rapport à lui même, incapable de percevoir son propre temps ni son propre Je réduit à une hiérarchie de perceptions venant du monde externe. On peut aller jusqu'à dire qu'en fait le moi pur, retrouvé par un phénoménologue après avoir mis hors circuit tout ce qui se passe en dehors de *sa* conscience originaire, est un moi qu'il *peut être* mais *n'est pas*, le moi qui rencontre pour la première fois son essence égoïque. Il n'appartient plus ni au monde ni aux autres, mais exclusivement à lui-même sous la forme de la prise de conscience de soi. Il ne s'agit pas ici d'ignorance ni d'indifférence envers les autres Je, d'autant moins de mésestime ; quand le moi pur se trouve lui-même, devient libre dans

[1] Hua III/1, p. 255. (En italique dans l'original)

[2] Hua III/1, p. 213.

l'univers de la conscience transcendantale. Sa liberté « ne signifie rien d'autre que des modes de vivre tels que : sortir-de-soi-librement ou revenir-en-soi librement, agir de façon spontanée, éprouver quelque chose de la part des objets, souffrir, etc. »[1] Quoi qu'il en soit, tous ces processus se déroulent dans l'espace eidétique individuel où se manifestent le libre choix d'un Je concret. Et cet espace est pour lui aussi objectif que l'espace physique pour l'observateur qui y réside.

IX.6. LE TEMPS ET LE NOEME

Le Je transcendantal n'obéit pas aux règles qui dominent le monde, il construit sa vie sans aucun rapport avec l'extériorité du réel à laquelle sont attachés les esprits quotidiens. Mais cette liberté qu'il atteint ainsi ne signifie pas la résolution totale de toutes les questions du sens et de la connaissance. Husserl continue de s'interroger sur le problème du noème : « dans quel sens vit-il dans le vécu ? Comment doit-il être « atteint » par la conscience dans le vécu ? »[2]

On résumera ces questions de la manière suivante : si le noème n'est pas identique au sens, s'il ne s'ouvre qu'au regard du moi pur et n'existe donc pas avant que ce regard ne soit jeté sur lui, le noème n'est-il pas tout simplement un *épiphénomène* des flux intentionnels ?

Aucun doute, la résolution de ce problème est importante pour la phénoménologie dans son ensemble, car si le noème, le contenu noématique s'avérait n'être qu'une illusion, un reflet du Je tourné vers lui-même, alors la conscience pure immanente serait vide, comme ensemble avec un nombre d'éléments nul. Etant honnête avec son lecteur, Husserl ne cache pas la complexité du problème :

> tout est difficile et exige un effort pénible de concentration sur les données de l'intuition eidétique spécialement appliquée à la phénoménologie. Il n'y a pas de « voie royale » en phénoménologie, ni d'ailleurs en philosophie. Il n'y a qu'une seule voie, celle que prescrit sa propre essence[3].

Reprenons l'exemple magistral des *Ideen I* : nous regardons le jardin et nous voyons un arbre devant nos yeux, grand et immobile. Sa place est fixe par rapport à notre regard. Si

[1] Hua III/1, p. 214.
[2] Hua III/1, p. 222.
[3] Hua III/1, p. 223.

nous changeons de place et observons cet arbre depuis une autre fenêtre, nous verrons quelque chose qui nous a échappé auparavant, un autre coté du même arbre. Si, suite à un violent coup de vent, cet arbre s'incline ou même se casse, nous le verrons dans un état fort différent mais malgré tout, sur le plan de la perception sensible, cela restera le même objet. D'après l'explication husserlienne nous retenons eidétiquement, dans une pure immanence, une seule et même chose avec toutes ses modifications. Ce retenu, à première vue, est un noème complet qui demeure intact. Cependant ce premier regard, où la conception du noème pourrait s'arrêter s'il s'agissait d'une attitude psychologique, ne clarifie guère la situation. Si Husserl s'arrêtait là, il aurait fait une contribution parmi tant d'autres à une théorie de la perception telle que l'introspection d'Oswald Külpe ou le gestaltisme de Kurt Koffka. Mais, pour le phénoménologue, il ne suffit pas d'avancer une nouvelle théorie de la perception. Il faut décrire soigneusement, en détail, la position de la conscience par rapport à cette perception et voir par la description ses métamorphoses noétiques.

Le but n'est donc pas de dessiner mentalement et scientifiquement la forme du percevoir, comme le font les écoles gestaltistes, et qui, parce qu'elles sont psychologues, « suppriment toute différence entre la pensée vraie et la pensée erronée »[1] ; mais il s'agit d'*entrer* dans le mouvement conscient et d'y rester jusqu'au moment où l'*ego* voit sa propre conscience dans son ensemble. Le Je transcendantal des *Ideen I* est le seul à pouvoir remplir cette fonction. Il est avantagé vis-à-vis de son ancêtre, le sujet cantorien, car ce dernier, bien qu'il dépasse la limite de l'intuition standard capable de percevoir l'infini comme objet, reste néanmoins aveugle au processus eidétique même de cette vision. En d'autres termes, le sujet cantorien se borne au sens – considérant l'infinité *en tant que* sens – ou, si l'on veut, à une Gestalt sans aller jusqu'au noème où l'ensemble infini serait non seulement un objet idéal mathématique mais aussi un vécu, un événement de la conscience.

De la vision mathématique au noème, il y a par conséquent un pas important à faire, celui de décrire les vecteurs eidétiques qui y affluent. Husserl approuve cette démarche : dans la sphère de l'intuition pure, où nous sommes dirigés vers quelque chose, nous décrivons fidèlement le vécu et le perçu noématique (*noematisch Bewußtes*).

> Cet élément constitué transcendentalement sur « le fondement » des vécus matériels « à travers » des fonctions noétiques est certes un « donné » <...> mais ce donné appartient au vécu dans un sens complètement différent de celui où lui appartiennent ses propres constituants réels[2].

[1] Hua XVIII, p. 104.

[2] Hua III/1, p. 228.

La réduction transcendantale, nous l'avons vu, permet de concentrer toute notre attention sur les relations entre la noèse et le noème, entre le vécu de conscience et son corrélat. L'aspect le plus important de cette tournure consiste en ce qu'elle permet la vision non seulement d'une objectivité ou d'une choséité de la pure perception mais également du mode du percevoir, du *comment* noématique (*noematischen Wie der Gemeintheit*)[1]. Ce *comment* modifie de façon radicale la nature même de la perception et de la conceptualisation : si le mathématicien, par exemple, le sujet cantorien, visualise un infini en le percevant malgré tout son caractère abstrait comme objet concret, pour ne pas dire fixe, le sujet transcendantal se dirige entièrement vers le mode d'une telle perception. Il perçoit non pas l'objet, mais le processus :

> chaque fois que l'on soumet un phénomène à la réflexion <...> on fait apparaître de nouveaux phénomènes ; et nous commettrions une erreur si nous confondions les nouveaux phénomènes, qui sont d'une certaine manière une métamorphose des anciens, avec ces derniers, et si nous attribuions aux premiers ce qui caractérise (*liegt*) ceux-ci[2].

Après avoir effectué l'ἐποχή, il n'y a pas pour le Je phénoménologique d'objets au sens qu'on leur attribue dans le monde empirique ou même en mathématiques ; étant toujours dans les flux intentionnels, ce Je ne perçoit tout « objet » que comme un instant pendant lequel cet objet apparaît à la conscience, reste noématiquement donné. Mais cette donation ne résulte pas de l'objet lui-même – *là* être donné *signifie une certaine durée noétique* pendant laquelle les différents vecteurs de la conscience se recueillent dans une unité d'essence. Voici quelques clarifications :

> on dispose d'un parallélisme entre noèse et noème, celui qui nous force à décrire les configurations (*Gestaltungen*) par leurs deux cotés et selon leur correspondance eidétique. Le noématique serait le champ des unités, et le noétique quant à lui le champ des variétés (*Mannigfaltigkeiten*) « constituantes »[3].

---

[1] *Ibid*.
[2] Hua III/1, p. 229.

[3] Il s'agit ici d'un développement de l'idée articulée dans les *Recherches logiques II* (§ 10). Il existe, dit Husserl, une variété de lois qui se rapportent aux différentes espèces de dépendance. Ces lois ont toujours un caractère *a priori* ; dénommées « lois d'essence » (*Wesensgesetze*), ce sont elles qui déterminent de façon générale ou parfois concrète des possibilités particulières : certaines qualités, comme par exemple la « couleur » et notre manière de percevoir. Dans le même paragraphe, nous rencontrons le concept d'« extension » (*Ausdehnung*) qui montre l'applicabilité de ces lois. L'*Ausdehnung*, venu comme nous l'avons vu de l'algèbre de Grassmann, n'est pas employé ici par hasard (dans le texte cette expression est d'ailleurs soulignée). Ici, les « lois d'essence » deviennent les « constituants noétiques ». Notons à ce propos que dans la première édition des *Recherches logiques* (Halle : Max Niemeyer, 1901), Husserl utilise *Gesetze* (p. 244) au lieu de *Wesensgesetze*.

La conscience, qui unit fonctionnellement le variable et qui en même temps constitue l'unité, ne présente en fait *jamais* d'identité là où, dans le corrélat noématique, est donnée l'identité de l'objet[1]. D'où vient la conclusion suivante : le noématique se différencie du noétique non seulement comme objet du processus mais avant tout comme unité de la variété. La conscience n'équivaut jamais à ce qu'elle trouve dans un objet même si cet objet est saisi intentionnellement par elle ; la conscience ne se dissout pas dans le noématique où convergent ses états intentionnels, le noématique résultant lui des actes mentaux toujours dirigés vers quelque chose.

Si le noétique est un champ des variétés, alors le *sujet transcendantal est constitué par le mouvement qui tend à recouvrir toutes les connexions mentales entre les moments noétiques* desquels apparaît le temps de la conscience pure. Husserl ne cesse de nous avertir :

> *le parallélisme* entre *l'unité de l'objet noématique « envisagé »*[2] *de telle ou telle façon, l'objet saisi dans son « sens », et les configurations constituantes de la conscience ne doit pas être mélangé avec le parallélisme entre noèse et noème*[3].

On plonge de plus en plus profond dans la différence aussi fondamentale qu'invisible au regard empirique entre le sens et ses manifestations et le mode de le percevoir ; autrement dit, entre le sens saisi dans un objet et sa modalité – son *comment faire*. Le premier, qui reste après toute perception de l'objet, crée une objectivité phénoménologique permettant de décrire un objet quelconque, et le second, qui n'apparaît qu'*à partir du* temps du premier, sert à l'appréhender.

Lisons maintenant un passage obscur de prime abord mais néanmoins nécessaire à comprendre :

> <...> le « sens choséique » (*gegenständlichen Sinn*) nous est apparu ci-dessus [cf. § 91] en comparant des noèmes de représentations de différents types, des

[1] Hua III/1, p. 231.

[2] Dans le texte : *vermeinten*. Certains traducteurs français, tels qu'Emmanuel Levinas, Paul Ricœur et Hubert Eli, rendent le verbe « vermeinen » par « viser », « Vermeinen » par « visée » (cf. *Recherches logiques*), ce qui correspond à sa sémantique de percevoir quelque chose de manière immédiate, non conceptuelle. Dans ce passage on préfèrera traduire *vermeinten* par *envisagé* car il s'agit ici non tant de l'objet de l'intuition que de l'objet constitué comme un sens, chargé du sens. Le verbe français « envisager » implique un processus de « prise en considération d'une chose, de pensée à une chose », donc le temps noétique qu'on donne à l'envisagé.

[3] Hua III/1, p. 232. (En italique dans l'original)

> perceptions, des souvenirs, des représentations d'images (*Bildvorstellungen*)[1], etc. Ce sens demandait donc à être décrit avec des expressions uniquement objectives et, dans le cas limite favorablement choisi, en des termes qui leur sont même tour à tour identiques, où l'objet est parfaitement semblable, pareillement orienté, appréhendé de façon semblable à tous points de vue, par exemple, un arbre qui est figuré (*darstellt*) à travers des perceptions, des souvenirs, des images, etc. Face à cette identité de « l'arbre apparaissant comme tel » avec le comment « objectif » de son apparaître, il reste quand on passe d'une espèce d'intuition à l'autre et d'une espèce de représentation à l'autre des différences fluctuantes qui portent sur *le mode de donnée*[2].

En mettant l'accent sur l'aspect noématique de la perception, Husserl décrit une fois de plus la différence entre la noèse et le noème sans laquelle toute l'entreprise phénoménologique serait demeurée incomplète. En bref, il suffit de percevoir le noématique justement en tant que *mode de donnée* où se manifeste l'idéalité de la chose perçue ; il ne s'agit pas d'une chose réelle ni d'un vécu réel. Il ne faut donc jamais confondre ce mode de donnée avec ceux *de la conscience* (*Weisen des Bewußtseins*) grâce auxquels apparaissent et disparaissent les moments noétiques. Les premiers sont « *des modes sous lesquels l'objet de conscience lui-même et comme tel se donne*. En tant qu'ils sont des caractères attachés à ce qu'on pourrait appeler l'élément « idéel », ils sont eux-mêmes « idéels » et non pas « réels »[3]. On voit bien que le noème est un état idéal de la chose qui ne correspond pas à sa donation physique mais qui laisse voir cette chose à la conscience percevante. A la différence de l'objet réel, le noème est dépourvu de son *propre* contenu ; du point de vue empirique il est vide, mais phénoménologiquement il contient l'acte mental, plus exactement – *le temps de l'acte mental*.

---

[1] Pour mieux comprendre ce concept des *Bildvorstellungen*, il faut revenir aux *Recherches logiques VI* (§ 16) où Husserl explique très clairement la fonction de ces dernières et leur différence par rapport aux représentations intuitives. « Lorsque nous saisissons des représentations d'images n'ayant pas tout à fait le même contenu intuitif, la nouvelle image nous donne une représentation claire des aspects de la chose, et éventuellement nous la met devant les yeux « tout comme elle est », alors que l'image précédente nous l'avait esquissée ou même faite symboliquement » ; Hua XIX/2, p. 598. Au § 40 des *Recherches logiques V*, nous trouvons un alinéa supprimé après la première édition (cf. supra, p. 456) : « Certes, il existe de nombreuses représentations d'images qui font apparaître le même objet avec les mêmes déterminations, conformément à la perception prédéterminée ; mais elles ne sont pas entre elles dans le même rapport que la perception relativement à chacune d'entre elles » ; cf. de même Hua XIX/2, p. 512. Husserl revient spécialement sur ce problème au § 99 des *Ideen I*.

Dans un autre endroit, *Text Nr. 4* appartenant au *Zur Phänomenologie des Ausdrucks und der Erkenntnis* (1893/94–1921), il y a une modification du concept de la *Bildvorstellung* : « Dans les représentations d'images, nous avons certes des intuitions (*Anschauungen*) mais elles sont impropres dans la mesure où le sujet lui-même ne s'est pas intuitionné, plutôt imaginé (*abgebildet*), présenté dans un 35ème sous-analogon par lequel néanmoins tout se passe » ; Hua XX/2, p. 127. Selon Melle, cette réflexion daterait d'après la publication des *Ideen I*, probablement du début de l'année 1914 (cf. Hua XX/2, p. XXXI). Hans Pieper a raison de noter que, pour Husserl, l'intuition n'est pas seulement l'intuition de sens ou la vison de sens mais une espèce de la conscience qui, à l'instar de l'intuition de sens dans laquelle se manifestent les choses perceptibles, conduit les choses en mode du « soi-même-là » (*Selbst-da*) à la donation ; Pieper, 1993, p. 221.

[2] Hua III/1, p. 233. (En italique dans l'original)
[3] Hua III/1, p. 233. (En italique dans l'original)

Les *Ideen I* offrent un exemple de la hiérarchie noématique qui se construit au cours de la perception de quelque chose de réel : une œuvre d'art, un portrait. Prenons le *Philosophe en méditation* (1632), attribué à Rembrandt. Ce tableau a des caractéristiques matérielles et formelles : peint à l'huile sur un panneau de chêne, il mesure 28 x 34 cm. ; les deux figures sont positionnées en perspective dans un intérieur voûté avec un escalier en colimaçon. On voit bien un dallage, des briques et les éléments en bois de l'intérieur composant des arches et des portes qui donnent à penser au spectateur que la scène se passe dans une veille maison ou un manoir. Dans le fond de cet espace, nous voyons un homme âgé avec une barbe assis à une table devant la fenêtre, la tête légèrement baissée, les mains jointes. Au premier plan, près de la cheminée, une jeune femme attise le feu. Dans l'obscurité de l'escalier, on peut discerner une autre figure féminine debout, mieux visible dans les gravures tardives reproduisant le tableau.

Sans plus aller dans les détails, restant fidèle à la technique husserlienne, on trouve dans ce tableau deux niveaux noématiques : le matériel et celui qui concerne son contenu même. La perception du tableau se déploie du premier au deuxième de telle façon que ces niveaux se trouvent noématiquement intégrés l'un dans l'autre. En voyant le tableau, nous percevons d'abord son aspect matériel, ses mesures, ses couleurs, l'huile, etc. puis son contenu. En outre, rien ne nous empêche de percevoir aussi bien les éléments concrets dessinés que le tableau dans son ensemble. Cela veut dire que le niveau du contenu lui-même peut être divisé en deux parties intégrées l'une dans l'autre. Ce processus d'intégration noématique ou de hiérarchisation est, du point de vue phénoménologique, potentiellement infini. En cela, chaque niveau de cette hiérarchie présente une série d'images, des instantanés qui ne cessent de durer en incluant le passé et en anticipant *en même temps* le futur noématiques. On peut en effet parler de noèmes à différentes échelles constituant, pour ainsi dire, l'espace de conscience. La différence entre ces échelles devient évidente lorsqu'on distingue l'œuvre de peinture (*Bild*) et l'objet dépeint (*Abgebildet*) :

> cette distinction concerne l'essence de la conscience sur le plan noématique. On remarque ici également que le noème compose une *paire* de caractères qui renvoient l'un à l'autre malgré leur appartenance à différents objets de représentation comme tels[1].

Ainsi se clarifie la nature hétérogène du noème dont le contenu, jamais fixe comme une dénotation dans le langage, est défini par une série d'instantanés qui ne cessent de

[1] Hua III/1, p. 234. (En italique dans l'original)

constituer et de modifier sa présence. C'est pourquoi tout noème contient des moments – et non pas *son* moment –, le temps qui lui est donné par la conscience. Le noème n'existe pas sans ces moments mais il ne leur équivaut pas, plus exactement : *chaque noème existe sous forme temporelle* alors que son contenu peut être infiniment variable.

IX.7. LA CONSCIENCE DES PHENOMENES PURS

Pour illustrer cette idée, revenons avec Husserl à la structure phénoménologique de la mémoire :

> « en vivant dans le souvenir, nous « remplissons » (*vollziehen*) un enchaînement de vécus (*Erlebniszusammenhang*) sur le mode de la présentification <...> l'enchaînement du vécu nous apparaît alors caractérisé comme « ayant été vécu » sous la forme d'un souvenir. Parmi les vécus ainsi caractérisés, auxquels nous pouvons ou non réfléchir, il peut ensuite apparaître des souvenirs caractérisés comme « souvenirs qui ont été vécus », à un second degré. Mais dans l'enchaînement du vécu modifié au second degré peuvent apparaître de nouveau des souvenirs et ainsi de suite *à l'infini*, du moins idéalement[1].

Cette édifice de souvenirs n'a pas de toiture ni de sous-sol qui limiteraient le processus du reculement noématique. Rien ne peut empêcher le sujet de se mouvoir « en haut » ou « en bas » de sa mémoire, tantôt en évoluant pas à pas selon une logique linéaire de mémoration, tantôt en sautant d'un souvenir à un autre de manière chaotique, dans un temps déchiré. Mais, quel que soit le mode de mouvement dans l'espace de la mémoire, le sujet s'y trouve placé face à l'infinité ou, si l'on préfère, à l'immortalité de la conscience.

Ce qui distingue le voyageur de la mémoire de tous les autres, c'est que chaque souvenir, chaque station noématique appartient au passé et au présent *en même temps*. Plus précisément encore : là passé et présent sont indiscernables. Il ne s'agit pas d'une réactualisation par la conscience d'un événement ou d'une chose du passé en la transformant en présent. En effet, la conscience elle-même se métamorphose en passé qui, à vrai dire, perd ses modalités temporelles et devient un phénomène pur, un noème. Ce passé, saisi phénoménologiquement, n'est plus le temps qui s'est écoulé mais un état de la conscience qui existe *sous la forme* du temps écoulé représenté par un souvenir, par une image, etc. Husserl en donne un exemple :

---

[1] Hua III/1, p. 235.

> dans la conscience d'image peinte au second degré, une « image » est caractérisée en elle-même comme une image de second degré, comme l'image d'une image peinte. Supposons même que nous nous souvenions de la façon dont nous évoquions hier un événement de notre jeunesse : le noème « vécu de jeunesse » est caractérisé en lui-même comme souvenu au second degré <...> *chaque degré implique qu'on puisse réfléchir sur lui*[1].

Ne laissons pas échapper cette affirmation. Si tout niveau noématique permet qu'on y réfléchisse, il ne devient vraiment *noématique* que dans une telle réflexion, voire en étant saisi par l'acte phénoménologique, où ce qui s'ouvre à ce niveau particulier appartient à l'espace de conscience dans l'ensemble. Répétons-le : tous ces niveaux dont le nombre est potentiellement infini ne constituent pas une structure linéaire comme les événements du monde physique habituel obéissant à la loi de la causalité ; ils existent dans le mouvement de la conscience qui ne contient aucun point de sa frontière. Elle reste ouverte et variable au sens que rien ne peut limiter ou déterminer de l'extérieur ses courants noétiques.

Lisons maintenant le passage illustrant ce raisonnement :

> « en souvenir » nous nous promenons dans la galerie de Dresde. Nous pouvons ensuite, encore dedans le souvenir, nous replonger dans la méditation sur les tableaux et nous retrouver ainsi dans les mondes dépeints. Puis, en nous plaçant dans la conscience d'image de second degré et en nous tournant vers la galerie de tableaux peints sur la toile, nous contemplons les tableaux peints de ce nouveau degré. Ou bien nous réfléchissons degré par degré sur les noèses et ainsi de suite. Cette variété de directions possibles du regard (*möglichen Blickrichtungen*) se relie de façon essentielle à la variété des intentionnalités rapportées l'une à l'autre et fondées l'une sur l'autre. Partout où nous rencontrons une manière analogue de se fonder <...> nous verrons s'ouvrir *des possibilités analogues de modifications dans la réflexion*[2].

Ce que Husserl décrit ici, c'est la vie de la subjectivité pure qui ne connaît rien d'autre qu'elle-même ; pour le dire simplement, sa structure noético-noématique est composée de moments de conscience non-linéaires. Sans les concepts ni les mots, dans un mode proto-doxique (*doxischen Urmodus*), le moi pur se dirige vers les phénomènes qui lui sont propres : non seulement ces phénomènes composent le *contenu* des actes mentaux, avec toutes les précautions qui s'imposent pour ce terme, mais eux seuls constituent la conscience *en tant que telle*, voire sa variété phénoménologique. Cette dernière, alors qu'elle pourrait ressembler à la pensée du sujet empirique où tout acte mental est intentionnel, s'en distingue radicalement. Si l'acte mental chez le sujet empirique se déroule *dans* le temps – *je pense donc je dépense du temps* –, celui du moi pur constitue lui-même le temps par le mouvement infini des courants

[1] Hua III/1, 236.
[2] Hua III/1, p. 237. (En italique dans l'original)

noétiques : la subjectivité transcendantale n'a pas de temps donné. A la différence du sujet kantien, elle ne possède comme instruments de perception ni espace ni temps, elle n'existe pas de la même manière que nous dans ce monde. Alors que nous n'existons que dans quelque chose de donné (le monde sensible, notre chair, nos capacités cognitives, etc.), le moi pur existe hors de toute donation, il échappe à toute donation de même qu'à tout statu quo.

On a vu *in concreto* que la conscience transcendantale se caractérise par l'ouverture sur l'infini. A la différence de l'infini mathématique, figuré par les nombres ou par les points, qui reste un produit de l'esprit du mathématicien, *cet infini est une essence donnée à voir par la conscience même*, dans sa hiérarchie noématique, dans son mouvement dirigé toujours vers les niveaux plus élevés : dans sa variété. L'ouverture sur l'infini signifie encore que cette conscience n'a pas d'*alter ego*, elle n'est jamais dans le cas du Docteur Henry Jekyll et de Mister Edward Hyde, une double personnalité décrite dans le roman de Robert Louis Stevenson. Bien au contraire, il s'agit de la même conscience – si tant est que l'on comprenne le « même » comme déploiement vers son point supérieur idéal, donc inexistant en réalité, par les vécus intentionnels où la variété une fois constituée fait apparaître l'essentialité gnoséologique.

C'est pourquoi nous ne pouvons parler des consciences que du point de vue de l'observateur extérieur qui raisonne parfois dans le cadre des *Ideen I* pour tenter de faciliter la compréhension du texte. Mais, selon la méthode, au niveau de la conscience d'essence, il est incorrect de parler *des* consciences ou *des* sujets phénoménologiquement discernables. En voici la preuve :

> une conscience ne se lie pas seulement de façon générale à une conscience, elles s'unifient en *une seule* conscience <...> elle est en effet l'unité qui englobe tous les vécus d'un flux de vécu et qui relie une conscience à une autre[1].

Nous sommes ici au cœur de la théorie husserlienne : il n'y a qu'une seule conscience dans laquelle s'incorporent toutes les autres, individuelles ; il y a donc qu'un seul flux intentionnel dont tous les autres ne font que partie.

Ne nous y trompons pas, la seule conscience n'est guère une conscience constituée, encore moins « faite à partir de consciences particulières », d'individus à la manière, disons, de l'équipe de France de football constituée d'un certain nombre de joueurs. La situation est plutôt inverse. Il s'agit ici de la conscience ou, plus précisément, de l'état de la conscience, qui préexiste à toutes les individuations, à toutes les particularités par lesquelles nous

[1] Hua III/1, p. 273. (En italique dans l'original)

commençons le travail phénoménologique mais qui laissent le terrain libre après avoir atteint une vision noématique des choses. Il va sans dire que cette *préexistence* n'a rien à voir avec l'ontologie et ne saurait être décrite dans les mêmes termes, comme quelque chose de donné de manière empirique ou d'*a priori*. La conscience d'essence – la seule et l'unique – préexistant à la conscience individuelle signifie non pas une donation quelconque – un « étant donné » –, mais une *pure possibilité* à réaliser par le sujet qui prend la route de la phénoménologie.

Dans le passage suivant, on croirait que Husserl décrit la relation ou plutôt la hiérarchie des nombres dans un ensemble où les ordinaux constituent un nombre cardinal et où l'infinité d'ordre supérieure est construite d'infinités moins puissantes. Pour s'en convaincre, il suffit de lire plus loin :

> si l'on prend un vécu isolé, il se constitue comme une unité déployée dans le temps phénoménologique au sein de la conscience « originelle » continue du temps. Cependant, nous pouvons, par une attitude réflexive adaptée, observer les modes sous lesquels les étendues de vécus (*Erlebnisstrecken*), qui appartiennent aux différents segments de la durée vécue, sont données à la conscience, et voir ainsi que la conscience totale, constituant cette unité de durée (*Dauereinheit*), se compose continuellement de segments dans lesquels les segments vécus de la durée se constituent[1].

L'infini mathématique devient dans la phénoménologie l'infini noétique offrant à la conscience des possibilités de se voir elle-même dans son mouvement qui la mène, contre tout temps linéaire, au stade où les soucis de l'*ego* empirique s'évanouissent comme des mauvais rêves après le réveil. La vie phénoménologique est immortelle, non pas parce que le phénoménologue ne meurt jamais mais parce qu'il sait tout percevoir, y compris sa mort, comme un phénomène[2]. Ainsi perçue, la mort n'existe plus au sens empirique, ontologique du terme, elle s'avère soumise à la conscience qui lui survit et où elle n'apparaît que comme noème, parmi une infinité d'autres. Pour le dire autrement, la conscience phénoménologique

---

[1] *Ibid*.

[2] Plus tard, vers les années 1930, ce temps occupera une place significative dans la pensée husserlienne. Dans un texte de cette époque intitulé *Monadologie*, Husserl comparera la conscience individuelle avec une monade qui devient immortelle justement au niveau transcendantal : « Et la mort ? Les monades ne peuvent ni commencer ni cesser. Le tout transcendantal des monades est identique à lui-même. Le processus mondain-temporel est d'un point de vue transcendantal un processus vivant de monades en communication, au sein duquel les mêmes monades fonctionnent en communiquant de diverses manières <...> l'homme est immortel comme l'est chaque monade, c'est sa participation au progrès d'autoréalisation de la divinité, c'est son agir continuel dans le vrai et le bien qui est immortel » ; Husserl, 1991 ; cf. l'édition allemande, Hua XV, appendice XLVI. Pour une analyse détaillée de ce thème, voir Keilbach, 1932 ; Strasser, 1958/59 ; Meist, 1980 ; Kaehler, 1995.

expense la mort en la transformant d'événement physique en événement noématique : hors du temps du monde.

Ce temps nouveau, qui occupe une place centrale dans la théorie de la conscience, est en effet une réévaluation de la conception kantienne exposée dans l'*Esthétique transcendantale*. Si, chez Kant, le sujet possède toujours le temps comme instrument épistémologique, forme apriorique de la connaissance tout en restant un sujet en chair et en os, alors le sujet transcendantal chez Husserl crée lui-même sa propre dimension temporelle où le temps devient phénoménologique, c'est-à-dire une fonction de sa conscience.

> Nous voulons maintenant parler de la synthèse qui a lieu non dans le cadre de la *conscience du temps* mais dans le cadre du temps lui-même <...> nous cherchons donc de quelle manière originale des actes discrets, discontinus se combinent en une unité articulée, celle d'un *acte synthétique de niveau supérieur*[1].

On voit clairement le dépassement de l'anthropologisme kantien où la synthèse reste chaque fois individuelle, trop humaine ; néanmoins, il n'y faut pas voir une défaillance du système critique mais un parti pris. Kant ne s'est jamais donné pour tâche d'élever sa synthèse à un niveau total ni de créer aucun sujet, sorte de παντοκράτωρ gnoséologique capable d'englober tous les objets d'un certain ordre en un seul objet. Fidèle à l'esprit newtonien, le philosophe de Königsberg introduit le sujet pour, si l'on peut dire, contrebalancer le Dieu de Newton et donner à l'homme un espace et une liberté de savoir.

Aux yeux de Husserl ce projet est incomplet. L'*ego* pur, qui perçoit la transcendance comme immanence, va plus loin : vers une « conscience formant une unité synthétique, celle qui possède un objet total et forme une unité synthétique en lui appartenant en tant que conscience »[2]. Il s'gît d'un objet noématiquement accompli, d'une abstraction phénoménologique ; il s'appelle « total par opposition aux objets qui appartiennent intentionnellement aux membres de degré inférieur ou supérieur de la synthèse »[3]. Bien qu'ils soient la direction des courants noétiques, ils se synthétisent dans cet objet de caractère objectif (*gegenständlich*)[4] dont l'objectivité n'a rien à voir avec celle d'une thèse simple. Ce

---

[1] Hua III/1, p. 273-274. (En italique dans l'original)
[2] Hua III/1, p. 275.

[3] *Ibid*.

[4] L'auteur est conscient de la tautologie contenue dans cette expression et place donc le mot « objectif » entre guillemets. Dans le texte : « Im synthetischen Bewußtsein, sagten wir, konstituiert sich ein synthetischer Gesamtgegenstand. Er ist aber darin in ganz anderem Sinne „gegenständlich" als das Konstituierte einer schlichten These ». (*Ibid*.)

qui se passe c'est que le moi pur dans sa conscience reconstitue l'objet total, le *Gesamtgegenstand*, d'une manière multi-radiale, à travers plusieurs rayons ou, comme on préfère rendre le terme *vielstrahlig* (employé en particulier dans les *Ideen I*) [1], par une *bifurcation noétique*.

La conscience ordinaire thétique, non rompue aux affaires phénoménologiques, se dirige vers son objet par « un seul rayon », de manière *einstrahlig* ; en revanche, quand le Je transcendantal se dirige sur un objet, il se passe en lui une bifurcation noétique par laquelle l'objectité visée (originaire) [2] apparaît comme polythétique. Cette bifurcation correspond d'ailleurs à la conscience comme variété. A ce premier niveau synthétique, le premier au royaume du transcendantal, l'objectité ne se donne pas par son essence ; elle reste dédoublée dans la conscience du moi pur. Et pour parachever une synthèse plus haute, une vision eidétique plus élevée qu'un simple assemblage d'actes fondateurs, le sujet doit fusionner les éléments dissipés, ses actes mentaux, dans une singularité d'un type nouveau. Le texte pose que c'est grâce à

> une loi eidétique [qu'existe] la possibilité *de transformer cet objet de conscience obtenu par une pluralité de rayons en un objet de conscience atteint par un unique rayon et « d'objectiser »* (*gegenständlich zu machen*) l'objet constitué synthétiquement dans un acte *« monothétique » au sens spécifique du terme*[3].

Ainsi la direction noétique est-elle bien définie : de la pluralité thétique vers la singularité où la conscience atteint son état le plus authentique en reconstituant l'objectité originaire en tant que telle, dans son essence au niveau de la synthèse idéale. On ne s'étonne plus, en lisant le passage suivant, que cette transformation noétique du pluriel en singulier nous renvoie une fois de plus au modèle des ensembles cantoriens qui montrent comment une pluralité, une série de nombres (en principe de n'importe quels objets) peut être singularisée par l'acte de pensée :

---

[1] L'opposition entre *vielstrahlig* et *einstrahlig* est articulée par Husserl bien avant 1913 ; cf. les *Recherches logiques* (chapitres sur la théorie du jugement, en particulier la *II*^{ème} *Recherche*, §1, § 22 ; la *VI*^{ème} *Recherche*). La genèse de *vielstrahlig* remonte à la critique de Husserl de la version brentanienne de l'acte intentionnel, fondée sur la distinction non justifiée entre la représentation et le jugement. Il suffit, énonce le disciple rebelle, que la représentation qui précède un jugement (ou des jugements) résulte uniquement de la matière intentionnelle. Ensuite, la distinction doit être faite entre les actes fondateurs (*einstrahlig*) ne dépassant qu'un seul degré d'acte, basés sur une visée unique, bref les actes monothétiques, et les actes complexes (*vielstrahlig*) composés de plusieurs degrés d'acte dont la matière intentionnelle est plurale. Cf. à ce sujet, Melle, 2002, pp. 708-709. Frank Peters traite de ces actes fondateurs, « einfache Akte » comme fondant le sens (*Grunddeutungen*) ; cf. Peters, 1993, p. 66. De même Margolin, 1929.

[2] Cf. Sowa, 2007.

[3] Hua III/1, pp. 275-276. (En italique dans l'original)

> *la conscience « plurale » peut par essence se transformer en une conscience « singulière »* qui fait dériver la pluralité comme un objet *unique*, comme quelque chose de simple ; la pluralité peut à son tour être liée à d'autres pluralités et à d'autres objets mis en relation avec elles, etc.[1]

De même que dans la théorie de Cantor les nombres ordinaux peuvent être saisis, singularisés par un nombre cardinal ou les ensembles infinis par un autre ensemble plus puissant, de même la pluralité noétique peut être saisie par une singularité idéale convertissant une noèse plurale en noèse unie, plus abstraite. Par là sont mis en jeu le simple et le complexe ; il ne s'agit pas de remplacer l'un par l'autre ni d'ajuster une expression inhabile à une autre plus fine, lapidaire, mais de se situer à un niveau de la conscience – de la vision noétique – où, dans l'acte d'abstraction, disparaît la limite entre la pluralité et l'unique, entre donc le particulier et l'universel.

IX.8. KANT REVU ET CORRIGE

Inutile de dire que cette abstraction est loin d'être juste une figure phénoménologique qui « répète » l'opération mathématique ; nous assistons ici à la genèse du sens inconnu aux sciences exactes, du sens qui se situe au sein du noème et qui, étant produit par la conscience de l'*ego* pur, ne se différencie pas du *cogito*. La preuve :

> <...> il faut mettre en parfaite évidence que l'objectisé simple (*das schlicht Vergegenständlichte*) et l'uni synthétique (*das synthetisch Einheitliche*) sont en réalité une seule et même chose, et que la thèse qui succède ou la démarche qui l'extrait n'ajoutent rien d'arbitraire à la conscience synthétique mais saisissent ce qu'elle donne[2].

Certes, la tâche consiste à ne pas construire, à partir du modèle de Cantor, une hiérarchie noématique qui permette de visualiser les degrés ou les puissances de la conscience, mais à atteindre un stade de la généralisation où l'intuition d'essence se transforme en sens ultime. L'intuition *devient* la gnoséologie. Husserl explique :

---

[1] Hua III/1, p. 276. (En italique dans l'original)
[2] *Ibid*.

> le champ de la phénoménologie est l'analyse de ce qui se met à nu (*aufweisbaren*) *a priori* dans une *intuition immédiate*, la fixation des essences vues immédiatement et leurs relations de même que leur appréhension descriptive dans tout le système des couches de la pure conscience transcendantale. Le logicien théorique prend isolément sous la forme d'une doctrine formelle des significations qu'il traite – à cause d'une attitude axée uniquement sur ses intérêts – comme si cette doctrine existait pour elle-même, il ne comprend pas ni ne tient compte des relations noématiques et noétiques ; le phénoménologue quant à lui embrasse tout cela dans son unicité totale. Sa tâche est de poursuivre *dans toutes les directions* les entrelacs d'essences (*Wesensverflechtungen*) phénoménologiques[1].

Si le sens existe comme appartenant à la chose, alors la chose appartient à son tour au sens qui lui est attribué. Mais le plus important tient à ce que la chose peut exister dans n'importe quelle forme ou bien, si elle n'existe pas du tout, son sens ne change guère. Une fois constitué dans la sphère noématique, il ne disparaît pas même si la chose cesse d'exister ou n'avait d'ailleurs jamais existé en réalité. C'est le moment d'invoquer la *mise hors circuit* dont nous avons auparavant étudié le rôle capital Répétons-le, la nécessité de cette opération mettant en branle la conscience du phénoménologue consiste à couper toutes les connexions avec le monde réel pour permettre à l'*ego* de se tourner vers lui-même, de se trouver dans son univers propre où ne domine rien sauf sa conscience. Le sens noématique sauvegarde ou sauve la chose dans son essence, dans son universalité où elle apparaît chaque fois que l'*ego* y pense.

Il nous reste à découvrir un autre aspect de la mise hors circuit qui préserve le monde de la destruction dont Husserl a, du reste, averti son lecteur en début d'ouvrage. Cet avertissement n'était en rien logomachique :

> si elle met entre parenthèses, en tant que phénoménologie transcendantale, toute position actuelle de la réalité et pratique toutes les autres mises entre parenthèses décrites plus haut, une raison plus profonde permet désormais de comprendre le sens et la légitimité de la thèse précédente : tout ce qui est mis hors circuit au sens phénoménologique demeure néanmoins, avec un certain changement d'indice (*Vorzeichenänderung*), dans le cadre de la phénoménologie[2].

La perte de la réalité naturelle, malgré toute la peur qu'elle peut susciter, s'avère infondée. La science eidétique ne sacrifie rien au nom de la vérité qu'elle cherche, elle modifie de manière radicale le mode de voir ce que nous possédons comme notre réalité, y compris le concept même de possession. Il n'est pas nécessaire d'avoir quelque chose – avoir sous les yeux, tenir dans les mains – pour percevoir sa nature, son essentialité toujours située

[1] Hua III/1, p. 309.
[2] Hua III/1, p. 310.

derrière la donation quotidienne. On se souvient que depuis le début de son voyage phénoménologique, Husserl, à l'opposé des psychologues et des chercheurs en sciences dures, ne s'intéresse pas à ce que le monde donne, mais seulement à ce que lui donne son intuition, à ce que le Je peut se donner à lui-même à partir de sa vision originaire – d'essence. Ce thème apparaissait à maintes reprises dans les *Recherches logiques* :

> « je survois *(sehe ein)*[1] que, dans des actes réitérés de représentation et de jugement, je vise ou je puis viser de façon identique le même, le même concept ou la même proposition ; je survois que, par exemple, là où il s'agit de la proposition ou de la *vérité « π est un nombre transcendant », je n'ai devant les yeux rien moins que le vécu individuel ou le moment du vécu d'une personne quelconque*[2] ;

et ainsi de suite[3]. L'objet à la fois visé et donné, reconstitué dans une objectité signifiée reste toujours donné dans l'intuition de remplissement[4].

Dans les *Ideen I*, où Husserl revient à ce sujet magistral, à la mise hors circuit, il n'est surtout pas question d'ôter les parenthèses mises précédemment ; il s'agit, comme nous l'avons vu, de la pluralité noématique par laquelle le monde entre dans la conscience du moi pur, du mode par lequel ce dernier *survoit* ce monde.

Cette survision, si nous osons employer le terme, réunit ce qui appartient aux « modes subjectifs d'appariation » possibles et leur permet de se constituer noématiquement. L'essentiel est qu'une telle constitution vient d'abord à

---

[1] Dans le texte Husserl utilise le verbe *einsehen* dont la traduction standard par « comprendre, appréhender, réaliser » perd sa sémantique visuelle. Pour la conserver, nous traduisons *einsehen* par *survoir*, verbe du Moyen Français qui signifie « voir, apercevoir d'en haut ».

[2] Hua XIX/1, p. 105. (Nous soulignons)

[3] Hua XIX/1, p. 105 et passim.

[4] Au § 24 de la *VIème Recherche*, on trouve un exposé détaillé de ce sujet qui porte la marque d'un esprit mathématique : « le remplissement advient (*stellt sich*) sur la base d'un premier apport (*Zuwendung*) de plénitude en général dans l'adéquation identifiante de l'intuition correspondante à une intention signitive. L'acte intuitif « donne » à l'acte signitif sa plénitude dans la relation de coïncidence. La conscience de progression (*Steigerungsbuwußtsein*) se fonde ici sur la coïncidence partielle de la plénitude avec la partie corrélative de l'intention signitive <...> La progression continue du remplissement se poursuit alors dans la continuité d'actes intuitifs ou de séries de remplissements qui représentent l'objet en lui donnant le caractère d'une image (*Bildlichkeit*) toujours plus renforcée et plus accomplie » ; Hua XIX/2, p. 615. Bernet note à ce propos : « despite all appearances, it is not a question of a simple system of communicating vessels, because the act poor in intuition receives its richness at the hands of the synthetic act, and not directly from the act better provided with intuition » ; Bernet, 2007, p. 107.

Et plus loin : « Le fait que B_2 est une image « plus complète » (*vollkommeneres*) que B_1 signifie que, dans l'ensemble *synthétique* des représentations d'image qui s'y rapportent, il y a remplissement et progression dans le sens B_2. Aux progressions appartiennent, ici comme partout en général, des intervalles et, dans la cohésion des relations (*Verkettung der Verhältnisse*), « transitivité ». Si donc B_2 est > B_1 et, en même temps, B_3 >B_2, B_3 >B_1, et ce dernier intervalle est plus grand que les intervalles intermédiaires » ; *Ibid*. Pour une analyse du contexte mathématique de ce paragraphe, cf. Lohmar, 1989, pp. 113-119.

> une conscience individuelle <...> puis également à une conscience communautaire possible, c'est-à-dire à une pluralité essentiellement possible des « moi-consciences » (*Bewußtseins-Ichen*) et des courants de conscience qui se maintiennent dans les « échanges », et c'est grâce à cette pluralité qu'*une chose* peut être donnée et identifiée comme la même, réelle, de façon objective et intersubjective[1].

Peu de doute que ces *moi-consciences*, dont le caractère plural n'est en effet qu'apparence, renvoient à l'un des thèmes principaux annoncé toujours dans la *VI*^{ème} *Recherche* : l'intuition universelle.

Peut-on parler ici de retour du monde ? Oui, dans la mesure où l'on considère ce monde refondu noétiquement. Son côté littéral, ses influence physique et psychologique ne nous intéressent pas ; ce sont toujours les manifestations de la conscience qui sont mises en jeu afin d'accéder, à travers la réduction phénoménologique, à l'universalité eidétique (*eidetischer Allgemeinheit*). Le phénoménologue voit d'emblée chaque chose particulière et le monde entier non pas comme donnée sous sa forme habituelle mais comme une variété noétique où s'origine le sens. Il serait plus précis de dire que ce n'est pas le monde qui revient vers nous, c'est nous qui le restituons dans son sens essentiel, car

> à chaque chose <...> correspond la variété des incidents (*Vorkommnisse*) noétiques possibles, des vécus possibles qui concernent aussi bien les individus séparés qu'une communauté d'individus ; ces vécus, parallèles aux vécus noématiques analysés ci-dessus, véhiculent dans leur sens la propriété remarquable de se rapporter par leur sens et leur principe (*Satz*) à ce monde des choses[2].

Dire donc que « le monde existe » est phénoménologiquement incorrect ; il commence à exister en tant que résultat de la coalition de ces deux variétés, noétique et noématique, où la première offre la possibilité d'idéalisations infinies, des itinéraires de l'*ego* pur vers les *Sachen selbst*, et la seconde le champ infini des particularités. Lisons l'explication husserlienne :

> l'unité de la chose s'oppose à la variété idéale infinie de vécus noétiques bien définis et – malgré l'infinité – dotés d'un contenu d'essences visibles (*übersehbaren Wesensgehaltes*) ; tous ces vécus s'accordent en ce qu'ils sont la conscience de « la même » chose[3].

---

[1] Hua III/1, pp. 310-311. (En italique dans l'original)

[2] Hua III/1, p. 311.

[3] *Ibid*.

Par conséquent, si le monde commence à exister quand nous le voyons apparaître à partir de la corrélation noético-noématique, l'essence en revanche est toujours là, c'est elle qui nous donne à voir l'apparition du monde et des choses. De plus, elle est visible (*übersehbar*), dit Husserl, donc nous la voyons aussi dans une clarté phénoménologique permettant à tout objet – à tout objet de la conscience – d'être lui-même.

Plus exactement encore, il s'agit non tant de l'objet *de* la conscience que de l'objet *dedans* la conscience. En voici la preuve :

> La sphère du vécu est rigoureusement soumise aux lois de sa structure d'essence (*Wesensbau*) transcendantale, toute configuration d'essence (*Wesensgestaltung*) possible selon la noèse et le noème est autant fermement définie que toute figure possible inscrite dans l'espace est définie par l'essence de celui-ci – selon les lois ayant une validité absolue[1].

Le programme de Husserl, dès son stade primaire orienté sur la rigueur scientifique, impliquait d'inclure le sujet et donc de répondre à la *critique* de Kant en reconsidérant ses fondements. Les *Ideen I* couronnent le genre du raisonnement classique, philosophie où le sujet, vivant et actif, prend connaissance de soi d'abord comme source initiale puis comme but ultime.

Il n'est pas étonnant qu'après avoir avancé une nouvelle théorie épistémologique, Husserl revienne vers la fin de son ouvrage au concept de base kantien : l'intuition.

> La chose se donne en son essence idéale en tant que *res temporalis*, sous la « forme » nécessaire du temps. L'« idéation » intuitive <...> nous révèle la chose comme durant nécessairement, comme s'étendant principalement sur sa durée illimitée. Nous saisissons par « intuition pure » (cette idéation est en effet le concept de l'intuition pure de Kant, *mais clarifié par la phénoménologie*) « l'idée » de la temporalité et celle de tous les moments essentiels inclus en elle[2].

Cette clarification, que signifie-t-elle au juste ? Permettons-nous un petit retour en arrière sur le problème du savoir *a priori*. Au § 16 Husserl développe sa conception des catégories régionales qui, selon ses corrections de l'*Esthétique transcendantale*, servent à fixer des essences qui leur appartiennent par définition, et qui ne peuvent jamais être modifiées par un libre choix. Les vérités synthétiques se reposent sans réserve sur ces catégories, sur ces axiomes composant à leur tour une ontologie régionale. Husserl écrit :

---

[1] *Ibid*.

[2] Hua III/1, pp. 347-348. (Nous soulignons)

> si l'on veut y entendre un écho de la critique kantienne de la raison (malgré des différences significatives qui concernent les conceptions du fondement, sans exclure tout à fait une parenté interne), il faudrait voir dans les *connaissances synthétiques a priori les axiomes régionaux*, et dans ce cas nous aurions autant de classes irréductibles de ces connaissances que de régions[1].

Il faut ainsi systématiser, pour ne pas dire mathématiser les concepts kantiens en leur donnant une rigueur axiomatique qui leur manque et qui ordonnerait ces intuitions de Kant de manière indubitablement basique ou plutôt finitiste, bref hilbertienne. Mais pas seulement ; au § 62 l'on peut lire que ces belles intuitions ne livrent en effet leur véritable sens qu'à « nous » (*wir*), à l'auteur des *Ideen I* et à ceux qui, en le suivant, « ont réalisé avec une conscience pleinement claire *la spécificité du domaine phénoménologique* »[2]. De plus, il se trouve que Kant était un phénoménologue boiteux[3] dont

> la *Déduction transcendantale* de la première édition de la *Critique de la raison pure* se développe déjà nettement sur le plan phénoménologique ; pourtant, Kant *l'interprète erronément comme psychologique* et, pour cette raison, l'abandonne lui-même[4].

Voilà donc la correction capitale – la survision phénoménologique – apportée à Kant : chez lui, la donation complète de la chose, prescrite (*vorgezeichnet*) en tant qu'*idée*, demeure à sa place, immobile comme une chose physique dans l'espace newtonien. En réalité, dans un système bien déterminé, noétiquement clarifié, une telle idée n'est qu'un instant du continu des processus infinis qui se déploient dans le champ de l'*a priori* avec des dimensions définies variables. Ce continu, insiste Husserl, est imprégné d'une régularité d'essence solide (*fester Wesensgesetzlichkeit*)[5]. L'espace noétique a un nombre infini de dimensions, dans lesquelles sont synthétisées historiquement les réussites intellectuelles de l'âge classique (à peu près de Descartes à Kant). Il est structuré comme variable et acquiert ainsi le caractère d'objet d'une science rigoureuse : « la phénoménologie générale ». Cependant à la différence des systèmes classiques, ce continu,

---

[1] Hua III/1, p. 37.

[2] Hua III/1, p. 133. (Nous soulignons)

[3] A la différence de Bolzano qui, étant un logicien, restait étranger à tout ce qui concerne la phénoménologie ; cf. Hua III/1, p. 219 (note). Sur la relation de Husserl à Bolzano, cf. Poggi, 2014, pp. 70-71.

[4] Hua III/1, pp. 133-134. (Nous soulignons)

[5] Hua III/1, p. 331.

> pour le dire plus concrètement, est déterminé comme infini dans tous les sens, composé en toutes ses phases d'apparences du même X déterminable, au surplus dans une cohérence si ordonnée et déterminée concernant sa configuration d'essence, qu'une *ligne* quelconque de ce continu révèle dans son passage continuel (*stetigen Durchlaufung*) une cohérence harmonieuse d'apparences <...>[1].

Certes, dans l'espace noétique tout – sans aucune exception – est en mouvement, ce qui le distingue entre autres de l'espace physique et lui donne, à l'instar d'une ligne géométrique, le caractère du continuum (le fait que Husserl parle ici d'une « ligne quelconque »[2] ne doit rien au hasard). Là, tout point, tout instant ou, plus précisément, chaque acte mental ne devient valable seulement dans le cadre de l'infini, qui ne se manifeste à son tour que sous la forme de l'*idée* de l'infini. Autrement dit – comme l'a montré Cantor, auteur génial aux yeux de Husserl[3] –, on ne peut penser l'infinité que par sa donation dans l'ensemble, par son concept dont le remplissement thétique varie, tantôt s'étendant, tantôt rétrécissant en fonction de l'opération actuelle, du point de vue du sujet la voyant : du vécu positionnel où quelque chose d'établi (*das Gesetzte*) atteint une donation originaire[4].

Néanmoins, malgré toute l'utilité de la science géométrique, pour la pensée du phénoménologue elle ne peut pas servir de modèle indubitable. Pourquoi ? Parce qu'elle ne décrit que les lois auxquelles obéissent les choses mortes, sans âme ni conscience. Quant à la nouvelle méthode, elle permet de prendre connaissance de la raison sous toutes ses formes, naturelles, scientifiques, etc., et de « soumettre à une analyse eidétique les couches phénoménologiques, tant noétiques que noématiques »[5].

---

[1] *Ibid*.

[2] Dans le texte : *jede beliebige Linie*. On trouve très souvent cette expression dans les ouvrages géométriques, par exemple chez Bernhard Riemann, 1857. Jean Hachette (1769-1834), un des partisans principaux de la géométrie projective, emploie cette expression dans Hachette, 1826, p. 345.

[3] Cf. § 94 des *Ideen I*.

[4] Hua III/1, p. 314.

[5] Hua III/1, p. 333.

CONCLUSION

La pensée de Husserl doit beaucoup à sa formation initiale. L'essentiel n'est pas tant que les mathématiques inculquent la rigueur mais servent au penseur de tremplin vers ses recherches. Jusqu'au bout de son raisonnement, l'esprit husserlien reste scientifique ; dans la *Krisis* il ne se lasse pas de répéter que la phénoménologie transcendantale (synonyme de la philosophie), rejetant les défaillances du passé, est une science universelle qui définit ses propres fondements avant que de traquer la vérité. En effet, la « crise » chez Husserl est au premier chef une crise des fondements dont les causes complexes datent de l'époque moderne, où le sujet du savoir prit sa forme finale. Cette crise, à laquelle Husserl offre sa solution de phénoménologue transcendantal en proposant un nouveau sujet qui ne pense plus en termes de dichotomie subjectif-objectif, apparaît de manière plus évidente dans la mathématique de la seconde moitié du XIXème siècle. La *Krisis* est le résumé d'une cinquantaine d'années de méditation sur ce problème. Walter Biemel note justement que l'univers phénoménologique créé par le philosophe aide le sujet européen à comprendre que cette crise est en fait la sienne ; c'est lorsqu'il en prend connaissance que le sujet devient lui-même. Vie et savoir sont entrelacés.

Les phénomènes ne sont pas identiques aux entités mathématiques ; le mode de raisonnement d'un algébriste n'est pas semblable à celui d'un noéticien. C'est pourquoi il ne faut guère croire que Husserl ne fait que développer les matières apprises pendant ses études. Au contraire, son parcours est bien plus riche et complexe : ses toutes premières réflexions sur les mathématiques permettent déjà d'exclure une croyance aveugle de sa part dans cette science. Il ne faut pas non plus s'imaginer que Husserl se limite à transformer les concepts mathématiques en phénomènes, triviale démarche du « technicien » (comme il le dit dans les *Recherches logiques*), à surimposer une abstraction à une autre ; nous verrons par la suite que les procédés d'abstraction dans les deux sciences se distinguent. En revanche, le thème des derniers fondements domine la pensée husserlienne pratiquement dans tous ses écrits, variant avec le temps et acquérant des formes de plus en plus rigoureuses.

Tout comme les mathématiques, la philosophie en est arrivée à être problématique pour elle-même. Si, dans la *Philosophie comme science rigoureuse* (1910/11), Husserl

diagnostique l'absence de méthodes et de théories logiquement fondées en philosophie, un quart de siècle plus tard il se pose encore la même question : comment une philosophie scientifique est-elle possible? La grande méfiance envers la philosophie, si manifeste dans la seconde moitié du XIXème siècle, a déteint sur la pensée de la période suivante : son mode d'entendement et son moyen de produire des vérités seraient faibles, c'est-à-dire qu'ils ne reposent ni sur les donnés empiriques ni sur l'exactitude de la méthode. D'après Eugen Dühring et Oskar Bogan, pour ne citer qu'eux, la philosophie hors de la science est un « anachronisme ». Oswald Külpe (1862-1915), assistant de Wilhelm Wundt à Leipzig qui connaissait les travaux de Husserl par Carl Stumpf, note aussi qu'au XIXème siècle, grâce au développement rapide des sciences naturelles, l'écart entre celles-ci et la philosophie est sans doute pour la première fois devenu si important. Dans le contexte de l'époque si la philosophie veut se réhabiliter en tant que discipline critique, comme le disait Herbart Schnädelbach, encore un mathématicien et philosophe de Göttingen, ou d'autant plus dominer les sciences positives, elle ne peut guère demeurer dans son univers spéculatif mais, au contraire, doit établir un bon contact avec ces sciences, devenir elle-même dans une certaine mesure positive. La science (utile) est celle qui prévoit les problèmes de la nature et dirige l'esprit humain vers leurs solutions. Bref, la véritable philosophie ne renonce pas à la méthode scientifique.

Pour Husserl, il est possible de répondre à ce problème par la construction d'une méthode capable de nous donner un schéma conceptuel du monde permettant d'établir tous les liens causaux malgré leur nombre infini. On peut entendre ici les voix de deux auteurs déjà cités : Marsile d'Inghen, ne voyant le monde que dans son concept, et Cantor, déduisant les nouvelles infinités des nombres de la conception de l'*ensemble* quasi-transcendantal ; ce-dernier renvoie à son tour à la thèse d'Henri de Harclay qui affirme que plaise à Dieu et le monde sera infini et éternel. Les deux infinités ne se valent pas puisque Dieu les crée de façon différente ; il peut également soustraire une partie de chacune dont la structure sera infinie également car dans chacune de ses parties est contenu le tout. Pour cette raison, la comparabilité des infinis est légitime ; cette idée scolastique, rejetée par Bernard Bolzano lui-même, ne sera ressuscitée que dans la théorie des ensembles.

Quant au monde, une fois mis hors-circuit, il est restitué à la conscience par la *Krisis* ; mais c'est une toute autre conscience, radicalement distincte de ses manifestations ordinaires. La phénoménologie n'annihile donc rien. Au contraire, elle propose sa théorie de l'idéalité ou des objets idéaux. Il va de soi que les entités idéales ont toujours posé problème ; dès la haute scolastique, pour ne pas remonter plus loin dans le temps, ce thème

fait l'objet d'une attention assidue chez les philosophes, en particulier ceux traitant de la nature du continuum et des universaux : *sententia vacum* vs. *sententia rerum*. Pour nombre de ces auteurs, philosophie et mathématiques sont indissociables et complémentaires. Jean Buridan, William Ockham ou Thomas Bradwardine, les *magistri nominales*, pensent tous que le continuum est infini aussi bien par son étendue que sa profondeur ; il n'est pas d'éléments plus petits qui le constituent. Certains, tels Grégoire de Rimini ou Gauthier Burley, défendent quant à eux l'existence de ces éléments en les plaçant hors de l'*intellectus humanus*. Là surgit le schisme philosophique, dont on trouve les suites aussi bien dans la pensée de Georg Cantor que dans la phénoménologie husserlienne. Si Cantor prend nettement le parti réaliste, voyant comme Burley dans la proposition mentale une construction d'objets réels – Cantor croit que les nouvelles séries de nombres qu'il a découvertes existent *in esse reali* –, Husserl est en revanche un nominaliste convaincu. Il s'intéresse au savoir universel dont les lois sont seules légitimes ; cependant, ce savoir et ses lois ne peuvent résider que dans notre conscience. Pour les découvrir, il faut faire oublier tout ce qui n'appartient pas à cette conscience-même, tout ce qui ne procède d'elle ni ne caractérise son essence. Comme Ockham, Husserl traite les concepts universaux *qua* structures purement mentales naturalisées par le travail phénoménologique de la conscience sur soi-même. Le but du travail consiste à atteindre le stade de la conscience où toute question sur la réalité de ses actes perdrait son sens. Cette réalité doit devenir la seule.

La possibilité de construire une théorie cohérente de l'objet idéal ainsi que l'élaboration des moyens de le connaître – connaître en tant que tel – commence à occuper Husserl à partir de ses écrits mathématiques (1887-1892). Les premiers travaux de Husserl sont concomitants avec la phase finale de la grande « crise des fondements » qui touche les mathématiques et l'épistémologie, causée par les difficultés à établir une formalisation simple des propositions mathématiques. La science est alors désespérément en recherche d'un principe positif en elle-même. Or, la connaissance se trouve dépourvue d'un langage (d'une méthode) qui lui serait propre ; historiquement parlant, les soubresauts de cette crise s'étendent de Bolzano à Cantor. Avec ce dernier, les débats atteignent leur acmé et, malgré bien des contradictions internes, trouvent un semblant de solution qui clôt le XIXème siècle philosophique. La possibilité d'une théorie positive de la connaissance reste toujours au centre de cette polémique, dont le contenu peut être résumé en ces termes : les objets idéaux existent-il en soi ou bien sont-ils le produit de la théorie de la connaissance ? Nous connaissons maintenant la réponse husserlienne.

Néanmoins, il va de soi que nous nous sommes gardés de juger dans quelle mesure le philosophe avait atteint son but. Notre tâche s'est limitée à une description historique d'une part, c'est-à-dire la reconstitution du contexte dans lequel Husserl a débuté son voyage phénoménologique ; et philosophique d'autre part, en exposant les buts de la phénoménologie et les méthodes pour les atteindre.

La première partie de notre travail s'est attachée à remonter aux racines mathématiques de la phénoménologie primitive de Husserl (jusqu'aux *Recherches logiques*). La pierre angulaire de cette recherche des fondements est l'émergence du sujet (cogito) qui, non seulement combine certains traits du sujet kantien (et néokantien, Fries, Spir, Rickert), mais dans le même temps se distingue de ce dernier par son caractère plus autonome ; ce sujet opère moins une distinction entre les mondes nouménal et phénoménal qu'il ne crée une objectivité à partir de ses propres actes mentaux. En raison de sa formation, Husserl est beaucoup influencé en début de carrière par la nouvelle épistémologie, résultat direct de la révolution opérée dans la théorie de la connaissance mathématique. Dès ses premières réflexions sur les théories de la connaissance (1887-1889), le « sujet » s'apparente chez Husserl au modèle métamathématique, appelé dans les années quatre-vingt-dix à dominer le savoir scientifique. Même le séjour de Husserl auprès de Brentano, dont il critique plus tard le psychologisme suite à sa rencontre avec Frege, ne fait que renforcer sa croyance en la science comme seule « théorie rigoureuse » de la connaissance.

La seconde étape – que l'on peut qualifier de « transitoire » dans la constitution de la théorie phénoménologique de la connaissance – se déroule dans les années 1906/07, alors que Husserl travaille sur son *Einleitung*. C'est un texte important à deux égards au moins : historique et méthodologique. Premièrement, il marque une rupture définitive avec tout ce qui concerne le domaine psychologique et élève la phénoménologie au rang de théorie unique de la connaissance. Husserl développe entre autres sa critique radicale de l'école immanentiste (Schuppe, Rehmke) ; école philosophiquement pourtant plus proche de Husserl, mais qui conserve une forte approche psychologique et ne peut donc être traitée que comme un adversaire. De même à cette période, le fondateur de la phénoménologie reconsidère les idées de ses anciens maîtres : Stumpf, Brentano et Rickert, allant jusqu'à remettre en question Kant et Hume en tant qu'auteurs de théories fondamentales du sujet.

Deuxièmement, c'est dans les années 1906/07 que Husserl élabore de manière précise des éléments de la phénoménologie transcendantale qui ne seront systématisés que dans les *Ideen I*. On peut constater que dans l'*Einleitung* Husserl s'engage résolument dans sa théorie de la connaissance, où il emploie pour la première fois certains concepts, parfois vagues et dont le sens encore elliptique sera défini dans le système de la théorie générale de la conscience pure. Les années 1906/07 incluent aussi l'autocorrection de Husserl envers ses écrits, pour ainsi dire, proto-phénoménologiques, y compris les *Recherches logiques*. Husserl voit sa principale erreur dans le positionnement psychologique hérité de l'école brentanienne : au lieu de poursuivre la constitution du sujet mathématique, il s'était efforcé de résoudre les problèmes du sujet psychique sans voir que ceux-ci ne pouvaient être résolus dans le cadre d'une théorie psychologique. En outre, l'exaltation de ces années, qui mène Husserl à une phénoménologie accomplie, se traduit non seulement dans son combat contre pratiquement toutes les théories psychologiques de son temps mais aussi dans la crise de ses propres fondements. Pour trouver le point d'appui adéquat, d'où il serait possible de constituer la théorie de la connaissance phénoménologique, Husserl en revient au sujet mathématique et l'introduit, lentement mais sûrement, dans la phénoménologie transcendantale. Autrement dit, *le sujet transcendantal n'est autre que le sujet mathématique reconstitué phénoménologiquement*.

Un autre passage est consacré aux *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, professées par Husserl à Göttingen en 1905 et dont le rayonnement fut considérable. La pièce maîtresse de l'analyse phénoménologique, l'intentionnalité, y est interrogée de façon à n'être plus nécessairement indexée à la notion d'objet. Le temps interne est un concept dont la signification, comme tant d'autres dans la période préparatoire de Husserl, sera éclaircie dans son chef d'œuvre où le temps deviendra une structure de la connaissance subjective.

Le pinacle, ce sont les *Ideen I*. Cet ouvrage marque la complétude structurelle de la théorie phénoménologique de la connaissance. Là, Husserl esquisse son but : décrire le processus de la connaissance du point de vue du sujet transcendantal, donc phénoménologiquement. D'un côté celles-ci sont, à la différence des ouvrages antérieurs, l'aboutissement logique de toutes les réflexions de Husserl depuis ses écrits mathématiques ; d'un autre côté, les *Ideen I* mettent en branle la praxis phénoménologique en tant que telle. Le sujet de la connaissance n'est pas une figure

nouvelle ni totalement inventée : il s'agit d'un sujet reconstitué au cours du développement de la méthode phénoménologique, apparu initialement dans la métaphysique et les mathématiques du XIXème siècle.

Enfin, une lecture approfondie des *Ideen I* atteste que, même sans références directes aux travaux mathématiques du XIXème siècle dont Husserl était fin connaisseur, l'inventeur de la phénoménologie reste pour beaucoup fidèle à l'esprit rigoureux de cette science. Au cours de notre travail, nous avons essayé de montrer que certains concepts majeurs de la phénoménologie tels que *Wesenseinstellung*, *stetigen Abschattung*, *Deckung*, *Flux*, etc. ou même celui du « sujet transcendantal » sont issus des mathématiques. Partant, on peut avancer que Husserl remplit la tâche qu'il avait lui-même formulée dans la *Krisis*: « le philosophe, en effet, corrélativement à la mathématisation du monde et de la philosophie, s'est d'une certaine façon idéalisé lui-même mathématiquement... ». Mais quand on dit que Husserl demeure un mathématicien dans l'âme, il faut se hâter de préciser que les concepts et la rigueur mathématiques acquièrent chez lui un nouveau contenu phénoménologique. Pour Husserl, décrire la conscience phénoménologiquement, c'est la décrire de manière scientifique. Mieux : la naissance de la phénoménologie est indissociable du caractère rigoureux des mathématiques ; à l'instar des mathématiques vues toujours comme une science fondatrice pour d'autres sciences exactes, la phénoménologie prétend être un fondement nouveau pour les autres sciences humaines. A cet égard, il nous semble que les *Ideen I* donnent non seulement une description très détaillée de la conscience orientée vers elle-même, mais elles sont aussi un des principaux textes philosophiques qui offre une théorie de la conscience basée entièrement sur la connaissance – ou vision – de l'absolu ne résidant que dans la conscience humaine.

Repères biographiques

1859, 8 avril	Naissance d'Edmund, deuxième d'une famille de quatre enfants, à Proßnitz (ou Prostejow, Moravia) dans la famille du chapelier Adolf Abraham Husserl et de sa femme, Julie Husserl, née Selinger. Edmund a deux frères et une sœur : Heinrich (né en 1857), Emil (né en 1869) et Helene (née en 1863).

Etudes

1876/77 – 1877/78	Astronomie à l'Université de Leipzig
1878 – 1880/8	Mathématiques avec Leopold Kronecker et Karl Weierstraß à l'Université de Berlin
1881 – 1881/82	Mathématiques à l'Université de Vienne
1882, 8 octobre	Soutenance à l'Université de Vienne de sa thèse, intitulée *Contributions à une théorie du calcul variationnel*
1883, 23 Janvier	Habilitation
1884, 24 avril	Mort de son père
1884	Commence à assister aux cours de Franz Brentano
1886, 8 avril	Conversion au protestantisme
1886/87 – 1887	Etudes avec Carl Stumpf à l'Université de Halle
1887, 6 août	Mariage avec Malvine Steinschneider

Privatdozent à Halle

1887, automne	Publication de l'habilitation de Husserl *Sur le concept du nombre*
1892, 2 juin	Naissance d'Elisabeth Franziska Carola, fille de Husserl

1893, 22 décembre	Naissance de Gerhart Adolf, fils de Husserl
1895, 18 octobre	Naissance de Wolfgang, second fils de Husserl
1900	Publication de la première partie des *Recherches logiques. Prolégomènes à la logique pure*
1901	Publication de la deuxième partie des *Recherches logiques. Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance*
1901	Rencontre avec Max Scheler

Außerordentlichen Professor à Göttingen

1901, septembre	Les Husserl s'installent à Göttingen
1905, mars	Voyage à Berlin pour rencontrer Wilhelm Dilthey et Bernhard Groethuysen après avoir appris que Dilthey a donné une conférence sur les *Recherches*
1905, août	Rédaction des *Seefelder Manuscrits* sur l'individuation (A VII 25/27, 2-11). Sur l'enveloppe il a marqué : « Dans *Seefelder Blättern* (1905) je tiens déjà le concept et l'usage approprié de la "réduction phénoménologique" » [Hua X, p. 459]
1906, juin	Nommé *ordentlichen* Professor à Göttingen
1907, 2 mars – 3 avril	Voyage en Italie où Husserl rencontre Franz Brentano et le mathématicien grec Constantin Carathéodory, ancien élève de l'Université de Göttingen
1907, 25 avril - 2 mai	Cinq conférences sur « l'idée de la phénoménologie »
1908, 3 janvier	Gerhart, un des fils de Husserl, est grièvement blessé et reste alité pendant deux mois

1908, mars –	Correspondance avec Paul Natorp et Heinrich Rickert
1908, printemps	Thèmes de travail principaux: la perception de la chose, la chair comme condition de la perception, le flux de la conscience et son lien avec la chair (Ms. B I 4/13-25 ; B II 2/20-22 ; A IV 18/16 ; K II 4/71-72), la conscience absolue (Ms. B II 2/2a ; A I 4/6-9), la constitution de la conscience de l'autre (Ms. A I 4/6-9 ; A I 9/7-8)
1908, été	Conférences sur l'histoire générale de la philosophie. Etudie le livre d'Hugo Münsterberg la *Philosophie des valeurs* qui vient de sortir à Leipzig. Lecture du livre de Jonas Cohn *Présuppositions et buts du connaître* (1908) [Voraussetzungen und Ziele des Erkennens] Méditations intensives sur le fondement de l'idéalisme phénoménologique transcendantal (cf. Ms B I 1/25 a; B II 1/35 b et d'autres)
1909	Rédaction des manuscrits sur l'introduction générale à la phénoménologie : « L'idée de la phénoménologie et sa méthode » (F I 17/2 a) et sur la perception (F I 7/1 a; A I 16/15 a)
1909, 17 octobre	Wilhelm Schapp (1884-1965) écrit une thèse consacrée à la *Phénoménologie de la perception* sous la direction de Husserl
1910, 25 janvier	Arrivée à Göttingen de Natorp pour rencontrer Husserl Devient co-éditeur de la revue *Logos* avec Rickert
1910, juin	Etudie l'article de Rickert *Les deux voies de la théorie de la connaissance* (1909) (cf. Ms A I 42/ I a où Husserl fait ses commentaires sur cet article)

1910, 29 octobre	Début de son cours intitulé *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*. Apparition du thème de l'intersubjectivité qui ne concerne à ce moment que les sciences naturelles (Ms D13 I/155-159).
1910, automne	Rédaction d'un manuscrit intitulé *La logique comme théorie de la connaissance* (F I 15/2 a ; A I 8/3 a). Idée de commencer à penser de façon naturelle, sans aucun préjugé
1910, 21 décembre	Dilthey envoie à Husserl une copie de sa *Structure du monde historique dans les sciences de l'esprit*
1911, janvier	Conférences sur la logique. Thèmes principaux : les jugements catégoriaux, existentiels et hypothétiques
1911, février	Conférences sur la logique. Thèmes principaux : la définition kantienne des propositions analytiques, théories déductives, formes des disciplines mathématiques, la géométrie euclidienne et non-euclidienne, c'est-à-dire de l'espace en tant que variété à trois dimensions
1911, mars	Parution de la *Philosophie comme science rigoureuse* dans le premier numéro de *Logos*
	Ecriture d'une esquisse, d'un supplément au § 28 des *Recherches logiques*, sur l'idéalité des significations et sur l'objectivité de la vérité. Projet de retravailler le tome II des *Recherches*
1911, été	Cours sur la philosophie générale de l'Antiquité jusqu'au XIXème siècle
1911, 29 juin - 10 juillet	Correspondance avec Dilthey concernant cette publication
1911, 1 octobre	Mort de Dilthey

1912	Lancement de *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* avec Moritz Geiger, Alexander Pfänder, Adolf Reinach et Husserl comme rédacteur en chef
1913	Rencontre avec Karl Jaspers à Göttingen
1913, avril	Publication des *Ideen I*
1916	Nomination comme professeur ordinaire à l'Université de Fribourg-en-Brisgau. Son fils Wolfgang est tué à la guerre.
1916, 1 avril	Husserl succède à Rickert à l'Université de Fribourg
1917, 3 mai	Leçon inaugurale intitulée : *La phénoménologie pure, sa méthode et son domaine d'étude*
1917/1918	Parution de *Logique et théorie générale de la science* (d'après les leçons du même titre)
1919	Publication des *Erinnerungen an Franz Brentano*
1922, juin	Conférence à l'University College de Londres intitulée *La méthode phénoménologique et la philosophie phénoménologique*
1923/1924	Publication de la *Première philosophie* et de l'article *Kant et l'idée de la philosophie transcendantale*
1925	Leçons sur la psychologie phénoménologique
1928	Martin Heidegger, qui lui a dédié l'année précédente *L'Être et le Temps*, lui succède à l'université.

1928, 31 mars	Devient professeur émérite
1929, 23 et 25 février	Conférences à la Sorbonne, publiées sous le titre *Méditations cartésiennes*
Avril	Stein rend visite à Heidegger et Husserl
8 avril	Heidegger prononce à Fribourg un discours pour le 70ème anniversaire de Husserl
juillet	Publication de *Logique formelle et logique transcendantale*
1930, 4 avril	Emmanuel Lévinas soutient à Strasbourg sa thèse doctorale dirigée par Maurice Pradines : « La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl »
1931, juin	Leçons sur la phénoménologie et l'anthropologie devant la Societé de Kant à Berlin, Francfort et à Halle
Mars 1933	Après l'arrivée au pouvoir de Hitler, il est radié de la liste des professeurs en raison de ses origines juives
1935	Conférences à Vienne et Prague qui constitueront le noyau de *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*
1936, janvier	Publication de la *Krisis*
27 avril 1938	Mort à Fribourg

BIBLIOGRAPHIE

ŒUVRES DE HUSSERL

HUSSERLIANA. EDMUND HUSSERL GESAMMELTE WERKE, Den Haag (The Hague, La Haye), Martinus Nijhoff ; à partir de 1980, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London (abrégée dans le texte : Hua)

Hua I, Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge (1929), (Hrsg.) S. Strasser, 1950.

Hua II, Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen, (Hrsg.) W. Biemel, 1950.

Hua III, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie 1. Halbband, (Hrsg.) W. Biemel, 1950.

Hua III/1, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Erstes Buch (abrégée dans le texte : Ideen I), (Neu Hrsg.) K. Schuhmann, 1976.

Hua III/2, 2. Halbband: Ergänzende Texte (1912-1929), (Neu Hrsg.) K. Schuhmann, 1976.

Hua IV, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution, (Hrsg.) W. Biemel, 1952.

Hua V, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften, (Hrsg.) W. Biemel, 1953.

Hua VI, Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Eine Einleitung in die Phänomenologischen Philosophie, (Hrsg.) W. Biemel, 1954.

Hua VII, Erste Philosophie (1923-1924), Erster Teil: Kritische Ideengeschichte, (Hrsg.) R. Boehm, 1956.

Hua VIII, Erste Philosophie (1923-1924), Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion, (Hrsg.) R. Boehm, 1959.

Hua IX, Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925, (Hrsg.) W. Biemel, 1962.

Hua X, Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins (1893-1917), (Hrsg.) R. Boehm, 1966.

Hua XI, Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten (1918-1926), (Hrsg.) M. Fleischer, 1966.

Hua XIII, Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil (1905-1920), (Hrsg.) I. Kern, 1973.

Hua XIV, Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil (1921-1928), (Hrsg.) I. Kern, 1973.

Hua XV, Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil (1929-1935), (Hrsg.) I. Kern, 1973.

Hua XVI, Ding und Raum. Vorlesungen 1907, (Hrsg.) U. Claesges, 1973.

Hua XVII, Formale und Transzendentale Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft, (Hrsg.) P. Janssen, 1974.

Hua XVIII, Logische Untersuchungen. Erster Band: Prolegomena zur reinen Logik, (Hrsg.) E. Holenstein, 1975.

Hua XIX/1, Logische Untersuchungen. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis, Erster Teil, (Hrsg.) U. Panzer, 1984.

Hua XIX/2, Logische Untersuchungen. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis, Zweiter Teil, (Hrsg.) U. Panzer, 1984.

Hua XXI, Studien zur Arithmetik und Geometrie. Texte aus dem Nachlass (1886-1901), (Hrsg.) I. Strohmeyer, 1983.

Hua XXII, Aufsätze und Rezensionen (1890-1910), (Hrsg.) B. Rang, 1979.

Hua XXIII, Phantasie, Bildbewußtsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlass (1898-1925), (Hrsg.) E. Marbach, 1980.

Hua XXIV, Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906/07, (Hrsg.) U. Melle, 1984.

Hua XXV, Aufsätze und Vorträge (1911-1921), (Hrsg.) T. Nenon, H.-R. Sepp, 1987.

Hua. XXVI, Vorlesungen über Bedeutungslehre. Sommersemester 1908, (Hrsg.) U. Panzer, 1987.

Hua XXVII, Aufsätze und Vorträge (1922-1937), (Hrsg.) T. Nenon, H.-R. Sepp, 1989.

Hua XXVIII, Vorlesungen über Ethik und Wertlehre (1908-1914), (Hrsg.) U. Melle, 1988.

Hua XXIX, Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die Transzendentale Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass (1934-1937), (Hrsg.) R.N. Smid, 1993.

Hua XXX, Logik und allgemeine Wissenschaftstheorie. Vorlesungen Wintersemester 1917/18, (Hrsg.) U. Panzer, 1996.

Hua XXXI, Aktive Synthesen: Aus der Vorlesung „Transzendentale Logik“ 1920/21. Ergänzungsband zu „Analysen zur passiven Synthesis“, (Hrsg.) R. Breeur, 2000.

Hua XXXII, Natur und Geist. Vorlesungen Sommersemester 1927, (Hrsg.) M. Weiler, 2001.

Hua XXXIII, Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewußtsein (1917/18), (Hrsg.) R. Bernet, D. Lohmar, 2001.

Hua XXXIV, Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass (1926-1935), (Hrsg.) S. Luft, 2002.

Hua XXXV, Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1922/23, (Hrsg.) B. Goossens, 2002.

Hua XXXVI, Transzendentaler Idealismus. Texte aus dem Nachlass (1908-1921), (Hrsg.) R.D. Rollinger, 2003.

Hua XXXVII, Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920 und 1924, (Hrsg.) H. Peucker, 2004.

Hua XXXVIII, Wahrnehmung und Aufmerksamkeit. Texte aus dem Nachlass (1893-1912), (Hrsg.) Th. Vongehr, R. Giuliani, 2004.

Hua XXXIX, Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937), (Hrsg.), R. Sowa, 2008.

Hua XL, Untersuchungen zur Urteilstheorie. Texte aus dem Nachlass. (Hrsg.) R.D. Rollingen, 2009.

Hua XLI, Zur Lehre vom Wesen und zur Methode der eidetischen Variation. Texte aus dem Nachlass (1891-1935), (Hrsg.), D. Fonfara, 2012.

Hua XLII, Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik. Texte aus dem Nachlass (1908- 1937), (Hrsg.) R. Sowa, Th. Vongehr, 2014.

Husserl, E. (2004). Wahrnehmung und Aufmerksamkeit: Texte aus dem Nachlass (1893-1912), (Hrsg.) T. Vongehr und R. Giuliani, Dordrecht: Springer.

— (1994a). Early Writings in the Philosophy of Logic and Mathematics, trans. by D. Willard, Dordrecht : Kluwer.

— (1994b). Briefwechsel. Institutionelle Schreiben, Bd. VIII, (Hrsg.) E. Schuhmann, K. Schuhmann, Berlin: Springer.

— (1977). Grundprobleme der Phänomenologie 1910/11, (Hrsg.) I. Kern, The Hague.

— (1965). Philosophie als strenge Wissenschaft, Frankfurt a./ M., Klostermann, 1965.

— (1913). Husserl, Logische Untersuchungen, Bd. I, Halle : Niemeyer.

— (1891). Rezension von Ernst Schröder: Vorlesungen über die Algebra der Logik (Exakte Logik), in: Göttingische gelehrte Anzeigen, I, pp. 243-278.

— (1998). Introduction à la logique et à la théorie de la connaissance (1906-1907), trad. fr. L. Joumier, Paris: Vrin.

— (1993). Husserl-Twardowski. Sur les objets intentionnels (1893-1901), Paris: Vrin.

— (1975). Articles sur la logique, trad. fr. J. English, Paris: PUF.

— (1962). L'origine de la géométrie, introd. et trad. par J. Derrida, Paris: PUF.

— (1950). Idées directrices pour une phénoménologie, trad. par P. Ricœur, Paris: Gallimard.

HUSSERLIANA MATERIALENBAND, Kluwer, Dordrecht/Boston/London

Band 2, Logik. Vorlesung 1902/03, (Hrsg.) E. Schuhmann, 2001.

Band 3, Allgemeine Erkenntnistheorie. Vorlesung 1902/03, (Hrsg.) E. Schuhmann, 2001.

Band 7, Einführung in die Phänomenologie der Erkenntnis. Vorlesung 1909, (Hrsg.) E. Schuhmann, 2005.

Band 8, Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte, (Hrsg.) D. Lohmar, 2006.

SOURCES SECONDAIRES

Aach, J. (1990). "Psychologism Reconsidered. A Re-Evaluation of the Arguments of Frege and Husserl," in Synthese, 85 (2), pp. 315-338.

Adler, N. (1992). „Geometrie und Physik von heute nach ihrem Schulbegriff und nach Kants Weltbegriff", in Wiener Jahrbuch für Philosophie, 23, pp. 55-81.

Actes du VIIème Congrès international de Philosophie à Prague 2-7 septembre 1934. (1936). Prague: Comité d'organisation du Congrès.

Adriaanse, H.J. (1974). Zu den Sachen selbst: Versuch einer Konfrontation der Theologie Karl Barths mit der phänomenologischen Philosophie Edmund Husserls, Mouton: Gravenhage.

Aguirre, A. (1972). „Transzendentalphänomenologischer Rationalismus“, in von Claesges, U. und Held, K. (Hrsg.). Perspektiven transzendentalphänomenologischer Forschung. Für L. Landgrebe zum 70. Geburtstag von seinen Kölner Schülern, in Phaen, 49, pp. 102-128.

— (1970). Genetische Phänomenologie und Reduktion: Zur Letztbegründung der Wissenschaft aus der radikalen Skepsis im Denken E. Husserls, Den Haag: Nijhoff.

Ahrens, W. (1907). „Skizzen aus dem Leben Weierstraß“, in Mathematisch-naturwissenschaftliche, 4 (3), pp. 41-47.

Ajdukiewicz, K. (1934). „Sprache und Sinn“, in Erkenntnis, 4, pp. 100-138.

Alanus ab insulis (1844-1854), Regulae de sacra theologia, in Migne, 1844-1854.

Albertazzi, L. (1991a). “Brentano, Meinong and Husserl on Internal Time,” in Brentano Studien, 3, pp. 89-101.

— (1991b). “Kant, Twardowski e Husserl nel pensiero di K. Ajdukiewicz,” in Quaderni, 3 (1-3), pp. 17-37.

Albertazzi, L., Libardi, M., Poli, R. (Eds.) (1996). The School of Franz Brentano, Dordrecht: Kluwer.

Albizu, E. (1999). “El punto de partida del conocimiento. Hegel y Heidegger,” in Epistemología de las ciencias: el punto de partida del conocimiento, Buenos Aires: CIAFIC.

Aldea, A.S. (2013). “Husserl’s struggle with mental images: imaging and imagining reconsidered,” in Continental Philosophy Review, 46 (3), pp. 371-394.

Ales Bello, A. (2005). Edmund Husserl. Pensare Dio – Credere in Dio, Padova: Messaggero di Sant’ Antonio.

— (2003). L'universo nella coscienza. Introduzione alla fenomenologia di Edmund Husserl, Edith Stein, Hedwig Conrad-Martius, Pise: ETS, 2003.
Alexander, H.G. (1956). Leibniz-Clarke Correspondence, Manchester: Manchester University Press.

Allen, J. (1982). “What is Husserl’s First Philosophy?,” in Philosophy and Phenomenological Research, 42, pp. 610-620.

Altobrando, A. (2010). Husserl e il problema della monade, Turin: Traube.

Alves, P. (2008). “Objective Time and the Experience of Time: Husserl’s Theory of Time in Light of Some Theses of A. Einstein’s Special Theory of Relativity,” in Husserl Studies, 24 (3), pp. 205-229.

Anders, J. (2010). “Aporetic Approach to Husserl's Reflections on Time,” in Vandevelde, P., Luft, S. (Eds). Epistemology, Archaeology, Ethics: Current Investigations of Husserl's Corpus, London: Bloomsbury, pp. 104-107.

Anderson, L.P. (2005). “Neo-Kantianism and the Roots of Anti-Psychologism,” in British Journal for the History of Philosophy, 13(2), pp. 287-323.

Andler, Ch., (1891). La philosophie de la nature dans Kant, Paris: Alcan.

Andréka, H., Monk, J.D., Németi, I. (Eds) (1991). Algebraic Logic. Colloquia Mathematica Societatis Janos Bolyai, vol. 54, Amsterdam: Elsevier Science/North-Holland.

Anellis, I.H., Houser, N. (1991). “The Nineteenth Century Roots of Universal Algebra and Algebraic Logic: A Critical-bibliographical Guide for the Contemporary Logician,” in Andréka, Monk, Németi, 1991, pp. 1-36.

Antonelli, M. (2003). “La relazione intenzionale in Franz Brentano,” in Savardi, U., Bianchi, I. (a cura di). Le relazioni empiriche. Per una scienza delle relazioni in psicologia, Milano: Franco Angeli, pp. 65-84.

— (2000). Franz Brentano und die Wiederentdeckung der Intentionalität. Richtigstellung herkömmlicher Mißverständnisse und Mißdeutungen“, in Grazer Philosophische Studien, 58/59, pp. 93-117.

Apel, K.-O. (1986). „Das Problem der phänomenologischen Evidenz im Lichte einer transzendentalen Semiotik“, in Benedikt, M., Burger, R. (Hrsg.). Die Krise der Phänomenologie und die Pragmatik des Wissenschaftsfortschritts, Wien: Österreichische Staatsdruckerei, pp. 78-99.

Appunn, G. (1868). „Über die Helmholtz’sche Lehre von den Tonempfindungen als Grundlage für die Theorie der Musik, nebst Beschreibung einiger, zum Theil ganz neuer Apparate, welche zur Erläuterung und zum Beweis dieser Theorie geeignet sind“, in Becker, F. (Hrsg.). Bericht der Wetterauischen Gesellschaft für die gesammte Naturkunde zu Hanau über den Zeitabschnitt vom 4. October bis 31. Dezember 1867, pp. 73-90.

Aquila, R.E. (1974). “Husserl and Frege on Meaning,” in Journal of the History of Philosophy, 12 (3), pp. 377-383.

Arasse, D. (2004, réimpr. en Folio poche, 2006). Histoires de Peintures, Paris: France Culture/Denoël, coll. Médiations.

Arbogast, L. (1791). Mémoire sur la nature des fonctions arbitraires qui entrent dans les intégrales des équations aux différentielles partielles, St. Petersbourg: Académie Impériale des Sciences.

Aristizábal Hoyos, P.J. (2012). El Solipsismo y las relaciones de Intersubjetividad: Análisis fenomenológico de la experienca del Orto, San Pablo: Universidad Tecnológica de Pereira.

Aristotle (1924). Metaphysics, ed. by Ross, W.D., Oxford: Clarendon Press.

Arnold, D. (2012). Brains, Buddhas, and Believing. The Problem of Intentionality in Classical Buddhist and Cognitive Scientific Philosophy of Mind, New York: Columbia University Press.

Arpe, C. (1938). Das τί ἦν εἶναι bei Aristoteles, Hamburg: Friedenchsen, Gruyter & Co.

Asemissen, H.U. (1957). Strukturanalytische Probleme der Wahrnehmung in der Phänomenologie Husserls, Köln: Kölner Universitäts-Verlag.

Aspray, W., Kitcher, P. (Eds.) (1988). History and Philosophy of Modern Mathematics, Minneapolis: University of Minnesota Press.

Atanassievitch, X. (1923). La doctrine métaphysique et géométrique de Bruno exposée dans son ouvrage « De triplici minimo », Paris: PUF.

Atten, M., van (2015). Essays on Gödel's Reception of Leibniz, Husserl, and Brouwer, Berlin: Springer.

— (2003). "Brouwer, as never read by Husserl", in Synthese, 137 (1-2), pp. 3-19.

Atten, M. van, Boldini, P., Bourdeau, M., Heinzmann, G. (Eds.) (2008). One Hundred Years of Intuitionism (1907-2007), The Cerisy Conference (Publications of the Henri Poincaré Archives. Science around 1900), Basel: Birkhäuser.

Aubenque, P. (1962). Le problème de l'être chez Aristote, Paris: PUF.

Aubry, G. (2007). Dieu sans la puissance. Dunamis et energeia chez Aristote et chez Plotin, Paris: Vrin.

Ave-Lallemant, E. (1975). Die Nachlässe der Münchener Phänomenologen in der Bayerischen Staatsbibliothek, Wiesbaden: Harrassowitz.

Avenarius, R. (1876). Philosophie als Denken der Welt gemäss dem Princip des kleinsten Kraftmasses. Prolegomena zu einer Kritik der reinen Erfahrung, Leipzig: Fues.

Averroes (Ibn-Rushd) (1990). Grand commentaire de la Métaphysique d'Aristote, texte établi par M. Bouyges, Beyrouth: Dar El-Machreq, t. II et III.

Ayer, A.J. (Ed.) (1959). Logical Positivism, New York: The Free Press.

Bach, K. (1982). "De Re Belief and Methodological Solipsism," in Woodfield, A. (Ed.). Thought and Object, Oxford: Oxford University Press.

Bachelard, S. (1958). La conscience de rationalité, Paris: PUF.

— (1957). La logique de Husserl, Paris: PUF.

Badawi, A. (1968). La transmission de la philosophie grecque au monde arabe, Paris: Vrin.

Baker, J.T. (1930). An Historical and Critical Examination of English Space and Time Theories From Henry More to Bishop Berkeley, Bronxville, NY: Sarah Lawrence College.

Bakker, R. (1969). De Geschiedenis van het Fenomenologisch Denken (Histoire de la pensée phénoménologique), Nederlands: Het Spectrum.

Ballard, E. (1972). "On the Method of Phenomenological Reduction, Its Presuppositions, and Its Future," in Embree, L.E. (Ed.). Life-World and Consciousness: Essays for Aron Gurwitsch, Evanston, Illinois: Northwestern University Press, pp. 101-123.

Baltzer-Jaray, K., Mitscherling, J. (2011). "The Phenomenological Spring: Husserl and the Göttingen Circle," in Symposium, 16 (2), pp. 1-19.

Barad, K. (2007). Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning, Durham, North Carolina: Duke University Press.

Barbour, J. (1999). The End of Time, Oxford: Oxford University Press.

Bar-Hillel, Y. (1970). Aspects of Language, Jerusalem: Magnes Press.

Barthelemy, J.-H. (2004). « Husserl et l'autotranscendance du sens », in Revue philosophique de la France et de l'étranger, 129 (2), pp. 181-197.

Baumann, J. (1868-1869). Die Lehre von Raum, Zeit und Mathematik in der neueren Philosophie nach ihremganzen Einfluß dargestellt und beurteilt, Berlin: Reimer, Bd. I-II.

Bavestrello, G., Sommer, Ch., Sara, M. (1992). "Bi-directional conversion in Turritopsis nutricula (Hydrozoa)," in Scientia Marina, 56 (2-3), pp. 137-140.
Beaney, M. (2004). "Carnap's Conception of Explication: From Frege to Husserl", in Awodey, S., Klein, C. (Eds.). Carnap Brought Home: The View from Jena, Chicago: Open Court, pp. 117-150.

Becher, E. (1906). Philosophische Voraussetzungen der exakten Naturwissenschaften, Leipzig: Barth.

Becker, O. (1927). „Mathematische Existenz: Untersuchungen zur Logik und Ontologie mathematischer Pänomene", in Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, Bd. 8, pp. 439-809.

Begout, B. (2000). La généalogie de la logique. Husserl, l'antéprédicatif et le catégorial, Paris: Vrin.

Belaval, Y. (2005, 6ème édition). Leibniz : initiation à sa philosophie, Paris: Vrin.

Bell, D. (1990). Husserl, London: Routledge.

— (1988). "Phenomenology, Solipsism and Egocentric Thought," in Proceedings of the Aristotelian Society. Supplementary volume 62, pp. 45-60.

Belna, J.-P. (2000). Cantor, Paris : Les belles lettres.

— (1996). La Notion de Nombre chez Dedekind, Cantor, Frege, Paris: Vrin.

Benacerraf, P. (1965). “What Numbers Could Not Be”, in Philosophical Review, 74, pp. 47-73. Réimpr in: Benacerraf, P., Putnam, H. (Eds.) (1983). Philosophy of Mathematics: Selected Readings, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 272-294.

Bendegem, J.P., van (2014). “Inconsistency in mathematics and the mathematics of inconsistency,” in Synthese, 191 (13), pp. 3063-78.

Bense, M. (1950). „Transzendentale und Mathematische Logik“, in Zeitschrift für Philosophische Forschung, 4 (4), pp. 556-571.

— (1939). Geist der Mathematik. Abschnitte aus der Philosophie der Arithmetik und Geometrie, München-Berlin: Oldenbourg.

Berg, J. (1999). „Kant über analytische und synthetische Urteile mit Berücksichtigung der Lehren Bolzanos“, in Morscher, von E. (Hrsg.). Bernard Bolzanos geistiges Erbe für das 21. Jahrhundert, Akademia Verlag Sankt Augustin, pp. 97-128.

Berger, G. (1964). Phénoménologie du temps et prospective, Paris: PUF.

— (1941). Le Cogito dans la philosophie de Husserl, Paris: Aubier.

— (1939). « Husserl et Hume », in Revue internationale de philosophie, t. I (2), pp. 342-353.

Bergmann, J. (1895). Die Grundprobleme der Logik, Berlin: Müller u. Sohn.

Berka, K. (1988). „Philosophie der Arithmetik: Husserl und Frege“, in Pauza, M. (Hrsg.). Problematik der transzendentalen Phänomenologie Edmund Husserls (Sammelband mit Studien), Prag: Institut für Philosophie und Soziologie, pp. 9-27.

Bernays, P. (1976). „Mathematische Existenz und Widerspruchsfreiheit“ (1950), in Abhandlungen zur Philosophie der Mathematik, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft pp. 92-106.

— (1935). « Sur le platonisme dans les mathématiques », in L'Enseignement mathématique, 34, pp. 52-69.

— (1922). „Über Hilberts Gedanken zur Grundlegung der Arithmetik“, in Jahresbericht der Deutschen Mathematiker-Vereinigung, Bd. 31, pp. 10-19.

Bernet, R. (2010). “Fantasia e fantasma in Husserl e Freud,” in Feyles, 2010, pp. 87-102.

— (2009). “Husserl’s Early Time-Analysis in Historical Context,” in The Journal of the British Society for Phenomenology, 40 (2), pp. 117-154.

— (2007). “Desiring to Know through Intuition,” in Husserl’s *Logical Investigations* in the New Century, Dordrecht: Springer, pp. 105-118.

— (2004a). Conscience et existence. Perspectives phénoménologiques, Paris: PUF.

— (2004b). „Wirkliche Zeit und Phantasiezeit. Zu Husserls Begriff der Individuation“, in Phenomenologische Forschungen, 9, pp. 37-56.

— (2004c). “Husserl’s transcendental idealism revisited,” in New yearbook for phenomenology and phenomenological philosophy, 4, pp. 1-20.

— (2003). Introduction, in Husserl, Sur la phénoménologie de la conscience intime du temps, Grenoble: Millon.

— (2002). “Unconscious Consciousness in Husserl and Freud,” in Phenomenology and Cognitive Sciences, 1 (3), pp. 327-351.

— (1996). « L'analyse husserlienne de l'imagination comme fondement du concept freudien d'inconscient », in Alter, 4, pp. 43-67.

— (1994). La vie du sujet. Recherches sur l’interprétation de Husserl dans la phénoménologie, Paris: PUF.

— (1990). „Husserls Begriff des Noema“, in Ijsseling, S. (Hrsg.). Husserl-Ausgabe und HusserlForschung, Phaenomenologica, 115, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, pp. 61-80.

— (1981). „Logik und Phänomenologie in Husserls Lehre von der Wahrheit", in Tijdschrift voor Filosofie, 43, pp. 35-89.

Bernet, R., Kern, I., Marbach, E. (1989). Edmund Husserl: Darstellung seines Denkens, Hamburg: Meiner.

Bernet, R., Welton, D., Zavota, G. (Eds.) (2005). Edmund Husserl. Critical Assessments of Leading Philosophers, vol. III: The Nexus of Phenomena: Intentionality, Perception, and Temporality, New York: Routledge.

Bertauld, P.-A. (1899). Positivisme et philosophie scientifique, Paris: Alcan.

— (1891). De la méthode : méthode spinosiste et méthode hégélienne, Paris: Alcan.
Besnard, F. (2010). “Time of Philosophers, Time of Physicists, Time of Mathematicians,” Talk given at the 11th International Symposium on the frontiers of fundamental physics in Paris (July 2010).

Beth, E. et al. (Eds.) (1949). Proceedings of the 10th international congress of philosophy (1948), Amsterdam: North-Holland, vol. 2, bk. 1.

Beyer, Ch. (2008) “Noematic Sinn: General meaning-function or propositional content,” in Mattens, 2008, pp. 75-88.

— (2001). “A Neo-Husserlian Theory of Speaker's Reference,” in Erkenntnis, 54, pp. 277-297.

— (2000). Intentionalität und Referenz, Paderborn: Mentis.

— (1996). Von Bolzano zu Husserl, Dordrecht: Kluwer.

Bieberbach, L. (1934). „Stilarten Mathematischen Schaffens“, in Sitzungsberichte der Akademie Berlin Physikalisch-Mathematische Klasse (Sitzung of 5 July), pp. 351-360.

Bieri, P. (1972). Zeit und Zeiterfahrung, Frankfurt a./Mein: Suhrkamp.

Black, M. (1949). Language and Philosophy. Studies and Method, New York: Cornell University Press.

Blackmore, J. (1987). “Ludwig Boltzmann as a Major Source of 20th Century Philosophy,” in Weintgartner, P., Schurz, G. (Eds.). Recent Developments in Epistemology and Philosophy of Science. Reports on the 11th Wittgenstein-Symposium, Vienne: Hölder-Pichler-Tempsky, pp. 105-112.

Böckh, A. (1819). Philolaos des Pythagoreers Lehren nebst den Bruchstücken seines Werkes, Berlin: Voss.

Boehm, R. (1968). Vom Gesichspunkt der Phänomenologie, Den Haag: Nijhoff.

Boer, Th. de (1978). The Development of Husserl's Thought, trans. by P. Plantinga, The Hague: Nijhoff.

Boethius, Anicius Manlius Severinus (1867). De institutione musica, in Anicii Manlii Torquati Severini Boetii De institutione musica libri duo, De institutione musica libri quinque, ed. Gottfried Friedlein (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romarum Teubneriana), Leipzig: Teubner.

Bogan, O. (1890). Versuch eines Beweises gegen die Lösbarkeit philosophischer Probleme, Halle: Kaemmerer.

Böhme, G., Böhme, H. (1983). Das Andere der Vernunft. Zur Entwicklung von Rationalitätsstrukturen am Beispiel Kants, Frankfurt a/Main: Suhrkamp.

Boi, L., Flament, D. (Eds.) (1992). A Century of Geometry. Epistemology, History and Mathematics, 1830-1930, Lecture Notes in Physics 402, Berlin: Springer.

Bolliger, A. (1882). Anti-Kant oder Elemente der Logik, der Physik und der Ethik, Basel: Schneider.

Boltzmann, L. (1999). “Boltzmann’s Philosophy Notes for Three Lectures” (Fall 1903), in Synthese 119 (1-2), pp. 191-202.

— (1979). Populäre Schriften, Braunschweig/ Wiesbaden: Vieweg.

— (1905). Populäre Schriften, Leipzig: Barth.

— (1872). „Weitere Studien über das Wärmegleichgewicht unter Gasmolekülen“, in *Sitzungsberichte Akademie der Wissenschaften*, 66, pp. 275-370; inclus dans Hasenöhrl, Fritz (Ed.) (1909). Wissenschaftliche Abhandlungen, 3 vols., Leipzig: Barth, vol. 1, pp. 316-402.

Bolzano, B. (1985). Wissenschaftslehre, Bd. 11, Teil I., Berg, J. (Hrsg.), Stuttgart–Bad Cannstatt: Frommann.

— (1976). Ausgewählte Schriften, Winter, E. (Hrsg.), Berlin: Union.

— (1817). Rein analytischer Beweis des Lehrsatzes daß zwischen je zwey Werthen, die ein entgegengesetzetes Resultat gewähren, wenigstens eine reelle Wurzel der Gleichung liege, Prag: Haase. Rééd. dans von Jourdain, P.E.B. (Hrsg.) (1905). Untersuchungen über die Unendlich oft oszillierenden und unstetigen Funktionen, von Hermann Hankel, Leipzig: Engelmann.

Bonatelli, F. (1872). La coscienza e il meccanismo interiore. Studi psicologici, Padova: Minerva.

Bonnet, Ch. (2015). « Aux origines de la querelle du psychologisme : Fries, Herbart et Beneke », in Gyemant, M. (Ed.). Psychologie et psychologisme, Paris: Vrin, pp. 61-76.

Boniface, J. (2010). « Position philosophique et pratique mathématique : l'exemple de L. Kronecker », in Images des Mathématiques, Paris: CNRS.

Boolos, G. (1987). "The Consistency of Frege's Foundations of Arithmetic," in Thomson, J.J. (Ed.). On Being and Saying: Essays in Honor of Richard Cartwright, Cambridge: MIT Press.

Borel, E. (1914). « L'infini mathématique et la réalité », in Revue du Mois, 18, pp. 71-84.

Borkowski, J.E. (1992). "Mona Lisa: The Enigma of the Smile," in Journal of Forensic Sciences, 37 (6), pp. 1706-1711.

Bort, K. (1990). „Kategoriale Anschauung", in Koch, D., Bort, K. (Hrsg.). Kategorie und Kategorialität. Historisch-systematische Untersuchungen zum Begriff der Kategorie im philosophischen Denken, Würzburg: Königshausen & Neumann, pp. 303-319.

Bostar, L. (1987). "The Methodological Significance of Husserl's Concept of Evidence and its Relation to the Idea of Reason," in Husserl Studies, 4 (2), pp. 143-167.

Bottazzini, U. (2002). « Kant et les limites de la science », in Wagner, P. (Ed.). Les Philosophes et la science, Paris: Gallimard.

— (1981). Il Calcolo sublime: storia dell'analisi matematica da Euler a Weierstrass, Torino: Boringhieri.

Bouckaert, B. (2003). L'idée de l'autre : la question de l'idéalisme et de l'altérité chez Husserl de *Logische Untersuchungen* aux *Ideen I*, Dordrecht/Boston/London: Kluwer.

Bougle, C. (1938). Les maîtres de la philosophie universitaire en France, Paris: Maloine.

Bourbaki, N. (2007). Eléments d'histoire des mathématiques, Berlin: Springer.

Bourdeau, M. (2003). « La réception du positivisme (1843-1928) », in La réception du positivisme (1843-1928), Revue d'Histoire des Sciences Humaines, 8 (1), pp. 3-8.

Bourdon, B., Beaunis, H., Binet, A., Foucault, M., Larguier des Bancels, J. (1905). « V. Urbantschitsch, Sur les sensations des sens et les images de souvenir », in L'année psychologique, 12 (12), pp. 646-647.

Bouriau, C. (2002). « L'ange face au dualisme kantien de la matière et de la forme », in Revue de Métaphysique et de Morale, 35 (3).

Boutroux, P. (1920). L'idéal scientifique des mathématiciens. Dans l'Antiquité et dans les Temps Modernes, Paris: Alcan.

Bouveresse, J. (1980). « La philosophie et les fondements », in Archives de philosophie, 42 (1), pp. 3-32.

Boyer, C. (1925). « Pourquoi et comment s'occuper du scepticisme ? », in Revue de philosophie, 23.

Brahami, F. (2001). Le travail du scepticisme : Montaigne, Bayle, Hume, Paris: PUF.

Brainard, M. (2002). Belief and Its Neutralization. Belief and its Neutralization: Husserl's System of Phenomenology in *Ideas I,* Albany: State University of New York Press.

Braitenberg, V. (1973). "Remarks on the texture of brain," in International Journal of Neurosciences, 6 (1), pp. 5-6.

Bramly, S. (1995). Léonard de Vinci, Paris: Lattès.

Brand, G. (1973). "The Structure of Life-World According to Husserl," in Man and World, 6, pp. 143-162.

— (1972). The Material Apriori and the Foundation for its Analysis in Husserl, Dordrecht: Riedel, Analecta Husserliana, vol. II.

— (1954). Ich, Welt und Zeit. Nach unveröffentlichen Manuskripten Edmund Husserls, Den Haag: Nijhoff.

Brandl, J. (1996). Kazimierz Twardowski über Funktionnen und Gebilde. Einleitung zu einem Text aus Nachlass, in Conceptus, 75, pp. 157-189.

Bratuscheck, E.C.L. (1875). „Der Positivismus in der Wissenschaft", in Philosophische Monatshefte, 11, pp. 49-64.

Braun, J. (2006). Zarys filozofii Hoene-Wrońskiego, Warszawa: Ogólnopolski Klub.

Braun, L. (1979). « Lambert et Kant », in Colloque international et interdisciplinaire Jean-Henri Lambert, Paris: Ophrys, pp. 128-137.

Brechenmacher, F., Jouve, G., Mazliak, L., Tazzioli, R. (Eds.) (2016). Images of Italian Mathematics in France. The Latin Sisters, from Risorgimento to Fascism, Basel: Birkhäuser.

Breda, H.L., van (1967). „Leibniz' Einfluß auf das Denken Husserls", in Akten des Internationalen Leibniz-Kongresses (14-19 Nov. 1966), Studia leibnitiana Supplementa, Wiesbaden: Steiner, vol. I, pp. 125-145.

Brelage, M. (1965). Studien zur Transzendentalphilosophie, Berlin: De Gruyter.

Brentano, F. (1982). Deskriptive Psychologie, Chisholm, R.M., Baumgartner,W. (Hrsg.), Hamburg: Meiner.

— (1926). Die vier Phasen der Philosophie und ihr augenblicklicher Stand (édition originale de 1895), Kraus, O. (Hrsg.), Leipzig: Meiner.

– Brentano, F. (1911). Aristoteles Lehre vom Ursprung des menschlichen Geistes, Leipzig: Veit.

— (1895). Meine letzten Wünsche für Österreich, Stuttgart: Cotta.

— (1889). Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis, Leipzig: Duncker & Humblot.

— (1874). Psychologie vom empirischen Standpunkte, Leipzig: Duncker & Humblot, Bd. 1.

— (1867). Die Psychologie des Aristoteles, Insbesondere seine Lehre vom ΝΟΥΣ ΠΟΙΗΤΙΚΟΣ, Mainz: Kirchheim.

Brill, A., Nöther, M. (1892/93). „Die Entwicklung der Theorie der algebraischen Funktionen in älterer und neuerer Zeit", in Jahresber. Deutsch. Math., 3, pp. 111-566.

Brocker, W. (1957). „Husserls Lehre von der Zeit", in Philosophia naturalis, 4, pp. 374-379.

Brough, J.B. (2010). "Notes on the Absolute Time-Constituting Flow of Consciousness," in Lohmar & Yamaguchi, 2010, pp. 21-49.

— (1972). "The Emergence of an Absolute Consciousness in Husserl's Early Writings on Time-Consciousness, in Man and World," 5 (3), pp. 298-326.

Brouwer, L.E.J. (1949). "Consciousness, philosophy and mathematics," in Beth et al., 1949, pp. 1235-1249.

— (1930). Die Struktur des Kontinuums. Wien: Komitee zur Veranstaltung von Gastvorträgen ausländischer Gelehrter der exakten Wissenschaften.

— (1929). „Mathematik, Wissenschaft und Sprache", in Monatshefte für Mathematik und Physik, 36, pp. 153-164.

— (1913). "Intuitionism and Formalism," in Bulletin of the American Mathematical Society, 20 (2), pp. 81-96.

— (1910). „Zur Analysis Situs“, in Mathematische Annalen, 68, pp. 422-434.

Brown, Ch.S. (1983). Linguistic and Pre-linguistic Meaning: An Interpretation of Husserl’s Theory of Noema, (Diss.), University of Oklahoma.

Bruck, M. (1933). Über das Verhältnis Edmund Husserls zu Franz Brentano vornehmlich mit Rücksicht auf Brentanos Psychologie, Würzburg: Triltsch.

Bruno, G. (1995). Le triple minimum. De triplici minimo, trad. par B. Levergeois, Paris: Fayard.

Brunschvicg, L. (1912a). « L’arithmétique et la théorie de la connaissance », in Revue de Métaphysique et de Morale, 23 (2), pp. 331-342.

— (1912b). Les étapes de la philosophie mathématique, Paris: Alcan.

— (1911). « La notion moderne de l’intuition et la philosophie des mathématiques », in Revue de Métaphysique et de Morale, 19 (2), pp.145-176.

— (1900). Introduction à la vie de l’esprit, Paris: Alcan.

Bruzina, R. (2004). Edmund Husserl & Eugen Fink. Beginnings and Ends in Phenomenology, 1928-1938, New Haven: Yale University Press.

Bucci, P. (2000). Husserl e Bolzano. Alle origini della fenomenologia, Milano: Unicopli.

Büchel, G. (1987). Geometrie und Philosophie, Berlin: De Gruyter.

Büchner, L. (1884). „Anti-Kant. Aus Natur und Wissenschaft“, in Studien, Kritiken und Abhandlungen, Leipzig: Thomas, vol. II.

Burali-Forti, C. (1897). Introduction à la géométrie différentielle, suivant la méthode de H. Grassmann, Paris: Gauthier-Villars.

Burbage, F., Chouchan, N. (1993). Leibniz et l’infini, Paris: PUF.

Burtt, A.E. (1949). Metaphysical Foundations of Modern Physical Science (réed.), London: Routledge & Kegan Paul.

Busche, H. (1990). „Was ist keine Fiktion? Zeitlichkeit als Wurzel der imaginären Verfaßtheit alles empirischen Bewußtseins in Vaihingers Philosophie des Als Ob“, in Heffernan, G., und Lohmar, D. (Hrsg.). Bewußtsein und Zeitlichkeit. Ein Problemschnitt durch die Philosophie der Neuzeit, Würzburg: Königshausen & Neumann, pp. 173-197.
Bushaw, D. (1983). “Wronski’s *Canons of logarithms*,” in Mathematics Magazine, 5 (2), pp. 91-97.

Butt, J. (2010). Bach's Dialogue with Modernity. Perspectives on the Passions, Cambridge: Cambridge University Press.

Butts, R.E. (1957). Husserl's Criticisms of Hume's Theory of Knowledge, PhD Dissertation, University of Michigan Microfilms.

Cahan, D. (Ed.) (1993). Hermann von Helmholtz and the Foundations of Nineteenth Century Science, Berkley: University of California Press.

Cairns, D. (1976). Conversations avec Husserl et Fink, Dordrecht: Springer.

Cantor, G. (1932). Gesammelte Abhandlungen mathematischen und philosophischen Inhalts, Zermelo, E. von (Hrsg.), Berlin: Springer.

— (1879). „Über unendliche, lineare Punktmannigfaltigkeiten“, in Mathematischen Annalen, 15, pp. 1-7.

— (1874). „Über eine Eigenschaft des Inbegriffes aller reellen algebraischen Zahlen“, in Journal de Crelle, Bd. 77.

— (1872). „Über die Ausdehnung eines Satzes aus der Theorie der trigonometrischen Reichen“, in Mathematischen Annalen, 5, pp. 123-132.

Cantù, P. (2011). “Bolzano Versus Kant: Mathematics as a Scientia Universalis”, in Reboul, A. (Ed.). Mind, Values and Metaphysics. Philosophical Papers Dedicated to Kevin Mulligan, Vol. I, Springer, 2014, pp. 295-316.

Carey, S. (2001). “Cognitive Foundations of Arithmetic: Evolution and Ontogenisis”, in Mind and Language, 16 (1), pp. 37-55.

Carlo, I. (2005). “The Beginnings of Husserl’s Philosophy, Part 1: From *Über den Begriff der Zahl* to *Philosophie der Arithmetik*”, in The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy, 5, pp. 1-56.

Carnap, R. (2000, 1st ed. 1937). Logical Syntax of Language, London: Routledge.

— (1947). Meaning and Necessity, Chicago: University of Chicago Press.

— (1942). Introduction to Semantics, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Carnot, L. (1981, 2ème éd.). Méthode axiomatique et formalisme : Essai sur le problème du fondement des mathématiques, Paris: Hermann.

— (1860). Réflexions sur la métaphysique du calcul infinitésimal (1797), Paris: Mallet-Bachelier.

— (1824). Réflexions sur la puissance motrice du feu et sur les machines propres à développer cette puissance, Paris: Bachelier.

Caro, E. (1866). « La métaphysique et les sciences positives », in Revue des deux-mondes, (66), pp. 421-452.

Carr, D. (1987). Interpreting Husserl, Dordrecht: Nijhoff.

— (1986). « Le passé à venir : ordre et articulation du temps selon Husserl, Dilthey et Heidegger », in Laval théologique et philosophique, 42 (3), pp. 333-344.

Cassirer, E., (2001). Aufsätze und Kleine Schriften (1902-1921). Text u. Anmerkungen bearb. von M. Simon, Hamburg: Meiner.

Cassou-Noguès, P. (2007). "The Two-Sidedness and the Rationalistic Ideal of Formal Logic: Husserl and Gödel", in Boi, L., Kerszberg, P., Patras, D. (Eds.). Rediscovering Phenomenology. Phenomenological Essays concerning Mathematical Beings, Physical Reality, Perception and Consciousness, Dordrecht: Kluwer, pp. 309-338.

— (2001). Hilbert, Paris: Les Belles Lettres, coll. « Figures du savoir ».

Castonguay, Ch. (1972). Meaning and Existence in Mathematics, New York/ Wien: Springer.

Cattaruzza, S., Sinico, M (Eds.) (2004). Husserl in laboratorio, Trieste, EUT.

Cauchy, A. (1897). Mémoire sur les intégrales dans lesquelles la fonction sous le signe $\int$ change brusquement de valeur (1846), in Œuvres complètes (1), t. 10, Paris: Gauthier-Villars et fils, pp. 135-143.

— (1821). Cours d'analyse de l'école royale polytechnique, 1ère partie : analyse algébrique, Paris : L'imprimerie royale, Debure frères.

Cavailles, J. (1981). Méthode axiomatique et formalisme : Essai sur le problème du fondement des mathématiques, Paris: Hermann.

— (1960). Sur la logique et la théorie de la science, Paris: PUF.

— (1947). Transfini et Continu, Paris: Hermann.

Cellucci, C. (2013). "Philosophy of Mathematics: Making a fresh start," in Studies in History and Philosophy of Science, 44, pp. 32-42.

Celms, Th. (1928). Der phänomenologische Idealismus Husserls, Riga: Acta Universitatis Latviensis, XIX.

Centrone, S. (2010). Logic and Philosophy of Mathematics in the Early Husserl, Dordrecht: Springer.

Chalmers, D. (1995). "Consciousness," in Journal of Consciousness Studies, 2 (3), pp. 200-219.

Charpentier, E., Ghys, E., Lesne, A. (Ed.) (2006). L'héritage scientifique de Poincaré, Paris: Belin, coll. Echelles.

Chavez, E.A. (1938). Masaryk como filósofo, México: Universidad nacional.

Chermiss, H. (1935). Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy, Baltimore: The Johns Hopkins Press.

Chernyakov, A. (1997). "Husserl's "Genealogy of logic", Space-Constitution, and Noetic Geometry," in Recherches Husserliennes, 7, pp. 61-85.

Chisholm, R.M. (1990). "Brentano and Marty on Content: A Synthesis Suggested by Brentano," in Mulligan, K. (Ed.). Mind, Meaning and Metaphysics. The Philosophy and Theory of Language of Anton Marty, London: Kluwer, pp. 1-9.

— (1982). The Foundations of Knowing, Minneapolis: University of Minneapolis Press.

— (1966). Theory of Knowlegde, Englewood Cliff: Prentice Hall.

Cho, Kah Kyung (2007). "History and Substance of Husserl's *Logical Investigations*," in Kwong-Ying Lay, Drummond, J.J. (Eds.). Husserl's Logical Investigations in the New Century: Western and Chinese Perspectives, Dordrecht: Springer, pp. 1-20.

Chomsky, N. (1972). Language and Mind, New York: Harcourt Brace.

Christensen, R. (1977). „Zum phänomenologischen Problem der Evidenz", in Wiener Jahrbuch für Philosophie, 10, pp. 7-32.

Chrudzimski, A. (2009). « Catégories formelles, nombres et conceptualisme. La première philosophie de l'arithmétique de Husserl », in Philosophiques, 36 (2), pp. 427-445.

— (1999). „Die Theorie der Intentionalität Franz Brentanos", in Grazer Philosophische Studien, 57, pp. 45-66.

Church, A. (1956). Introduction to mathematical logic, Vol. I, Princeton: Princeton University Press.

— (1954). "Intentional Isomorphism and Identity of Belief," in Philosophical Studies, 5, pp. 65-73.

— (1951). "A Formulation of the Logic of Sense and Denotation," in Henke, P., Kallen, H.M., Langer, S.K. (Eds.). Structure, Method and Meaning. Essays in honor of Henry M. Sheffer, New York: The Liberal Arts Press, pp. 3-24.

Claesges, U. (1964). Edmund Husserls Theorie der Raumkonstitution, Den Haag: Nijhoff.

Claesges, U., Held, K. (Hrsg.) (1972). Perspektiven transzendentalphänomenologischer Forschung, Den Haag: Nijhoff.

Claparède, E. (1903). « Le mental et le physique d'après Busse. Revue analytique et critique », in Archives de psychologie (Genève), t. III, novembre, pp. 81-100.

— (1899). « Victor Urbantschitsch. Influence des sensations sonores sur l'écriture », in L'année psychologique, 6 (1), p. 576.

Clapeyron, E. (1834). « Mémoire sur la puissance motrice de la chaleur », in Journal de l'Ecole Polytechnique, 14, Cahier 23, pp. 153-190.

Clauberg, J. (1647). Elementa philosophiae seu Ontosophia. Scientia prima, de iis quae Deo creaturisque suo modo communiter attribuuntur, distincta partibus quatuor, quarum I. Prolegomena, quibus ostenditur ratio huius scientiae perficiendae, Groningae, J. Nicolai.

Clasius, R. (1850). „Über die bewegende Kraft der Wärme“, Part I, Part II, in Annalen der Physik, 79, pp. 368–397, 500–524.

Clavelin, M. (1968). La philosophie naturelle de Galilée, Paris: Colin.

Cobb-Stevens, R. (1998). Husserl et la philosophie analytique, Paris: Vrin.

— (1990). “Being and Categorial Intuition,” in Review of Metaphysics, 44, pp. 43-66.

Cohen, H. (1883). Das Princip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte, Berlin: Dümmlers.

Cohen, R.S. (1970). “Ernst Mach: Physics, Perception and the Philosophy of Science,” in Cohen, R.S., Seeger, R.J. (Eds.). Ernst Mach: Physicist and Philosopher, Dordrecht: Springer, pp. 126-164.

Conte, A., Giacardi, L. (Eds.) (1991). Angelo Genocchi e i suoi interlocutori scientifici. Contributi dall’epistolario, Torino: Deputazione Subalpina di Storia Patria.

Contro, S. (1976). „Von Pasch zu Hilbert“, in Archive for History of Exact Sciences, 25 (3), pp. 283-295.

Costa, V. (2009). Husserl, Roma: Carocci.

— (1998). “Transcendental Aesthetic and the Problem of Transcendentality,” in Depraz, N., Zahavi, D. (Eds.). Alterity and Facticity: New Perspectives on Husserl, Phaenomenologica, 148. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, pp. 9-27.

Couturat, L. (1980, 2ème éd.). L'Algèbre de la Logique, Paris: Blanchard.

— (1913). « Logistique et intuition », in Revue de Métaphysique et de Morale, 21, pp. 260-268.

— (1905). Les Principes des mathématiques, avec un appendice sur la philosophie des mathématiques de Kant, Paris: Alcan.

— (1904). « Les principes des mathématiques », in Revue de Metaphysique et de Morale, 12, pp. 19-50, 211-40, 664-698, 810-844.

— (1901). La logique de Leibniz, Paris: Alcan.

— (1899). « La logique mathématique de M. Peano », in Revue de Métaphysique et de Morale, 7, pp. 616-646.

— (1896). De l'infini mathématique, Paris: Félix Alcan.

Cover, J.A., O'leary-Hawthorne, J. (1999). Substance and Individuation in Leibniz, Cambridge: Cambridge University Press.

Cramer, W. (1957). Grunglegung einer Theorie des Geistes, Frankfurt: Klostermann.

— (1954). Die Monade. Das philosophische Problem von Ursprung, Stuttgart: Kolhammer.

— (1937). Das Problem der reinen Anschauung. Eine erkenntnistheoretische Untersuchung der Prinzipien der Mathematik, Tübingen: Mohr.

Cranefield, P.F. (1970). "On the Origin of the Phrase Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu," in Journal of the History of Medicine and Allied Sciences, 25 (1), pp. 77-80.

Cvetkovic, D., Cosic, I. (Eds.) (2011). States of Consciousness. Experimental Insights into Meditation, Waking, Sleep and Dreams, Berlin-Heidelberg: Springer.

Dähnhardt, S. (1992). Wahrheit und Satz an sich. Zum Verhältnis des Logischen zum Psychischen und Sprachlichen in Bernard Bolzanos Wissenschaftslehre. Reihe Philosophie, 12, Pfaffenweiler: Centaurus.

Dalen, D. van (1999). "Luitzen Egbertus Jan Brouwer," in James, I.M. (Ed.). History of Topology, Amsterdam: Elsevier, pp. 947-964.

— (1984). "Four Letters From Edmund Husserl to Hermann Weyl," in Husserl Studies, 1 (1), pp. 1-12.

Damasio, A., Meyer, K. (2009). "Consciousness: An Overview of the Phenomenon and of Its Possible Neural Basis," in Laureys & Tononi, pp. 3-14.

Dastur, F. (1995). Des mathématiques à l'histoire, Paris: PUF.

— (1994). « Husserl, Lotze et la logique de la validité », in Kairos, 5, pp. 31-48.

Dauben, J.W. (1990). Georg Cantor: His Mathematics and Philosophy of the Infinite, Princeton: Princeton University Press.

— (1977). "Georg Cantor and Pope Leo XIII: Mathematics, Theology, and the Infinite," in Journal of the History of Ideas, 38 (1), pp. 85-108.

Davillé, M. (1921). « Le séjour de Leibniz à Paris (1672–1676) », in Archiv für Geschichte der Philosophie, 33 (1-2), pp. 67-78.

Decaillot, A.-M. (2008). Cantor et la France. Correspondance du mathématicien allemand avec les Français à la fin du XIXème siècle, Paris: Kimé.

Dedekind, R. (1932). Gesammelte mathematische Werke, von R. Fricke, E. Noether, Ö. Ore (Hrsg.), Bd. III, Braunschweig: Vieweg & Sohn.

Delbœuf, J.R.L. (1877). Logique algorithmique. Essai sur un système de signes appliqué à la logique, Liège-Bruxelles: Desoer & Muquardt.

— (1875a). « De l'origine des jugements conscients », in Revue de Belgique, 21, pp. 77-97.

— (1875b). « La psychologie comme science naturelle », in Revue de Belgique, 21, pp. 358-387.

Deleuze, G. (1968). Différence et répétition, Paris: PUF.

Deleuze, G., Guattari, F. (1991). Qu'est-ce que la philosophie ?, Paris: Minuit.

Demange, D. (2000). Les formes de l'extériorité dans la philosophie de Husserl, Paris: L'Harmattan.

Dennett, D. (1991). Consciousness Explained, London: Penguin Books.

Denooz, L., Thieblemont, S. (Eds.) (2011). Le Moi et l'Autre. Études pluridisciplinaires, in Questions de communication (numéro spécial), Paris: Presses Universitaires de Nancy.

Depraz, N. (2008). « Commentaire de la Cinquième Méditation (Deuxième partie : § 49-62) », in Lavigne, J.-F. (Ed.). Les Méditations cartésiennes de Husserl, Paris: Vrin.

— (2001). Lucidité du corps, Dordrecht/Boston/London: Kluwer.

— (1995). Transcendance et incarnation. Le statut de l'intersubjectivité comme altérité à soi chez Husserl, Paris: Vrin.

— (1994). « Temporalité et affection dans les manuscrits tardifs sur la temporalité (1929-1935) de Husserl », in Alter, 2, pp. 63-86.

Derrida, J. (1990a). Introduction, in Husserl, E., L'origine de la géométrie, trad. fr. par J. Derrida, Paris: PUF.

— (1990b) Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl, Paris: PUF.

— (1967). La voix et le phénomène, Paris: PUF.

Desanti, J. (1976). Introduction à la phénoménologie, Paris: Gallimard.

— (1968). Les Idéalités mathématiques, Paris: Seuil.

Descartes, R. (1996). Œuvres de Descartes, éd. Ch. Adam & P. Tannery, Paris: Vrin, t. I.

— (1977). Règles utiles et claires pour la direction de l'esprit en la recherche de la vérité, trad. selon le lexique cartésien et annotations conceptuelles par Jean-Luc Marion (avec des notes mathématiques de P. Costabel), La Haye: Nijhoff.

— (1966). « Entretien avec Burman », in Œuvres de Descartes, éd. Ch. Adam & P. Tannery, nouvelle présentation par P. Costabel et B. Rochot, Paris: Vrin-CNRS, V, 156, 8.

— (1947). Correspondance, publiée avec introduction et notes par Ch. Adam et G. Milhaud, Paris: PUF, t. IV.

— (1835). Œuvres philosophiques de Descartes, avec notices, sommaires et éclaircissements par A. Garnier, t. III, Paris: Hachette.

Desclés, J.-P. (2009). « Le concept d'opérateur en linguistique », in Histoire, Epistémologie, Langage, 31 (1), pp. 75-98.

Descles, J.-P., Cheong, K-S. (2006). « Analyse critique de la notion de variable », in Mathématiques et sciences humaines, 173.

Deutsche Philosophische Gesellschaft (1918). Beiträge zur Philosophie des deutschen Idealismus, Erfurt: Verlag der Kenserschen Buchhandlung, Bd. I.

Diels, H. (1899). Über Leibniz und das Problem der Universalsprache, Berlin: Sitzung d. Akademie.

Diemer, A. (1959). „Die Phänomenologie und die Idee der Philosophie als strenge Wissenschaft“, in Zeitschrift für philosophische Forschung, 13, pp. 243-262.

— (1956). Edmund Husserl. Versuch einer systematischen Darstellung seiner Phänomenologie, Meisenheim am Glan: Anton Hain.

Dieudonné, J. (1979). The Tragedy of Grassmann, Séminaire de Philosophie et Mathématiques de l’ENS, éd. par l’I.R.E.M., Paris-Nord, 65.

Dillon, J. (2014). “Pythagoreanism in the Academic tradition: the Early Academy to Numenius,” in Huffman, 2014, pp. 250-273.

Dingler, H. (1931). Die Philosophie der Logik und Arithmetik, München: Eidos.

— (1911). „Zum Aufsatze des Herrn E. Dittrich zur Frage nach der Geometrie der Lichtstrahlen und starren Körper“, in Annalen der Naturphilosophie, 10, pp. 437-40.

Dinwoodie, D.W. (2006). “Time and the Individual in Native North America,” in Kan, S., Turner Strong, P., Fogelson, R. (Eds.). New Perspectives on Native North America: Cultures, Histories, And Representations, Nebraska: University of Nebraska, pp. 327-350.

Dipert, R.R. (1990/91). “The life and work of Ernst Schröder,” in Modern Logic, 1, 1990/1991, pp. 117-139.

Di Pinto, L. (2008). Enigmi teoretici dell'immaginario e della temporalità in Edmund Husserl, Bari: Laterza.

D'Ippolito, B.M. (1987). Il sogno del Filosofo. Su Dilthey e Husserl, Napoli: Morano.

Disalle, R. (1993). “Helmholtz’s empiricist philosophy of mathematics: Between laws of perception and laws of nature,” in Cahan, D. (Ed.). California Studies in the History of Science, 12: Hermann von Helmholtz and the Foundations of Nineteenth-Century Science, Berkeley: University of California Press, pp. 498-521.

Dittrich, O. (1913). Die Probleme der Sprachpsychologie, Leipzig: Quelle & Meyer.

Dodd, J. (1997). Idealism and Corporeity. An essay on the Problem of the Body in Husserl’s Phenomenology, Dordrecht/Boston/London: Kluwer.

Donaldson, T. (2016). “The (Metaphysical) Foundations of Arithmetic?,” in Noûs, consultable sur : doi: 10.1111/nous.12147.

Donnici, R. (1989). Husserl e Hume: Per una fenomenologia della natura umana, Milano: Angeli.

Dorer, M. (1932). Historische Grundlagen der Psychoanalyse, Leipzig: Meiner.

Dorier, J.-L. (1997). « Hermann Grassmann et la Théorie de l’extension », in Revue Repères-IREM, 26 janvier, pp. 89-108.

Downes, C. (1965). **“**Husserl and the Coherence of the Other Minds Problem,” in Philosophy and Phenomenological Research, 26, pp. 253-259.

Dreyfus, H.L. (Ed.) (1982). Husserl, Intentionality, and Cognitive Science, Cambridge, Mass.: MIT Press.

— (1982). “Husserl’s Perceptual Noema,” in Dreyfus, 1982, pp. 97-123.

Drobisch, M.W. (1846). Über die mathematische Bestimmung der musikalischen Intervalle, Leipzig: Wiedmannsche Buchhandlung.

Drost, M. (1990). “The Primacy of Perception in Husserl’s Theory of Imagining,” in Philosophy and Phenomenological Research, 50, pp. 569-582.

Drüe, H. (1963). Edmund Husserls System der phänomenologischen Psychologie, Berlin: De Gruyter.

Drummond, J. (1990). Husserlian Intentionality and Non-Foundational Realism, Dordrecht/Boston/London: Kluwer.

— (1988). Edmund Husserl und die phänomenologische Bewegung, Sepp, H.R. (Hrsg.), Freiburg/München: Alber.

— (1983). “Object’s Optimal Appearences and the Immediate Awareness of Space in Vision,” in Man and World, 3, pp. 325-346.

— (1975). “Husserl on the Ways to the Performance of the Reduction,” in Man and World, 8, pp. 47-69.

Dubislav, W. (1929). „Über Bolzano als Kritiker Kants“, Philosophisches Jahrbuch, Bd. 42, Hf. 3, pp. 357-368.

Duen Jau, M.-H. (1984). Die Gegenstandstheorie von Alexius Meinong als Ansatz zu einer ontologisch neutralen Logik, Bern: Haupt.

Dugac, P. (1984). « Georg Cantor et Henri Poincaré », in Bollettino di Storia delle Scienze, 4, fasc. 1, pp. 65-96.

— (1976). Dedekind et les fondements des mathématiques, Paris: Vrin.

— (1973). « Éléments d’analyse de Karl Weierstrass », in Archive for History of Exact Sciences, 10, pp. 41-176.

Dühring, E. (1875). Kursus der Philosophie als streng wissenschaftlicher Weltanschauung und Lebensgestaltung, Leipzig: Koschny.

Dummett, M. (1991). Frege: Philosophy of Mathematics, London: Duckworth.

Dunne, J.D. (2004). Foundations of Dharmakīrti's Philosophy, Boston: Wisdom Publications.

Dupré, L. (1968/69). “Husserl’s Thought on God and Faith,” in Philosophy and Phenomenological Research, 29, pp. 201-215.

Durfee, H.A. (Ed.) (1976). Analytic Philosophy and Phenomenology, The Hague: Nijhoff.

Dussort, H. (1959). « Husserl juge de Kant », in Revue philosophique de la France et de l'Étranger, 149, pp. 529-532.

Earman, J. (1989). World Enough and Space-Time, Cambridge: MIT.

Ebbinghaus, H. (1885). Über das Gedächtnis. Untersuchungen zur experimentellen Psychologie, Leipzig: Duncker & Humblot.

Eccarius, W. (1976). „August Leopold Crelle als Herausgeber des Crelleschen Journals“, in Journal für die reine und angewandte Mathematik, 286-287, pp. 5-25.

Echeverria, J. (1988). « Géométrie et topologie chez Leibniz », in Leibniz. Tradition und Aktualität. V. Internationaler Leibniz-Kongreß unter der Schirmherrschaft des Niedersächsischen Ministerpräsidenten Dr. Ernst Albrecht (14 bis 19 November 1988), Vorträge & Vorträge II. Teil, Hannover, pp. 213-220.

Edel, G. (1988). Von der Vernunftkritik zur Erkenntnislogik, Frieburg: Alber.

Edelman, G.M., Tonori, G. (2001). Consciousness: How Matter Becomes Imagination, New York: Penguin Books.

Edwards, H. (1988). Kronecker’s Place in History, in Aspray & Kitcher, 1988, pp. 139-144.

Ehrenfels, Ch. von, (1890). „Über Gestaltqualitäten“, in Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Philosophie, 14, pp. 249-292.

Eigler, G. (1961). Metaphysische Voraussetzungen in Husserls Zeitanalysen, Meisenheim am Glan: Anton Hain.

Eisenberg, Th. (1992). “On the development of a sense for functions,” in Harel, G., Dubinsky, E. (Eds.). The Concept of Function: Aspects of Epistemology and Pedagogy, Washington DC: MAA.

Elberfeld, R. (2004). Phänomenologie der Zeit im Buddhismus. Methoden interkulturellen Philosophierens, Stuttgart-Bad Cannstadt: Frommann-Holzboog.

Eley, L. (1962). Die Krise des Apriori in der transzendentalen Phänomenologie Edmund Husserls, Den Haag: Nijhoff.

Elliott, B. (2005). Phenomenology and Imagination in Husserl and Heidegger, London: Routledge.

Elsas, A. (1894). „Besprechung zu Husserl’s Philosophie der Arithmetik“, in Philosophische Monatshefte, 30, pp. 437-440.

Elsenhans, Th. (2013). Fries und Kant. Ein Beitrag zur Geschichte und zur systematischen Grundlegung der Erkenntnistheorie (Nachdruck der Originalausgabe Gießen, 1906), Hamburg: Severus.

— (1897). Selbstbeobachtung und Experiment in der Psychologie. Ihre Tragweite und ihre Grenzen, Tübingen: Mohr.

— (1896). „Das Verhältnis der Logik zur Psychologie“, in Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, Neue Folge, 109, pp. 195-212.

Embree, L., Nenon, Th. (Eds.) (2013). Husserl’s *Ideen*, Dordrecht/ Heidelberg/ New York/ London: Springer.

Emden, C.J. (2005). „Epistemische Phantasmen. Über unendliche Räume und die Macht des Imaginären in den “exakten Wissenschaften”“, in Behrens, R., Steigerwald, J. (Hrsg.). Die Macht und das Imaginäre, Würzburg: Königshausen u. Neumann, pp. 105-124.

Engels, D. (2007). „Geometrie und Philosophie – Zur Visualisierung metaphysicher Konzepte durch räumliche Darstellung in der pythagoreischen Philosophie“, in Gross, D., Kassel, S. (Hrsg.). Visualisierungskonzepte in Wissenschaften, Hamburg University Press.

English, J. (2006). Sur l'intentionnalité et ses modes, Paris: PUF.

— (2004). « Le nombre chez Kant et chez Husserl », in Revue de Métaphysique et de Morale, 4, pp. 551-579.

— (2002). Le Vocabulaire de Husserl, Paris: Ellipses.

— (1999). « Pourquoi la phénoménologie est et ne peut qu'être une philosophie transcendantale ? », Cahiers philosophiques, 81, pp. 29-76.

— (1991). « Indications générales », in Husserl, Problèmes fondamentaux de la phénoménologie, Paris: PUF.

Enneper, A. (1864). „Analytisch-Geometrische Untersuchungen", in Zeitschrift für Mathematik und Physik, 9, pp. 96-125; 377-401.

Erdmann, B. (1913). Die Funktionen der Phantasie im wissenschaftlichen Denken, Berlin: Paetel.

— (1908). Umrisse zur Psychologie des Denkens, Tübingen: Mohr.

— (1892). Logik, Bd. I: Logische Elementarlehre, Halle : Niemeyer.

— (1877). Die Axiome der Geometrie. Eine philosophische Untersuchung der Riemann-Helmholtz'schen Raumtheorie, Leipzig: Voss.

Eusebio, A., Quespi, M. (1994). "Pacha : un concepto andino de espacio y tiempo," in Revista Española de Antropología Americana, 24, pp. 155-189.

Everett, D.L. (1991). A Língua Pirahã e a Teoria da Sintaxe: Descrição, Perspectivas e Teoria, Campinas: Universidade Estadual de Campinas.

Eynde, L., van (1999). « Husserl et le rôle de l'imagination dans la complexification du système de l'intentionnalité et du champ phénoménal », in Recherches husserliennes, 11 (11), pp. 29-58.

Fabbianelli, F., und Luft, S. (Hrsg.) (2014). Husserl und die klassische deutsche Philosophie, New York/ Dordrecht/ London: Springer.

— (2014). „Husserls Ding an sich und der Deutsche Idealismus", in Fabbianelli, Luft, 2014, pp. 93-114.

Favaro, A. (a cura di) (1895). Le opere di Galileo Galilei, Firenze: Barbèra, vol. V.

Feferman, S.J. (1987). "Infinity in Mathematics: Is Cantor Necessary?," in Toraldo di Francia, G. (Ed.). L'infinito nella Sienza, Roma: Instituto dello Enciclopedia Italiana, pp. 151-209.

— (1962). "Transfinite Recursive Progressions of Axiomatic Theories," in Journal of Symbolic Logic, 27 (3), pp. 259-316.

Feichtinger, J. (2010). Wissenschaft als reflexives Projekt: Von Bolzano über Freud zu Kelsen: Österreichische Wissenschaftsgeschichte 1848-1938, Bielefeld: Transcript.

Feist, R. (Ed.) (2004). Husserl and Sciences, Ottawa: University of Ottawa Press.

Feist, R, Sweet, R. (Eds.) (2003). Husserl and Stein, Washington: Cultural Heritage and Contemporary Change, series I, Culture and Values, vol. 31.

Fels, H. (1927). „Die Philosophie Bolzanos“, in Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesselschaft, Bd. 40, pp. 319-448.

Ferreiros, J. (2007, 2ème éd.). Labyrinth of Thought. A History of Set Theory and Its Role in Modern Mathematics, Basel: Birkhäuser.

Ferrero, G. (1895). Les lois psychologiques du symbolisme, Paris: Alcan.

Feyles, M. (2010a). Studi per la fenomenologia della memoria, Milano, Franco Angeli.

— (A cura di) (2010b). Memoria, immaginazione e tecnica, Roma: NEU (Nuova Editrice Universitaria).

Field, H. (2007). Figures de la rationalité : le Néokantisme et la phénoménologie, VILLE : Université d'Evora.

— (1984). "Is Mathematical Knowledge Just Logical Knowledge?," in Philosophical Review, 93, pp. 509-552.

Finetti, S. (2015). « La transformation de la conception husserlienne de la représentation-de-phantasia à la lumière de la méthode réductive », in Phantasia, vol. 1. Disponible en ligne sur : http://popups.ulg.ac.be/0774-7136/index.php?id=364.

Fink, E. (1994). Sixième Méditation cartésienne, Grenoble: Millon.

— (1974). De la phénoménologie, Paris: Minuit.

— (1966). De la phénoménologie. Avec un avant-propos d'Edmund Husserl, trad. D. Frank, Paris: Minuit.

Finkelstein, D. (1996). Quantum Relativity. A Synthesis of the Ideas of Einstein and Heisenberg, Berlin-Heidelberg: Springer.

Fisette, D. (2009a). "Love and Hate: Brentano and Stumpf on Emotions and Sense Feelings," in Gestalt Theory, 31 (2), pp. 115-127.

— (2009b). « Husserl à Halle (1886-1901) », in Philosophiques, 36 (2), pp. 277-306.

— (2006). « La philosophie de Stumpf, ses origines et sa postérité », in Carl Stumpf. Renaissance de la philosophie, Paris: Vrin, pp. 7-112.

— (2003). « Représentations. Husserl critique de Twardowski », in Fisette, D., Lapointe, S. (Eds.). Aux origines de la phénoménologie de Husserl et le contexte des *Recherches logiques*, Paris: Vrin, pp. 61-92.

Fisette, D., Fréchette, G. (Eds) (2007). À l'école de Brentano. De Würzburg à Vienne, Paris: Vrin.

Flores Hernandez, L. (2004). “El metodo husserliano en las Logische Untersuchungen,” in Anuario Filosofico, 37 (1), pp. 17-31.

Fodor, J. (1984). The Modularity of Mind, Cambridge, Massachusetts: MIT Press.

Folina, J. (1996). “Logic and Intuition in Poincaré’s Philosophy of Mathematics,” in Greffe, J.-L., Heinzmann, G., Lorenz, K. (Eds.). Henri Poincaré. Wissenschaft und Philosophie, Berlin/Paris: Akademie Verlag/Blanchard, pp. 417-434.

— (1992). Poincaré and the Philosophy of Mathematics, London: Macmillan.

Føllesdal, D. (1990). “Noema and Meaning in Husserl,” in Phenomenology and Philosophical Research, 50, pp. 263-271.

— (1969). “Husserl's Notion of Noema,” in The Journal of Philosophy, 66 (20), pp. 680–687. Réimpr. in Dreyfus, 1982, pp. 73-80.

— (1958). Husserl und Frege: Ein Beitrag zur Beleuchtung der Entstehung der phänomenologischen Philosophie, Oslo: H. Aschehoug und Co. Traduction anglaise: “Husserl and Frege: A Contribution to Elucidating the Origins of Phenomenological Philosophy,” in Haaparanta, 1994, pp. 3-50.

Fonseca, P. da (1975). Commentariorum in Libros Metaphysicorum Aristotelis Stagiritæ (1577), apud. Franciscum Zanettum (Ed.), Roma. L’édition originelle est parue en 4 volumes, par la suite réimprimés en 2, Hildesheim: Olms.

Franck, D. (1981). Chair et corps. Sur la phénoménologie de Husserl, Paris: Minuit.

Frechet, M. (1934). L’arithmétique de l’infini, Paris: Hermann.

Frechette, G. (2009). « Géométrie, fiction et discours sous hypothèse : Husserl et les objets intentionnels en 1894 », in Philosophiques, 36 (2), pp. 355-379.

Frege, G. (1980a). Philosophical and Mathematical Correspondence, Gabriel, G., Hermes, H., Kambertel, F., Thiel, Ch., Veraart, A. (Eds.), Oxford: Oxford University Press.

— (1980b). Briefwechsel mit D. Hilbert, E. Husserl, B. Russell, (Hrsg.) Gabriel, G. von, Kambartel, F., Thiel, Ch., Hamburg: Meiner.

— (1973). Schriften zur Logik. Aus dem Nachlaß. Mit einer Einleitung von Lothar Kreiser, Berlin: Akademie Verlag.

— (1969a). Nachgelassene Schriften, Hamburg: Meiner.

— (1969b). Funktion, Begriff, Bedeutung. Fünf logische Studien, Patzig, G. (Hrsg.), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

— (1913). Logische Untersuchungen, Bd. I, Halle: Niemeyer.

— (1895). „Kritische Beleuchtung einiger Punkte in E. Schröders Vorlesungen über die Algebra der Logik“, in Archiv für systematische Philosophie Bd. I, pp. 433-456.

— (1894). „Rezension von Dr. E.G. Husserl. Philosophie der Arithmetik. Psychologische und logische Untersuchungen“, in Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, Bd. 103, pp. 313-332.

— (1892). „Über Sinn und Bedeutung“, in Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, Bd. 100/1, pp. 25-50.

— (1884). Die Grundlagen der Arithmetik. Eine logisch mathematische Untersuhung über den Begriff der Zahl, Breslau: Kœbner.

— (1879). Begriffsschrift, eine der arithmetischen nachgebildete Formelsprache des reinen Denkens, Halle a/S: Verlag von Louis Nebert.

Freguglia, P. (2011). “Geometric Calculus and Geometry Foundations in Peano,” in Skof, F. (Ed.). Giuseppe Peano between Mathematics and Logic, Milan: Springer.

Frei, G. (1985). Der Briefwechsel David Hilbert-Felix Klein (1996-1919), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Freidman, M. (2010). “Synthetic History Reconsidered,” in Domsky, M., Dickson, M. (Eds.). Discourse on a New Method: Reinvigorating the Marriage of History and Philosophy of Science, Chicago and La Salle: Open Court.

— (1992). Kant and the Exact Sciences, Cambridge: Harvard University Press.

Freuler, L. (1997). La crise de la philosophie au XIXe siècle, Paris: Vrin.

Friedmann, G. (1962). Leibniz et Spinoza, Paris: Gallimard.

Fries, J.F. (1870). Philosophische Zeitfragen, Bonn: Marcus.

Fröschels, E. (1925). Psychologie der Sprache, Leipzig und Wien: Deuticke.

Funke, G. (1957). Zur transzendentalen Phänomenologie, Bonn: Bouvier.

Funkenstein, A. (1986). Theology and the Scientific Imagination from the Middle Ages to the Seventeenth Century, Princeton (NJ): Princeton University Press.

Gabriel, G. (2002). “Frege, Lotze and the Continental Roots of Early Analytic Philosophy,” in Reck, 2002, pp. 39-52.

Galay, J.-L. (1969). « Essai sur le problème de l’intelligibilité d’après la *Critique de la raison logique* de Husserl », in Studia Philosophica, 24, pp. 25-53.

Galdos, A.D. (1999). The quest for intelligibility through science: Isaac Newton, Albert Einstein, Edmund Husserl, Boston College Dissertations and Theses.

Gallese, V. (2005). “Embodied simulation: From neurons to phenomenal experience,” in Phenomenology and Cognitive Sciences, 4, pp. 23-48.

Galonnier, A. (2003). « Boèce, ou la chaîne des savoirs », in Actes du Colloque international de la Fondation Singer-Polignac, présidée par E. Bonnefois (8-12 juin 1999), Paris: Peeters.

Gander, H.-H. (Hrsg.) (2009). Husserl-Lexikon. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Gandt, F. de (2005). Husserl et Galilée. Sur la crise des sciences européennes, Paris: Vrin.

— (2004). « Göttingen 1901: Husserl et Hilbert », in Worms, 2004, pp. 117-143.

Gaos, J. (2007). Introducción a la fenomenología: seguida de La crítica del psicologismo en Husserl (1928), Madrid: Encuentro.

García-Baró, M. (1990). “Ideal Objects and Skepticism: A Polemical Point in Logical Investigations,” in Analecta Husserliana, 29, pp. 73-90.

García Perez, A.S. (2006). El concepto de consonancia en la teoría musical. De la Escuela Pitagórica a la Revolución Científica, Salamanca: Publ. Universidad Pontificia de Salamanca.

Garfield, J.L. (2002). Empty Words. Buddhist Philosophy and Cross-Cultural Interpretation, Oxford: Oxford University Press.

Garratt, J. (2004). Palestrina and the German Romantic Imagination. Interpreting Historicism in Nineteenth-Century Music, Cambridge: Cambridge University Press.

Garrison, J.W. (1986). “Husserl, Galileo, and the Processes of Idealization,” in Synthese, 66 (2), pp. 329-338.

Gauthier, Y. (2004). “Husserl and the Theory of Multiplicities ‘Mannigfaltigkeitslehre’,” in Feist, pp. 121–127.

— (2002). Internal Logic: Foundations of Mathematics from Kronecker to Hilbert, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.

Gauss, C.F. (1873). Werke, Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften (Hrsg.), Bd. 4, Göttingen: Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften.

Geiger, M. (1924). Systematische Axiomatik der euklidischen Geometrie, Augsburg: Filser.

Gelder, T. van (1999). “Wooden Iron? Husserlian Phenomenology Meets Cognitive Science,” in Petitot et al., 1999, pp. 245-265.

George, R., Koehn, G. (2004). “Brentano's Relation to Aristotle,” in Jacquette, 2004, pp. 20-44.

Ghigi, N. (2002). “La problematica della metafisica nella fenomenologia di Husserl,” in Rivista di filosofia neo-scolastica, 94, pp. 425-439.

Giaquinto, M. (2002). The Search for Certainty. A Philosophical Account of Foundations of Mathematics, Oxford: Oxford University Press.

— (1983). “Hilbert’s Philosophy of Mathematics,” in British Journal for Philosophy of Science, 34 (2), pp. 119-132.

Gillies, D.A. (1982). Frege, Dedekind, and Peano on the Foundations of Arithmetic, Assen: Van Gorcum.

Gilson, E. (2000). Le Thomisme, Paris: Vrin.

— (1972). L’être et l’essence, Paris: Vrin.

Giorello, G., Sinigaglia, C. (2007). “Space and movement. Husserl's geometry of visual field,” in Boi, L., Kerszberg, P., Patras, D. (Eds.). Rediscovering Phenomenology. Phenomenological Essays concerning Mathematical Beings, Physical Reality, Perception and Consciousness, Dordrecht: Kluwer, pp. 103-123.

— (2002). “L'istinto dell'intenzionalità. Brevi note per una psicologia fenomenologica,” in Psiche, 2, pp. 43-53.

Giovannangeli, D. (2012). « Passivité et altérité : la lettre de Husserl à Lévy-Bruhl », in Bulletin d’analyse phénoménologique, 8 (1), Actes 5, pp. 519-533.

Gleixner, W.H. (1986). Die transzendentale Phänomenologie als philosophische Grundlagenforschung, Berlin: Duncker und Humblot.

Gloy, K. (1984). „Die Kantische Differenz von Begriff und Anschauung und ihre Begründung“, in Kant-Studien, Bd. 75, pp. 1-37.

Goichon, A.-M. (1937). La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sinâ (Avicenne), Paris: Desclée De Brouwer.

Goldfarb, W. (1989). “Poincaré against the logicists,” in Aspray & Kitcher, 1988, pp. 61-81.

Gonseth, F. (1945). La géométrie et le problème de l’espace. La doctrine préalable, Neuchâtel: Griffon.

— (1939). « La méthode axiomatique », in Bulletin de la S.M.F., t. 67, pp. 43-63.

Graaf, A. de (1694). De geheele mathesis of wiskonst: herstelt in zyn naturlyke gedaante, Amsterdam: J. ten Hoorn.

Grabiner, J.V. (1981). The Origins of Cauchy’s Rigorous Calculus, New York: Dover Publications.

Grabmann, M. (1957). Die Geschichte der scholastischen Methode, Bd. II, Berlin: Akademie-Verlag.

Granel, G. (1968). Le sens du temps et de la perception chez E. Husserl, Paris: Gallimard.

Grassmann, H. (1894). Gesammelte mathematische und physikalische Werke, Bd. I, T. 1, Engel, F. von (Hrsg.), Leipzig: Teubner.

— (1878). Die Ausdehnungslehre von 1844, oder die lineale Ausdehnungslehre, Leipzig: Wiegand.

Grattan-Guinness, I. (1970). The Development of the Foundations of Mathematical Analysis from Euler to Riemann, Cambridge, Massachussetts: MIT Press.

Grieder, A. (1989). "Husserl and the Origin of Geometry," in Journal of the British Society for Phenomenology, 20 (3), pp. 277-289.

Gronke, H. (1999). Das Denken des Anderen: Führt die Selbstaufhebung von Husserls Phänomenologie der Intersubjektivität zur transzendentalen Sprachpragmatik, Würzburg: Königshause & Neumann.

Grote, A. (1983). Anzahl, Zahl und Menge. Die phänomenologischen Grundlagen der Arithmetik, Hamburg: Meiner.

Grünewald, B. (1977). Der phänomenologische Ursprung des Logischen. Eine kritische Analyse der phänomenologischen Grundlegung der Logik in Edmund Husserls »Logischen Untersuchungen«, Düsseldorf: Henn.

Gubser, M. (2014). The Far Reaches: Phenomenology, Ethics, and Social Renewal in Central Europe, Stanford: Stanford University Press.

Gueroult, M. (1955). Malebranche. La vision en Dieu, Paris: Aubier.

Guillamaud, P. (1994). « Remplissement et accomplissement. Étude critique sur l'évidence chez Husserl », in Etudes philosophiques, 3, pp. 371-403.

Guillaume, M. (2009a). « Julius König et les principes aristotéliciens », in Principia, 13 (2), pp. 153-163.

— (2009b). « La logique mathématique en France entre les deux guerres mondiales : Quelques repères », in Revue d'Histoire des Sciences, 1 (1), pp. 177-219.

— (2008). "Some of Julius König's Mathematical Dreams in His New Foundations of Logic, Arithmetic, and Set Theory," in van Atten, Boldini, Bourdeau, Heinzmann, 2008, pp. 178-197.

Guillaume, P. (1937). La psychologie de la forme, Paris: Flammarion.

Gundlach, H. (2006). „Carl Stumpf, Oskar Pfungst, der Kluge Hans und eine geglückte Vernebelungsaktion", in Psychologische Rundschau, 57, Jg. Heft 2, pp. 96-105.

Gurwitsch, A. (1996) Studies in Phenomenology and Psychology. Evanston: Northwestern University Press.

— (1982). “Husserl's Theory of the Intentionality of Consciousness,” in Dreyfus, 1982, pp. 59-71.

— (1935). « Développement historique de la Gestalt-Psychologie », in Thales, 2, pp. 167-176.

Haaparanta, L. (Ed.) (1994). Mind, Meaning and Mathematics. Essays on the Philosophical Views of Husserl and Frege, Dordrecht/Boston: Springer.

Hachette, J. (1826). „Einige Bemerkungen über Flächen zweiter Ordnung“, in Journal für die reine und angewandte Mathematik, Bd. 1, pp. 339-349.

Hadamard, J., Poincare, H. (1993). Essai sur la psychologie de l’invention dans le domaine mathématique, Paris: Gabay.

Haecker, E. (1866). Generelle morphologie der organismen. Allgemeine grundzüge der organischen formen-wissenschaft, mechanisch begründet durch die von Charles Darwin reformirte descendenztheorie, Berlin: Reimer.

Hahn, H. (1956). “The crisis of intuition,” in Newman, J. (Ed.). The World of Mathematics, New York: Simon & Schuster, vol. 3, pp. 1957-1976.

Hakoshi, M. (1983). „Die Phänomenologie in Japan“, in Zeitschrift für philosophische Forschung, 37, pp. 299-315.

Haller, R. (Hrsg.) (1972). Jenseits von Sein und Nichtsein, Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt.

Halsted, G.B. (1878). “Prof. Jevons’ Criticism of Boole’s Logical System,” in Mind, 3 (9), pp. 134-137.

Hamacher-Hermes, A. (1991). “The Debate between Husserl and Voigt Concerning the Logic of Content and Existentional Logic,” in Analecta Husserliana, 34, pp. 529-547.

Hance, A.S. (1987). “Husserl's Phenomenological Theory of Logic and the Overcoming of Psychologism,” in Philosophy Research Archives, 13, pp. 189-215.

Hankins, T. (1970). Jean d’Alembert. Science and the Enlightenment, New York: Gordon & Breach.

Harada, M. (2010). “Revision of Phenomenology for Mathematical Physics,” in Proceedings of the XXII World Congress of Philosophy, 43, pp. 73-80.

Hart, J.G. (1994). “The Study of Religion in Husserl’s Writings,” in Daniel, M., Embree, L. (Eds.). Phenomenology of the Cultural Disciplines, Contributions to Phenomenology, 16, Dordrecht: Kluwer, pp. 265-296.

— (1990a). “I, We, and God: Ingredients of Husserl’s Theory of Community,” in Ijsseling, S. (Hrsg.). Husserl-Ausgabe und Husserl-Forschung, Phaenomenologica, 115. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, pp. 125-149.

— (1990b). "Divine Truth in Husserl and Kant: Some Issues in Phenomenological Theology," in Guerrière, D. (Ed.). Phenomenology of the Truth Proper to Religion, Albany: SUNY, pp. 221-246.

Hartimo, M.H. (2012). "Husserl and the Algebra of Logic: Husserl's 1896 Lectures," in Axiomathes, 22 (1), pp. 121-133.

— (2008). "From Geometry to Phenomenology," in Synthese, 162 (2), pp. 225-233.

— (2007). "Towards completeness: Husserl on theories of manifolds 1890-1901," in Synthese, 156, pp. 281-310.

Hartmann, G.W. (1935). Gestalt psychology: A Survey of Facts and Principles, New York: Ronald Press.

Hartmann, K. (1988). Studies in Foundational Philosophy, Amsterdam: Rodopi.

Hassing, R.F. (2011). "History of Physics and the Thought of Jacob Klein," in New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy, 11, pp. 214-248.

Hauréau, B. (1890). Notes et extraits de quelques manuscrits latins de la Bibliothèque Nationale, Paris, vol. 1.

Hauser, K. (2003). "Lotze and Husserl," in Archiv für Geschichte der Philosophie, 85, pp. 152-178.

Heegaard, P. (1916). « Sur l' "Analysis situs" », in Bulletin de la S.M.F., t. 44.

Heijenoort, J. van (1967a). A Source Book in Mathematical Logic, 1879–1931, Cambridge, Massachussetts: Harvard University Press.

— (Ed.) (1967b). From Frege to Gödel, Cambridge, Massachussetts: Harvard University Press.

Heffernan, G. (1999). "A Study in the Sedimented Origins of Evidence: Husserl and his Contemporaries Engaged in a Collective Essay in the Phenomenology and Psychology of Epistemic Justification," in Husserl Studies, 16 (2), pp. 83-181.

— (1998). "Miscellaneous Lubrications on Husserl's answer to the question 'Was die Evidenz sei'," in Husserl Studies, 15 (1), pp. 1-75.

— (1983). Bedeutung und Evidenz bei Edmund Husserl, Bonn: Bouvier.

Heimann, B. (1941). "Sphoṭa and Artha," in Katre, S.M., Gode, P.K. (Eds.). A Volume of Studies in Indology Presented to Professor P.V. Kane on His 61st Birthday, Poona: Oriental Books Agency, pp. 221-227.

Heiner, K., Drobisch, M.W. (1973). Mémoire de la section de mathématiques de la Karl-Marx-Universität, Leipzig: non publié.

Heisen, D. (1982). “Husserl’s Theory of the Pure Ego,” in Dreyfus, 1982, pp. 147-167.

Heinzmann, G. (1985). Entre intuition et analyse. Poincaré et le concept de prédicativité, Paris: Blanchard.

Held, K. (1989). „Husserl und die Griechen“, in Phänomenologische Forschung, Bd. 22, pp. 137-176.

— (1981). „Phänomenologie der Zeit nach Husserl, Perspektiven der Philosophie“, in Neues Jahrbuch, Bd. 7, Hildesheim/Rodopi: Gerstenberg, pp. 185-221.

— (1972). „Das Problem der Intersubjektivität und die Idee einer phänomenologischen Transzendentalphilosophie“, in Claesges, U., Held, K. (Hrsg.). Perspektiven transzendental-phänomenologischen Forschung, Den Haag: Nijhoff, pp. 3-60.

— (1966). Lebendige Gegenwart. Die Frage nach der Seinsweise des transzendentalen Ich bei Edmund Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik, Den Haag: Nijhoff.

Helden, A. van (1996). “Galileo and Scheiner on Sunspots: A Case Study in the Visual Language of Astronomy,” in Proceedings of the American Philosophical Society, 140 (3), pp. 358-396.

Helmholtz, H. (1896, 5ème éd.). Die Lehre von den Tonempfindungen, Braunschweig: Vieweg.

— (1895). Wissenschaftliche Abhandlungen, Bd. III, Leipzig: Barth.

— (1887). „Zählen und Messen, erkenntnisstheoretisch betrachtet“, in Philosophische Aufsätze. Eduard Zeller zu seinem fünfzigjährigen Doctorjubiläum gewidmet, Leipzig: Fues’s Verlag, pp. 17-52.

— (1882). Wissenschaftliche Abhandlungen, Bd. I, Leipzig: Barth.

Helmholtz, H.V., Gueroult, G., Wolff, A.D.B. (1868). Théorie physiologique de la musique, fondée sur l’étude des sensations auditives, Paris: Masson et fils.

Helmont, F.-M. van (1693). Seder olam sive Ordo seculorum, Leyden.

Hempel, C. (1959). “The Empiricist Criterion of Meaning” (1950), in Ayer, A.J. (Ed.). Logical Positivism, New York: The Free Press, pp. 108-129.

Henrich, D. (1958). „Über die Grundlagen von Husserls Kritik der philosophischen Tradition“, in Philosophische Rundschau, 6, pp. 1-26.

Herbart, J. (1824). Psychologie als Wissenschaft, neu gegründet auf Erfahrung, Metaphysik und Mathematik, Erster Teil, Königsberg: Unzer.

— (1813). Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie, Königsberg: Unzer.

Hering, E. (K.K.) (1897, 2nd ed.). On memory and the specific energies of the nervous system, Chicago: Open Court.

— (1879). „Der Raumsinn und die Bewegungen des Auges“, in Hermann, L. (Hrsg.). Handbuch der Physiologie der Sinnesorgane (Vierter Theil), Bd. 3, Leipzig: Vogel, pp. 343-601.

— (1864). „Allgemeine geometrische Auflösung des Horopterproblems. Von der Bewegung des menschlichen Auges“, in Beiträge zur Physiologie, Heft 4, Leipzig: Engelmann, pp. 225-286.

Hering, J. (1959). « Edmund Husserl. Souvenirs et réflexions », in Edmund Husserl 1859-1959. Recueil commémoratif publié à l'azoccasion du centenaire de la naissance du philosophe, La Haye: Nijhoff, pp. 26-28.

Herivel, J. (1975). Joseph Fourier: The Man and the Physicist, Oxford: Clarendon.

Hermann, H.R. (1895). Schuppe’s Lehre vom Denken (Diss.), Greifswald.

Hermes, H., Scholz, H. (1952). „Mathematische Logik“, in Enzyklopädie der mathematischen Wissenschaften, Bd. I, Algebra und Zahlentheorie, 1. Teil, Heft 1, Teil I, Leipzig: Teubner.

Heveroch, A. (1914). „Woher stammt unseres Seins-Bewusstsein? Wie werden wir uns des Seins bewusst?“, in Archiv für Psychiatrie und Nervenkrankheiten, 53 (2), pp. 593-648.

— (1882). Über Transcendenz des Objekts und Subjekts, Leipzig: Fues’s Verlag.

Heymans, G. (1905, 2ème éd.). Die Gesetze und Elemente des wissenschaftlichen Denkens. Ein Lehrbuch der Erkenntnistheorie in Grundzügen, vol. 1, Leipzig: Barth.

Hilbert, D. (2004). “D. Hilbert’s Lectures on the Foundations of Geometry 1891–1902,” Hallett, M., Majer, U. (Eds.), Berlin: Springer.

— (1990). Sur les problèmes futurs des mathématiques, trad. par L. Laugel, Paris: Gabay.

— (1935). Gesammelte Abhandlungen, Bd. III, Berlin: Springer.

— (1928). Die Grundlagen der Mathematik, Wiesbaden: Springer.

— (1926). „Über das Unendliche“, in Mathematische Annalen, Bd. 95, pp. 161-190.

— (1905). Logische Principien des mathematischen Denkens, Manuscrit de Hilbert/Notes de cours, Bibliothek des Mathematischen Instituts, Universität Göttingen, semestre d’été (annoté par E. Hellinger).

Hill, C.O., Rosado Haddock, G.E. (2003). Husserl or Frege? Meaning, Objectivity, and Mathematics, Chicago: Open Court.

Hillebrand, F. (1893). „Edmund Husserls „Philosophie der Arithmetik““, in Göttingische gelehrte Anzeigen, 155 (4), pp. 175-180.

Hintikka, J. (2003). “The Notion of Intuition in Husserl,” in Revue Internationale de Philosophie, 2, pp. 169-192.

— (1998). The principles of Mathematics Revisited, Cambridge: Cambridge University Press.

— (1996). La philosophie des mathématiques chez Kant, Paris: PUF.

— (1995) (Ed.). From Dedekind to Gödel. Essays on the Development of the Foundations of Mathematics, Boston University: Kluwer.

Hoche, H.-U. (1982). „Beziehungen zwischen der Semantik Freges und der Noematik Husserls“, in Archiv für Geschichte der Philosophie, 64, pp. 166-197.

Hodes, H.T. (1984). “Logicism and the Ontological Commitments of Arithmetic,” in Journal of Philosophy, 81 (3), pp. 123-149.

Hoëne-Wronski, J. (1811). Introduction à la philosophie des mathématiques, Paris: Courcier.

Hoeres, W. (1957). „Zum Begriff der verifizierenden Anschauung in Husserls *Logischen Untersuchungen*“, in Archiv für Philosophie, 7, pp. 325-334.

Hofe, K. von (1926). „Beitrag zur Frage der eidetischen Anlage“, in Albrecht von Graefes Archiv für Ophthalmologie, 117 (1), pp. 40-57.

Höfler, A., Meinong, A. (1890). Philosophische Propdeutik. Erster Teil: Logik, Vienna: Tempsky.

Holden, Th. (2004). The Architecture of Matter. Galileo to Kant, Oxford: Oxford University Press.

Holenstein, E. (1972). Phänomenologie der Assoziation, Den Haag: Nijhoff.

Holzhey, H. (1986). Cohen et Natorp, 2 vols., Basel: Schwabe & Co.

Hong, Seong-Ha (1993). Phänomenologie der Erinnerung, Würzburg: Königshausen & Neumann.

Hopkins, B.C. (1997). “Phenomenological Cognition of the A Priori: Husserl’s Method of ‘Seeing Essences’ (Wesenserschauung),” in Hopkins, B.C. (Ed.). Husserl in Contemporary Context: Prospects and Projects for Phenomenology, Contributions to Phenomenology, 26, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, pp. 151-178.

— (1993). Intentionality in Husserl and Heidegger, Dordrecht: Kluwer.

Horstmann, W. (1922). „Zur methode des psychologisierens in der psychiatrie“, in Zeitschrift für die gesamte Neurologie und Psychiatrie, 77 (1) / décembre, pp. 611-625.

Hourya, B.-S. (1973). « Cauchy et Bolzano », in Revue d'Histoire des sciences, 26 (2), pp. 97-112.

Houser, N. (1991). "The Schröder-Peirce Correspondence," in Modern Logic, 1 (2-3), pp. 206-236.

Housset, E. (2010). Husserl et l'idée de Dieu, Paris: Cerf.

— (2000). Husserl et l'énigme du monde, Paris: Seuil.

— (1995). « Husserl et le Dieu d'Aristote », in Les études philosophiques, 4, pp. 481-496.

Houzel, Ch. (1992). "The birth of non-Euclidean geometry," in Boi, Flament, 1992, pp. 3-21.

— (1991). « Histoire de la théorie des parallèles », in Rashed, R. (Ed.). Mathématiques et philosophie de l'antiquité à l'âge classique. Etudes en hommage à Jules Vuillemin, Paris: C.N.R.S, pp. 163-179.

Hoyos Vásquez, G. (1976). „Intentionalität als Verantwortung. Geschichtsteleologie und Teleologie der Intentionalität bei Husserl", in Phaenomenologica, 56, Den Haag: Nijhoff.

Huemer, W. (2004). "Husserl's Critique of Psychologism and his Relation to the Brentano School," in Chrudzimski, A., Huemer, W. (Eds.). Phenomenology and Analysis. Essays on Central European Philosophy, Frankfurt: Ontos.

Huertas-Jourda, J. (1975). "Structures of 'The Living Present': Husserl and Proust," in Fraser, J.T. et al. (Eds.). The Study of Time II, New York: Springer.

— (1969). On the Threshold of Phenomenology: A Study of Edmund Husserl's Philosophie der Arithmetik, PhD Dissertation, New York University.

Huffman, C.A. (2014). (Ed.). A History of Pythagoreanism, Cambridge: Cambridge University Press.

— (1993). Philolaus of Croton: Pythagorean and Presocratic: A Commentary on the Fragments and Testimonia with Interpretive Essays, Cambridge: Cambridge University Press.

Humbrecht, T.-D. (2005). Théologie négative et noms divins chez Saint Thomas d'Aquin, Paris: Vrin.

Humphreys, J. (2014). "Husserl's Archaeology of Exact Science," in Husserl Studies, 30 (2), pp. 101-127.

Husserl, M. (1988). „Skizze eines Lebensbildes von E. Husserl", in Husserl Studies, 5, pp. 105-125.

Iacobacci, R.F. (1965). Augustin-Louis Cauchy and the Development of Mathematical Analysis, PhD Dissertation, New York Univ. (University Microfilms, n° 65-7298, 1986).

Iamblichus (1988). The Theology of Arithmetic. On the Mystical, Mathematical and Cosmological Symbolism of the First Ten Numbers, trans. by R. Waterfield with a foreword by K. Critchlow, Michigan: Phanes Press.

Ijselling, S. (Ed.) (1990). Husserl-Ausgabe und Husserl-Forschung, Dordrecht: Kluwer.

Imbert, C. (1992). Phénoménologie et langues formulaires, Paris: PUF.

Ingarden, R. (1975). On the Motives which led Husserl to Transcendental Idealism, trans. by A. Hannibalson, The Hague: Nijhoff.

— (1974). Wstęp do fenomenologii Husserla [Introduction à la phénoménologie de Husserl], Warszawa: PWN.

— (1970). Innføring i Edmund Husserls fenomenologi /Introduction à la phénoménologie d'Edmund Husserl, Oslo: Tanum.

Inghen, M. de (2000). Quaestiones super quattuor libros Sententiarum, 2 vols., Wieland, G., Santos Noya, M., Hoenen, M.J.F.M., Schulze, M. (Eds.), Leiden: Brill.

Iocco, G. (2011). Forme temporali e momenti di unità in Edmund Husserl (1890-1918), Università' degli studi di Parma, Ciclo XXIII.

Iribarne, J.V. (2002). Edmund Husserl. La fenomenología como monadología, Estudios de Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, Buenos Aires.

— (1987). La intersubjetividad en Husserl: Bosquejo de una teoría, Buenos Aires: Ediciones Carlos Lohlé.

Irwin, T.H. (1982). "Aristotle's concept of signification," in: Schofield, Nussbaum, 1982, pp. 241-266.

Jacquette, D. (2006a). Philosophy of Logic, Amsterdam: North Holland.

— (Ed.) (2006b). Handbook of the Philosophy of Science, Vol. 5: Philosophy of Logic, Amsterdam: Elsevier.

— (Ed.) (2004). The Cambridge Companion to Brentano, Cambridge: Cambridge University Press.

Jaegerschmid, A. (1981). „Die letzten Jahre Edmund Husserls (1936–1938)", in Stimmen der Zeit, 199 (2), pp. 129-38.

Jaensch, E. (1939). Mathematisches Denken und Seelenform, Leipzig: Barth.

— (1934). Eidetische Anlage und kindliches Seelen leben, Leipzig: Barth.

— (1931). Über die Grundlagen der menschlichen Erkenntnis, Leipzig: Barth.

— (1927a). Die Eidetik und die typologische Forschungsmethode: in ihrer Bedeutung für die Jugendpsychologie und Pädagogik, für die allgemeine Psychologie und die Psychophysiologie der menschlichen Persönlichkeit, 2. Aufl., Leipzig: Quelle & Meyer.

— (1927b). Über den Aufbau der Wahrnehmungswelt, Leipzig: Barth.

— (1911). „Über die Wahrnehmung des Raumes," in Zeitschrift für Psychologie, Erg. Bd., 6, pp. 90-122.

Jagnow, R. (2006). "Edmund Husserl on the Applicability of Formal Geometry," in Carson, E., Huber, R. (Eds.). Intuition and the Axiomatic Method, Dordrecht: Springer, pp. 67-85.

Jalbert, J.E. (1988). "Husserl's Position Between Dilthey and the Windelband-Rickert School of Neo-Kantianism," in Journal of the history of philosophy, 26 (2), pp. 279-296.

James, I.M. (Ed.) (1999). History of Topology, Amsterdam: Elsevier.

James, W. (1890). The Principles of Psychology. 2 vols. London: Macmillan.

Janich, P. (1991). „Die Galileische Geometrie. Zum Verhältnis der geometrischen Idealisierung bei Husserl und der protophysikalischen Ideationstheorie", in Gethmann, C.-F. (Hrsg.). Lebenswelt und Wissenschaft. Studien zum Verhältnis von Phänomenologie und Wissenschaftstheorie, Bonn: Bouvier, pp. 164-179.

Janko, J. (1995). "Mach and Hering's physiology of the senses," in Clio Medica, 33, pp. 89-96.

Jansen, J. (2005). "Phantasy's Systematic Place in Husserl's Work: On the Condition of Possibility for a Phenomenology of Experience," in Bernet, Welton, Zavota, 2005, pp. 221-243.

Janssen, P. (1976). Edmund Husserl. Einführung in seine Phänomenologie. Koleg Philosophie, Freiburg/München: Alber.

Jaramillo-Mahut, M. (1997). Husserl et M. Proust : A la recherche du moi perdu, Paris: L'Harmattan.

Jauernig, A. (2008). "Kant's Critique of the Leibnizian Philosophy: contra the Leibnizians, but pro Leibniz," in Garber, D., Longuenesse, B. (Eds.). Kant and the Early Moderns, Princeton: Princeton University Press, pp. 41-63.

Jerusalem, W. (1905). Der kritische Idealismus und die reine Logik: Ein Ruf im Streite, Wien und Leipzig: Braumiller.

Jessen, P. (1855). Versuch einer Wissenschaftlichen Begründung der Psychologie, Berlin: Veit & Comp.

Jevons, W.S. (1888). Elementary Lessons in Logic, London: MacMillan & Co.

— (1883, 2nd ed.). Principles of Science (2nd ed.), London: MacMillan and Co.

Jones, H. (1895). A critical account of the philosophy of Lotze. The doctrine of thought. Glasgow: J. Maclehose.

Joos, E. (1989). Intentionality – Source of Intelligibility. The Genesis of Intentionality, Frankfurt: Peter Lang.

Jourdain, P.E.B. (1912). "The Development of the Theories of Mathematical logic and the Principles of Mathematics, chap. 2," in Quart. Journal of Pure and Applied Mathematics, 43, pp. 219-314.

Kaehler, K.E. (1995). „Die Monade in Husserls Phänomenologie der Intersubjektivität", in Tijdschrift voor Filosofie, 57 (4), pp. 692–709.

Kainz, F. (1941). Psychologie der Sprache, Stuttgart: Enke.

Kaiser El-Safti, M. (1997). „Carl Stumpfs Wirken für die deskriptive Psychologie", in Brentano Studien, 6, pp. 67-102.

— (1994). „Carl Stumpfs Lehre vom Ganzen und den Teilen", in Axiomathes, 5 (1), pp. 87-122.

Kant, I., (1990). Principes métaphysiques de la science de la nature, trad. par J. Gibelin, Paris: Vrin.

— (1967, 3ème éd.). Dissertation inaugurale (1770), trad., intr. et notes par P. Mouy, Paris: Vrin.

— (1956). Kritik der reinen Vernunft, Schmidt, R. (Hrsg.), Hamburg: Meiner.

Kaplan, D. (1989). "Demonstratives," in Almog, J., Perry, J., Wettstein, H. (Eds.). Themes from Kaplan, New York: Oxford University Press.

Kapsch, E. (2007). Verstehen des Anderen. Fremdverstehen im Anschluss an Husserl, Gadamer und Derrida, Berlin: Parodos.

Kassis, R. (2001). De la phénoménologie à la métaphysique: difficultés de l'intersubjectivité et ressources de l'intropathie chez Husserl, Grenoble: Millon.

Kastil, A. (1950/51). „Franz Brentano und die Phänomenologie", in Zeitschrift für philosophische Forschung, 5, pp. 402-410.

Katz, K.U., Katz, M.G. (2011). "Cauchy's continuum," in Perspectives on Science 19 (4), pp. 426-452.

Kauppi, R. (1960). „Über die Leibnizsche Logik, mit besonderer Berücksichtigung des Problems der Intension und der Extension", Acta philosophica Fennica 12, Societas Philosophica, Helsinki.

Keilbach, W. (1932). „Zu Husserls phänomenologischem Gottesbegriff“, in Philosophisches lahrbuch der Gärres-Gesellschaft, 45, pp. 203-213.

Kelkel, A.L. (1966). « Husserl et Kant : Réflexions à propos d'une thèse récente », in Revue de Métaphysique et de Morale, 71 (2), pp. 154-198.

— (1956). « Le problème de l'Autre chez Husserl », in Revue de Métaphysique et de Morale, 61 (1), pp. 40-52.

Kelly, M. (2009). « Quand l'esprit « dit » le temps : la conscience du temps chez Aristote, Augustin et Husserl », trad. N. Masselot, in Methodos, 9.

Kennedy, P.R., Mirra, S.S., Bakay, R.A.E. (1992). “The Cone Electrode: Ultrastructural Studies Following Long-Term Recording in Rat and Monkey Cortex,” in Neuroscience Letters, 142 (1), pp. 89-94.

Kern, I. (1989). „Selbstbewußtsein und Ich bei Husserl“, in Funke, G. (Hrsg.). Husserl-Symposion Mainz (27.6 - 4.7. 1988), Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse 3, pp. 51-63.

— (1975). Idee und Methode der Philosophie: Leitgedanken für eine Theorie der Vernunft, Berlin: De Gruyter.

— (1964). Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus, Den Haag: Nijhoff.

— (1962). „Die drei Wege zur transzendental-phänomenologischen Reduktion in der Philosophie Edmund Husserls“, in Tijdshrift voor Filosopfie, 1, pp. 303-349.

Kerry, B. (1885). „Über G. Cantors Mannigfaltigkeitsuntersuchungen“, in Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie, 9 (1885), pp. 191-232.

Kersten, F. (1973). “Husserl’s Doctrine of Noesis-Noema,” in Kersten, F., Zaner, R. (Hrsg.). Phenomenology: Continuation and Criticism. Essays in Memory of Dorion Cairns, Phaenomenologica, 50, The Hague: Nijhoff, pp. 114-144.

Kiefer, K.H. (1993). “Ghost-Seeing in the 18th century Visions of Invisible,” in Neohelicon, 20 (2), pp. 213-235.

Kittstein, L. (1995). „Die res cogitans bei Descartes und das transzendentale Bewußtsein bei Husserl. Ein Vergleich mit Blick auf die Entwicklung von Husserls Spätphilosophie“, in Prima philosophia, 8, pp. 35-67.

Klawiter, A. (2004). “Why Did Husserl Not Become the Galileo of the Science of Consciousness?,” in Coniglione, F., Poli, R., Rollinger, R.D. (Eds.). Idealization XI: Historical Studies on Abstraction and Idealization, Amsterdam/ New York: Rodopi, pp. 253-271.

Klein, F. (1926). Vorlesungen über die Entwicklung der Mathematik im 19. Jahrhundert, Berlin: Springer, Bd. I.

— (1922). Gesammelte Mathematische Abhandlungen. Bd. II: Anschauliche Geometrie. Substitutionsgruppen und Gleichungstheorie. Zur mathematischen Physik, Fricke, R. und Vermeil, H. (Hrsg.), Berlin: Springer.

Klein, T. (1996). "Essences and Experts: Husserl's View of the Foundations of the Sciences," in Nenon, T., Embree, L. (Eds.). Issues in Husserl's *Ideas II*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, pp. 67-80.

Kleiner, I. A. (2007). History of Abstract Algebra, Boston-Berlin: Birkhäuser.

Kleinpeter, J. (1913). Der Phänomenalismus. Eine naturwissenschaftliche Weltanschauung, Leipzig: Barth.

— (1905). Die Erkenntnistheorie der Naturforschung der Gegenwart, Leipzig: Barth.

Kleutgen, J. (1868). La philosophie scolastique, exposée et défendue, introduction, t. I, trad. par C. Sierp, Paris: Gaume frères et J. Duprey.

Kljukowsky, L. (1912). Das Bewußtsein und das Sein bei Wilhelm Schuppe, Heidelberg: Thomas und Hubert.

Klüer, H. (1932). "Eideitic phenomena," in Psychological Bulletin, 29 (3), pp. 181-203.

Kneale, K. (1948). "Boole and the Revival of Logic," in Mind, 57 (226), pp. 149-175.

Knies, K. (2011). "The Practical Obscurity of Philosophy: Husserl's *Arbeit der Probleme der Letzten Voraussetzungen*," in Husserl Studies, 27 (2), pp. 83-104.

Knoblauch, H. (2001). « Les expériences du seuil de la mort en Allemagne : La fin d'un déni ? », La mort : perceptions et pratiques d'aujourd'hui, in Recherches sociologiques, 32 (2), pp. 49-61.

Kobusch, T. (1987). Sein und Sprache. Historische Grundlegung einer Ontologie der Sprache, Leiden: Brill.

Köchler, H. (1983). „Phänomenologische Skepsis", in Revue de Métaphysique et de Morale, 88, pp. 164-177.

Kohák, E. (1978). Idea & Experience: Edmund Husserl's Project of Phenomenology in *Ideas I*, Chicago: University of Chicago Press.

Kołakowski, L. (1991). Husserl et la recherche de la certitude, trad. par P. Secretan, Paris: L'Age d'Homme.

Kolata, G.B. (1982). "Does Gödel's Theorem Matter to Mathematics?," in Science, 218, pp. 779-780.

Königsberger, L. (1913). Die Mathematik eine Geistes- oder Naturwissenschaft?, Heidelberg: Winter.

Kopf, G. (2004). “Between Identity and Difference: Three Ways of Reading Nishida’s NonDualism,” in Japanese Journal of Religious Studies, 31 (1), pp. 73-103.

Korte, T. (2010). “Frege’s Begriffsschrift as a lingua characteristica,” in Synthèse, 174 (2), pp. 283-294.

Kortooms, T. (2002). Phenomenology of Time. Edmund Husserl’s Analysis of Time-Consciousness, Dordrecht/ Boston/ London: Kluwer.

— (1993). “Following Edmund Husserls on One of the Paths Leading to the Transcendental Reduction,” in Husserl Studies, 10, pp. 163-180.

Kottukapully, J. (1982). “Husserl’s Critique of his Cartesian Way,” in International Philosophical Quarterly, 22, pp. 145-156.

Kozák, J.B. (1931). Masaryk jako ethik a náboženský myslitel (Masaryk comme éthicien et penseur religieux), Praha: Nakladatelství Slovanský ústav.

Kratzsch, I. (1979). „Material zu Leben und Werken Freges aus dem Besitz Universitätsbibliothek Jena“, in Bolck, F. von (Hrsg.). Begriffsschrift. Jenaer Frege-Konferenz, 7-11 Mai, Jena: Friedrich-Schiller Universität, pp. 534-546.

Kraus, O. (1919). Franz Brentano. Zur Kenntnis seines Lebens und seiner Lehre, Munich: Beck.

Kripke, S. (1972). “Naming and Necessity,” in Davidson, D., Harman, G. (Eds.). Semantics of Natural Language, Dordrecht: Reidel.

Kroman, K. (1883). Unsere Naturerkenntnis, Kopenhagen: Höst.

Kronecker, L. (1901). Vorlesungen über Zahlentheorie, Bd. I, Hensel, K. (Hrsg.), Leipzig: Teubner.

— (1871). Notiz, Journal für die reine und angewandte Mathematik, 73, pp. 294-296.

Kroner, R. (1909). „Über logische und ästhetische Allgemeingültigkeit“, in Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, Bd. 134, pp. 231-266.

Kühn, R. (1998). Husserls Begriff der Passivität, Freiburg/ München: Karl Alber.

Külpe, O. (1920) Die Philosophie der Gegenwart in Deutschland, Leipzig: Teubner.

— (1904). „Versuche über Abstraktion“, in Bericht über den 1. Kongress für experimentelle Psychologie, Giessen, vom 18.-21. April 1904. Leipzig: Barth, pp. 56-71.

Küng, G. (1972a). “The World as Noema and as Referent,” in Journal of the British Society for Phenomenology, 3 (1), pp. 15-26.

— (1972b). “Noema and Gegenstand,” in Haller, 1972, pp. 55-62.

Künne, W. (2010). Die philosophische Logik Gottlob Freges. Ein Kommentar, Frankfurt am Main: Klostermann.

— (1986). „Edmund Husserl: Intentionalität“, in Speck, J. von (Hrsg.). Grundprobleme der großen Philosophen: Philosophie der Neuzeit IV, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, pp. 165-215.

Kusch, M. (1995). Psychologism. A Case Study in the Sociology of Philosophical Knowledge, London/ New York: Routledge.

Kynast, R. (1919). Intuitive Erkenntnis. (Habilitationsschrift), Breslau.

— (1917). Das Problem der Phänomenologie. Eine wissenschaftstheoretische Untersuhungen, Breslau: Tremendt & Granier.

La Chapelle, Alembert, de (1751-1772). Limite, in L’Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, Diderot, D., D’Alembert (Eds.), Paris.

Lambert, J.-H. (1764). Neues Organon oder Gedanken über die Erforschung und Berechnung des Wahren, Leipzig: Wendler.

La Mer, V.C. (1954). “Some current misinterpretations of N.L. Sadi Carnot's memoir and cycle,” in American Journal of Physics, 22 (1), pp. 20-27.

Lamers, R.W.Th. (1990). Richard von Schubert-Solderns Philosophie des erkenntnistheoretischen Solipsismus, GmbH/Bern/New York/Paris: Peter Lang.

Lampert, J. (1995). Synthesis and Backward Reference in Husserl’s *Logical Investigations*, Dordrecht/ Boston/ London: Kluwer.

Landgrebe, L. (1963). Der Weg der Phänomenologie, Bonn: Gütersloh.
— (1961/1962). „Husserls Abschied von Cartesianismus“, in Philosophische Rundschau, 9, pp. 133-177.

Lange, F.A. (1877). Logische Studien. Ein Beitrag zur Neubegründung der formalen Logik und der Erkenntnisstheorie, Cohen, H. (Hrsg.), Iserlohn: Baedeker.

— (1866). Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart, Iserlohn: Baedeker.

— (1865). Die Grundlegung der mathematischen Psychologie: Ein Versuch zur Nachweisung des fundamentalen Fehlers bei Herbart und Drobisch, Duisburg: Falk & Volmer.

Lanz, H. (1912). Das Problem der Gegenständlichkeit in der modernen Logik, Berlin: Reuther & Reichard.

Lapp, A. (1913). Die Wahrheit. Ein erkenntnistheoretischer Versuch orientiert an Rickert, Husserl und Vaihingers *Philosophie des Als-Ob*, Stuttgart: Spemann.

— (1912). Versuch über den Wahrheitsbegriff mit besonderer Berücksichtigung von Rickert, Husserl und Vaihinger, Erlangen: Jacob.

Laplace P.-S. (1799-1827). Traité de mécanique céleste, I-V, Paris: Duprat.

Larrabee, M. J. (1989). "Time and Spatial Models: Temporality in Husserl," in Philosophy and Phenomenological Research, 49 (3), pp. 373-374.

Lask, E. (1923). Gesammelte Schriften, Bd. II, Herrigel, E. von (Hrsg.), Tübingen: Mohr.

Launay, M. B. de (Ed.) (2000). Néokantismes et théorie de la connaissance, Paris: Vrin.

Laureys, S., Tononi, G. (Eds.) (2009). The Neurology of Consciousness: Cognitive Neuroscience and Neuropathology, Amsterdam: Elsevier.

Lavigne, J.-F. (2005). Husserl et la naissance de la phénoménologie (1900-1913), Paris: PUF.

— (2003). « Husserl lecteur d'Avenarius : une contribution à la genèse de la réduction phénoménologique », in Kairos, 22, pp. 61-82.

Laz, J. (1993). Bolzano critique de Kant, Paris: Vrin.

Leibniz, G.W. (1999). Sämtliche Schriften und Briefe, Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften, Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Schepers, H., Schneider, M., Biller, G., Franke, U., Kliege-Biller, H. (Hrsg.). VII Philosophische Schriften, Band 4, 1677-Juni 1690, Berlin: Akademie Verlag.

— (1971). Politische Schrifen, Bd. 1, Berlin: Akademie-Verlag.

— (1913). Leibnitiana elementa philosophiae arcanae de summa rerum, Jagodinsky, I. (Ed.), Kazan.

— (1900). Œuvres philosophiques de Leibniz, avec une introduction de P. Janet, Paris: Alcan, t. I.

— (1875–1890). Die philosopischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz, Gerhardt, C.I. (Hrsg.), VI. Bd., (Bd. III), Berlin: Weidmann.

— (1849-1863). Leibnizens mathematische Schriften, Gerhardt, C.I. (Hrsg.), VII. Bd. Berlin: Asher, Halle: Schmidt.

— (1914). Textes inédits de L. publiés par M. Ivan Jagodinsky, in Revue Métaphysique et Morale, 22 (1), pp. 94-120.

— (1840). Opera philosophica. Erdmann, J.E. (Hrsg.), Berlin: Eichler

Lenzen, V.F. (1944). "Helmholtz's Theory of Knowledge," in Studies and Essays in the History of Science and Learning Offered in Homage to George Sarton on the Occasion of His Sixtieth Birthday, New York: Schuman, pp. 301-319.

Lerner, R.R.P. (2002). "Husserl's Breakthrough Revisited: Genesis of the *Logical Investigations*," in Etudes phénoménologiques, 18 (35), pp. 84-85.

Levey, S. (1998). "Leibniz on Mathematics and the Actually Infinite Division of Matter," in The Philosophical Review, 107 (1), pp. 49-96.

Levin, D. M. (1975). "Husserl's Notion of Self-Evidence," in Pivcevic, E. (Ed.). Phenomenology and Philosophical Understanding, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 53-78.

— (1973). Reason and Evidence in Husserl's Phenomenology, Evanston: Northwestern University Press.

— (1968). "Induction and Husserl's Theory of Eidetic Variation," in Philosophy and Phenomenological Research, 29, pp. l-15.

Levinas, E. (1996). Transcendance et intelligibilité, Paris: Labor et Fides.

— (1963). Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl, Paris: Vrin.

Lewis, G.N. (1930). "The Symmetry of Time in Physics," in Science, 71, pp. 570-577.

Link, G. (Ed.) (2004). One Hundred Years of Russell's Paradox: Mathematics, Logic, Philosophy, The Hague: De Gruyter.

Linschoten, J. (1961). Auf dem Wege zu einer Phänomenologischen Psychologie, Berlin: De Gruyter.

Litt, T. (1948). Denken und Sein, Zürich: S. Hirzel Verlag.

Liu, X. (2010). "Gödel's Philosophical Program and Husserl's Phenomenology," in Synthese, 175 (1), pp. 33-45.

Livingstone, M.S. (2000). "Is it Warm? Is it Real? Or Just Low Spatial Frequency?," in Science, 290, pp. 54-95.

Lo, Lee-Chun (2009). "Husserl's Explanation of Absolutness and Nonnecessity of Factum," in Philosophy and Culture, 36 (4), pp. 99-112.

Lohmar, D. (2008). „Denken ohne Sprache? Zur Phänomenologie alternativer Repräsentations-Systeme kognitiver Inhalte beim Menschen und anderen Primaten", in Mattens, 2008, pp. 169-194.

— (2006). "How Are Formal Sciences Possible? On the Sources of Intuitivity of Mathematical Knowledge according to Husserl and Kant," in The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy, 6, pp. 109-126.

— (2001). « Le concept husserlien de l'intuition catégoriale », in Revue Philosophique de Louvain, 99 (4), p. 652-682.

— (1998). Erfahrung und Kategoriales Denken: Hume, Kant und Husserl über vorprädikative Erfahrung und prädikative Erkenntnis, Dordrecht: Springer.

— (1989). Phänomenologie der Mathematik: Elemente einer phänomenologischen Aufklärung der mathematischen Erkenntnis nach Husserl, Dordrecht: Springer.

Lohmar, D., Yamaguchi, I. (2010). On Time – New Contributions to the Husserlian Phenomenology of Time, Dordrecht/ Heidelberg/ London/ New York: Springer.

Lorca, D. (1999). "Husserl's Theory of Consciousness in the Fifth Logical Investigation," in Journal of the British Society for Phenomenology, 30, pp. 151-165.

Lorenzen, P. (1950). „Konstruktive Begründung der Mathematik", in Mathematische Zeitschrift, 53, pp. 162-202.

Loria, G. (1896, 2ème éd.). Il passato ed il presente delle pricipali teorie geometriche, Turin: Clausen.

Lotze, H. (1884). Metaphysik. Drei Bücher der Ontologie und Psychologie, Leipzig: Hirzel.

— (1856). Mikrokosmus. Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit, Bd. I, Leipzig: Hirzel.

— (1843). Logik, Leipzig: Weidmann.

Lousine, N. (1930). Leçons sur les ensembles analytiques et leurs applications, Paris: Gauthier-Villars.

Loužil, J. (1978). Bernard Bolzano, Praha: Melantrich.

Lowit, A. (1954). « Pourquoi Husserl n'est pas platonicien ? », in Les Etudes philosophiques, IX, pp. 324-336.

Lübbe, H. (1960). „Positivismus und Phänomenologie: Husserl und Mach", in Höfling, H. (Hrsg.). Beiträge zur Philosophie und Wissenschaft, Wilhelm Szilasi zum 70. Geburistag Bern: Franke, pp. 161-184.

Luchins, A.S., Luchins, E.H. (2000). "Kurt Grelling: Steadfast Scholar In a Time of Madness," in Gestalt Theory, 22 (4), pp. 228-281.

Luciano, E. (2016). "The French 'Analysts' and Peano's Mathematical Logic: Couturat's Remarques to Borel, Baire and Lebesgue," in Brechenmacher, Jouve, Mazliak, Tazzioli, 2016, pp. 181-211.

— (2012). "Peano and his School between Leibniz and Couturat: the Influence in Mathematics and in International Language," in Krömer, R., Chin-Drian, Y. (Eds.). New Essays on Leibniz Reception in Science and Philosophy of Science 1800-2000, Basel: Birkhäuser, pp. 41-64.

Luft, S. (2015). “Laying Bare the Phenomenal Field: The Reductions as Ways to Pure Consciousness,” in Commentary on Husserl's *Ideas I*, GmbH, Berlin/ Boston: De Gruyter, pp. 133-158.

— (2010). “Reconstruction and Reduction: Natorp and Husserl on Method and the Question of Subjectivity,” in Makkreel, Luft, 2010, pp. 207-234.

Lurçat, F. (2007). “Understanding Quantum Mechanics with Bohr and Husserl,” in Boi, L., Kerszberg, P., Patras, D. (Eds.). Rediscovering Phenomenology, Phenomenological Essays concerning Mathematical Beings, Physical Reality, Perception and Consciousness, Dordrecht: Kluwer, pp. 229-258.

Łuszczewska-Romahnowa, S. (1967). “Program filozofii naukowej Kazimierzaz Twardowskiego,” in Studia Filozoficzne, 4, pp. 154-168.

Lutz, A., Thompson, A. (2003). “Neurophenomenology. Integrating Subjective Experience and Brain Dynamic in the Neuroscience of Consciousness,” in Journal of Consciousness Studies, 10 (9-10), pp. 31-52.

MacFarlane, J. (2002). “Frege, Kant, and the Logic in Logicism,” in The Philosophical Review, 111 (1), pp. 25-65.

Mach, E. (1905). Erkenntnis und Irrtum: Skizzen zur Psychologie der Forschung, Leipzig: Barth.

— (1897). „Über das Prinzip der Vergleichung in der Physik“, in Archiv für systematische Philosophie, 3, pp. 241-244.

— (1886). Beiträge zur Analyse der Empfindungen, Jena: Fischer.

MacIntyre, A. (2006). Edith Stein: A Philosophical Prologue, London/ New York: Continuum.

Madioni, F. (2008). La psychanalyse interroge la phénoménologie. Recherches freudiennes à partir de Brentano, Paris: Harmattan.

Makkreel, R.A., Luft, S. (Eds.) (2010). Neo-Kantianism in Contemporary Philosophy, Bloomington: Indiana University Press.

Maier, A. (1949). Die Vorläufer Galileis im 14. Jahrhundert. Studien zur Naturphilosophie der Spätscholastik, Roma: Edizioni di storia e letteratura, 22.

Majer, U. (2004). “Husserl and Hilbert on Geometry,” in Feist, 2004, pp. 101-120.

Malhorta, M.K. (1959). „Die Indische Philosophie und die Phänomenologie Husserls. Der Begriff der "Wahrnehmung" in Den Beiden Denkrichtungen“, in Zeitschrift für philosophische Forschung, 13 (2), pp. 339-346.

Mall, R.A. (1991). “The God of Phenomenology in Comparative Contrast to that of Philosophy and Theology,” in Husserl Studies, 8, pp. 1-15.

— (1972). “Phenomenology of Reason,” in Claesges, U. und Held, K. (Hrsg.). Perspektiven transzendental-phänomenologischer Forschung, Phaenomenologica, 49, Den Haag: Nijhoff, pp. 129-141.

Manchester, P. (1995). The Syntax of Time. The Phenomenology of Time in Greek Physics and Speculative Logic from Iamblichus to Anaximander, Leiden-Boston: Brill.

Mancini, R. (2011). Visione e Verità: Un viaggio nella fenomenologia attraverso le *Ideen I* di Husserl, Assisi: Cittadella.

Manin, Yu. (2002). Georg Cantor and His Heritage, Disponible sur: http://arxiv.org/abs/math/0209244v1

Manotta, M. (2005). Fondazione dell’oggettività. Studio su Alexius Meinong, Macerata: Quodlibet.

Marbach, E. (1974). Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls, Den Haag: Nijhoff.

Marchisotto, E.A., Smith, J.T. (2007). The Legacy of Mario Pieri in Geometry and Arithmetic, Boston: Birkhäuser.

Margolin, J. (1929). Grundphänomene des intentionalen Bewußtseins, Berlin: Ebering.

Marini, A. (1983). “Il problema del tempo. Critica del presente ed esercizio ontologico in Nietzsche, Dilthey, Husserl e Heidegger,” in Monti, A. (a cura di). Nietzsche: Verità-Interpretazione. Alcuni esiti della rilettura, Atti del Convegno di Studi Nietzscheani (Rapallo, 2-4/12/1981), Gênes: Tilgher, pp. 101-144.

Marion, J.-L. (1997). Etant donné. Essai d’une phénoménologie de la donation, Paris: PUF.

— (1991). Sur la théologie blanche de Descartes, Paris: PUF.

— (1989). Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie, Paris: PUF.

Marras, A. (1976). “Scholastic Roots of Brentano’s Conception of Intentionality,” in McAlister, LL. (Ed.). The Philosophy of Brentano, London: Duckworth.

Martinet, A. (1979). Grammaire fonctionnelle du français, Paris: Crédif.

Martinetti, P. (1904). Introduzione alla metafisica: teoria della conoscenza, Torino: Carlo Clausen.

Marty, A. (1920). „Über das Verhältnis von Grammatik und Logik“, in Eisenmeier, J., Kastil, A. und Kraus, O. (Hrsg.). Gessamelte Schriften, Bd. II., Halle: Max Niemeyer.

— (1920). „Besprechungen von C. Stumpf: Erscheinungen und psychische Funktionen“, in Gesammelte Schriften, Bd. II, 2, pp. 115-119.

Mathauser, Z. (1992). „Brentano, Husserl und die zeitgenössische Philosophie der Exteriorität“, in Zumr, J. und Binder, Th. (Hrsg.). T.G. Masaryk und die Brentano-Schule. Beiträge zum gleichnamigen Symposium vom 15.-17. Oktober 1991, Praha-Graz, pp. 42-49.

Mattens, F. (Ed.) (2008). Meaning and Language: Phenomenological Perspectives, Dordrecht: Springer.

Mayer, V. (2009). Edmund Husserl, München: Beck.

— (2008). Edmund Husserl: „Logische Untersuchungen“, Berlin: Akademie Verlag.

Mayzaud, Y. (2010). “The Metaphor of the Stream: Critical Approaches,” in Lohmar, Yamaguchi, 2010, pp. 137-152.

McCarty, D.C. (1995). “The Mysteries of Richard Dedekind,” in Hintikka, 1995, pp. 53-96.

McKeon, R. (1928). “Thomas Aquinas’ Doctrine of Knowledge and Its Historical Setting,” in Speculum, 3.

McKirahan, R. (2012). “Philolaus on Number,” in Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy, 27, pp. 211-32.

McIntyre, R.T. (1970). Husserl and Referentiality: The Role of the Noema as an Intentional Entity, PhD Diss, Stanford University.

Meinong, A. (2000). Théorie de l'objet et présentation personnelle, trad. M. de Launay, Paris: Vrin.

— (1978a). „Bemerkungen zu E. Husserls *Ideen zu einer reinen Phänomenologie*“, in Meinong, Kolleghefte und Fragmente. Schriften aus dem Nachlaß, Graz: Akademische Verlag.

— (1978b). Selbstdarstellung, in Gesamtausgabe, Bd. VII, Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt, pp. 1-62.

— (1973). Über die Stellung der Gegenstandstheorie im System der Wissenschaften, in Gesamtausgabe, Bd. V, Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt, pp. 197-365.

— (1971). Gesamtausgabe, Bd. II, Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt.

— (1885). „Kritik über Tonpsychologie von Dr. Carl Stumpf I“, in Vierteljahrschrift für Musikwissenschaft, I, pp. 127-138.

Meist, K.-R. (1993). Mental Representation and Consciousness, Dordrecht: Kluwer.

— (1980). „Monadologische Intersubjektivität. Zum Konstitutionsproblem von Welt und Geschichte bei Husserl“, in Zeitschrift für philosophische Forschung, 34, pp. 561-589.

Melle, U. (2005). “Edmund Husserl: from reason to love”, in Edmund Husserl. Critical Assessments of Leading Philosophers, vol. V. Ed. by Welton D., Zavota, G., London/New York: Routledge, pp. 119-139.

— (2002). « La théorie husserlienne du jugement », trad. J.-F. Lavigne, in Revue philosophique de Louvain, 99 (4), pp. 708-709.

— (1990). „Objektivierende und nicht-objektivierende Akte“, in Ijsseling, S. (Hrsg.). Husserl-Ausgabe und Husserl-Forschung, Phaenomenologica, vol. 115, Springer, pp. 35-49.

Melton, A.W. (1970). “Short- and Long-Term Postperceptual Memory: Dichotomy or Continuum?,” in Pribram, K.H., Broadbent, D.E. (Eds.). Biology of Memory, New York: Academic Press.

Mengoli, P. (1675). Arithmetica realis, serenissimo et reverendissimo principi Leopoldo ab Etrvria cardinali Medices dicata a Petro Mengolo, Bologna: Benatij.

Menon, S. et al. (Eds.) (2014). Interdisciplinary Perspectives on Consciousness and the Self. New Delhi/ Heidelberg/ New York/ Dordrecht/ London: Springer.

Mercer, Ch. (2006). “Leibniz on Mathematics, Methodology, and the Good: A Reconsideration of the Place of Mathematics in Leibniz's Philosophy,” in Early Science and Medicine (The Art of Thinking Mathematically), 9 (4), pp. 424-453.

Mertens, K. (2000). „Husserls Phänomenologie der Monade. Bemerkungen zu Husserls Auseinandersetzung mit Leibniz“, in Husserl Studies, 17 (1), pp. 1-20.

— (1996). Zwischen Letzbegründung und Skepsis. Kritische Untersuchungen zum Selbstverständnis der transzendentalen Phänomenologie Edmund Husserls, Freiburg/ München: Albert.

Messer, A. (1906). „Experimentell-psychologische Untersuchungen über das Denken“, in Archiv für die gesamte Psychologie, 8, Leipzig: Engelmann, pp. 1-224.

Meyer, J.B. (1870). Kant’s Psychologie, Berlin: Hertz.

Meyer, M. (1899). „L. W. Stern: Psychologie der Veränderungsauffassung“, in Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane, 21, pp. 127-134.

Meyronnes, F. de (1520). Preclarissima scripta in quatuor libros sententiarum, Venice: Octaviani Scoti.

Mezei, B. (1995). World and Life-World. Aspects of the Philosophy of Edmund Husserl, Frankfurt: Peter Lang.

Michaltschew, D. (1909). Philosophische Studien : Beiträge zur Kritik des modernen Psychologismus, Leipzig: Engelmann.

Michel, P.-H. (1950). De Pythagore à Euclide, Paris: Les Belles Lettres.

Migne, T.P. (1844-1854). Patrologiae cursus completus. Series latina, Parisiis, t. 210.

Miklosich, F. von (1883). Subjektlose Sätze, Denkschriften, Bd. 14, Akademie der Wissenschaften,Wien: Braumüller.

Mill, J.S. (1843). A System of Logic, Ratiocinative and Inductive, vol. I, London: Parker

— (1829). Analysis of the Phenomena of the Human Mind. vol. II, London: Baldwin and Cradock.

Miller, I. (1984). Husserl, Perception and Temporal Awareness, Cambridge/Mass.: MIT Press.

Miller, J.P. (1982). Numbers in Presence and Absence: A Study of Husserl's Philosophy of Mathematics, Hague/ Boston/ London: Nijhoff.

Mills, J.S. (1995). Système de la logique, Bruxelles: Mardaga, 1995.

— (1809). Analysis of the Phenomena of the Human Mind, vol. II, London: Longmans Green Reader and Dyer.

Milne, E.A. (1948). Kinematic Relativity, Oxford: Oxford University Press.

Mishara, A.L. (1990). “Husserl and Freud: Time, Memory and the Unconscious,” in Husserl Studies, 7, pp. 29-58.

Miskiewicz, W. (1994). « Le sphinx de la connaissance : Husserl et l’énigme de l’a priori corrélationnel », in Revue de Métaphysique et de Morale, 3, pp. 345-363.

Mitchell, A. (1995). Gestalt Psychology in German Culture 1890-1967, Cambridge: Cambridge University Press.

Moese, H. (1965). « La “Wissenschaftslehre” de Bolzano et le problème de l’unité de la science », in Actes du XIe Congrès International d’Histoire des Sciences, Wroclaw-Varsovie-Cracovie, t. 2, pp. 191-196.

Mohanty, J.N. (2011). Edmund Husserl's Freiburg Years 1916-1938, New Haven & London: Yale University Press.

— (1995). “The Development of Husserl's Thought,” in Smith and Smith, 1995, pp. 45-77.

— (1994). “Is There an Irreducible Mode of Word-Generated Knowledge?,” in Matilal, B.K., Chakrabarti, A. (Eds.). Knowing From Words. Western and Indian Philosophical Analysis of Understanding and Testimony, Dordrecht: Springer.

— (1982a). Husserl and Frege, Bloomington: Indiana University Press.

— (1982b). “Husserl and Frege: A New Look at Their Relationship,” in Dreyfus, 1982, pp. 43-52.

— (1977). “Husserl’s Thesis of the Ideality of Meanings,” in Mohanty, J.N. (Ed.). Readings on Edmund Husserl’s Logical Investigations, The Hague: Nijhoff, pp. 76-82.

— (1972). “A Note on the Doctrine of Noetic-Noematic Correlation,” in Analecta Husserliana, 2, pp. 317-321.

Mohanty, J.N., McKenna, W. (Eds.) (1989). Husserl's Phenomenology: A Textbook, Lanham: The Center for Advanced Research in Phenomenology and University Press of America.

Montavont, A. (1999). De la passivité dans la phénoménologie de Husserl, Paris: PUF.

Monticelli, R. De (1977). “Frege, Husserl, Wittgenstein: note sul problema della fondazione,” in Nuova Corrente, 72-73, pp. 16-45.

Moore, G.H. (2002). “Hilbert on the Infinite: The role of Set Theory in the Evolution of Hilbert’s thought,” in Historia Mathematics, 29, pp. 40-64.

— (1982). Zermelo’s Axiom of Choice. Its Origins, Development, and Influence. Studies in the History of Mathematics and Physical Sciences, vol. 8, New York: Springer.

Moran, D., Cohen, J. (2012). The Husserl Dictionary, London/ New-York: Continuum Publ. Group.

Mormann, T., Mormann, T. (1991). “Husserl's Philosophy of Science and the Semantic Approach,” in Philosophy of Science, 58 (1), pp. 61-83.

Moro, N. (2011). “Tonpsychologische Gestalten: Pieces of a Theory of Tonal Fusion by J.F. Herbart, M.W. Drobisch and C. Stumpf,” in Boudewijnse, G.-J., Bonacchi, S. (Hrsg.). Carl Stumpf: Von der philosophischen Reflexion zur interdisziplinären wissenschaftlichen Forschung, Wien: Krammer, pp. 97-120.

Morrisson, J.C. (1970). “Husserl and Brentano on Intentionnality,” in Philosophy and Phenomenological Research, 31, pp. 21-46.

Morscher, E. (1972). „Vom Bolzano zu Meinong: zur Geschichte des logischen Realismus, Jenseits von Sein und Nichtsein“, in Haller, 1972, pp. 69-102.

Moskiewicz, G. (1910). Zur Psychologie des Denkens. Leipzig: Engelmann.

Mugnai, M. (1992a). Leibniz’ Theory of Relations, Stuttgart: Steiner.

— (1992b). “Leibniz and Bolzano on the “Realm of truths”,” in Bolzano’s Wissenschaftslehre 1837-1987, International Workshop (Firenze, 16-19 settembre 1987), Firenze: Leo Olschki, pp. 207-220.

Müller, B. (2000). “Proterosis, Proteraesthesis and Noticing a Red Tint: An Essay Concerning Franz Brentano’s Descriptive Psychology,” in Brentano Studien, 9.

Müller, F. (Johann Friedrich Theodor) (1864). Für Darwin, Leipzig: Engelmann.

Müller, G. (1911-17). Zur Analyse der Gedächtnistätigkeit und des Vorstellungsverlaufes, 3 Bde, Leipzig: Barth.

Müller, G., Schumann, F. (1894). „Experimentelle Beiträge zur Untersuchung des Gedächtnisses“, in Zeitschrift zür Psychologie, Bd. 6.

Müller, G., Pilzecker, A. (1900). Experimentelle Beiträge zur Lehre vom Gedächtnis, Leipzig: Barth.

Müller, J.P. (1837-1840). Handbuch der Physiologie des Menschen für Vorlesungen, Bd. I, Coblenz: Hölscher; Bd. II, 1840.

— (1826a). Zur vergleichenden Physiologie des Gesichtssinns des Menschen und der Thiere, nebst einen Versuch über die Bewegung der Augen und über den menschlichen Blick, Leipzig: Cnobloch.

— (1826b). Über die phantastischen Gesichtserscheinungen. Eine physiologische Untersuchung mit einer physiologischen Urkunde des Aristoteles über den Traum, den Philosophen und Aerzten gewidmet, Coblenz: Hölscher.

Müller, M. (1952). „Phänomenologie, Ontologie und Scholastik“, in Tijdschrift foor Filosofie, 14, pp. 63-86.

Müller, W.H. (1956). Die Philosophie Edmund Husserls nach den Grundzügen ihrer Entstehung und ihrem systematischen Gehalt, Bonn: Bouvier.

Mulligan, K. (1995). “Perception,” in Smith and Smith, 1995, pp. 168-238.

Mulligan, K., Smith, B. (1986). “Husserl's *Logical Investigations*,” in Grazer Philosophische Studien, 28, pp. 199-207.

Münch, D. (1993). Intention und Zeichen. Untersuchungen zu Franz Brentano und zu Edmund Husserls Früchwerk, Frankfurt a. Main: Suhrkamp.

Muralt, A. (1958). L’idée de la phénoménologie. L’exemplarisme husserlien, Paris: PUF.

Murchison, C.A. (Ed.) (1961). A History of Psychology in Autobiography, New York: Russell & Russell.

Murphy, R. (1980). Hume and Husserl: Towards Radical Subjectivism, The Hague: Nijhoff.

Natanson, M. (1973). Edmund Husserl: Philosopher of Infinite Tasks, Evanston: Northwestern University Press.

Natorp, P. (1973). „Zur Fragen der logischen Methode mit Beziehung auf Edmund Husserls *Prolegomena zur reinen Logik*“, in Noack, H. (Hsrg.). Husserl, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, pp. 1-15.

— (1914). „Husserls *Ideen zu einer reinen Phänomenologie*“, in Die Geisteswissenschaften, 1, pp. 420-426 et 448-451.

Naudin, J. (1997). Phénoménologie et psychiatrie. Les voix et la chose, Toulouse: Presses Universitaires du Mirail.

Neeman, U. (1975). „Husserl und Bolzano“, in Proceedings of the XVth World Congress of Philosophy, 5, Sofia.

Nelson, L. (1973). „Über das sogennante Erkenntnisproblem“, in Bernays, P. (Hsrg.). Gesammelte Schriften. Schriften zur Erkenntnistheorie, Bd. 2, Hamburg: Felix Meiner, pp. 59-393.

Nenon, T. (1997). „Husserls phänomenologischer Cartesianismus. Zum Verhältnis von Selbstbewußtsein und Selbstverantwortung in seiner phänomenologischen Transzendentalphilosophie“, in Phänomenologische Forschungen, 2, pp. 177-188.

Neuber, M. (Hsrg.) (2016). Husserl, Cassirer, Schlick. ‚Wissenschaftliche Philosophie‘ im Spannungsfeld von Phänomenologie, Neukantianismus und logischem Empirismus, Springer.

Nicolas, S., Murray, D.J., Farahmand, B. (1997). “The psychophysics of J-R-L Delbœuf,” in Perception, 26 (10), pp. 1297-1315.

Nicolis, G., Prigogine, I. (1989). Exploring complexity: An introduction, New York: Freeman & Co.

Nidditch, P. (1963). “Peano and the Recognition of Frege,” in Mind, 72 (285), pp. 103-110.

Novák, J. (Ed.) (1988). On Masaryk, Amsterdam: Rodopi.

Nyman, A. (1927). „Einstein-Bergson-Vaihinger: Ein Abwägungsversuch“, in Annalen der Philosophie und philosophischen Kritik, 6 (1), pp. 178-204.

Nys, D. (1897). « La notion de temps d'après saint Thomas d'Aquin », in Revue néo-scolastique, 4 (16), pp. 367-374.

Oberkofler, G. (Hrsg.) (1989). Briefe an Carl Stumpf 1867–1917, Graz: Akademische Drucks- u. Verlagsanstalt.

Öktem, Ü. (2009). “Husserl’s Evidence Problem,” in Indo-Pacific Journal of Phenomenology (Online), May, vol. 9 (1), pp. 1-14.

Oresme, N. (1943). Maistre Nicole Oresme, Le Livre du Ciel et du Monde, Text and Commentary (continued). Livres III et IV. Critical Introduction by Menut, A.D., Denomy, A.J., in Medieval Studies, 5(1), pp.167-333.

Osborn, A.D. (1934). The Philosophy of Edmund Husserl in Its Development from His Mathematical Interests to His First Conception of Phenomenology in the *Logical Investigations*, New York: International Press.

Osler, M.J. (1994). Divine Will and the Mechanical Philosophy: Gassendi and Descartes on Contingency and Necessity in the Created World, Cambridge: Cambridge University Press.

Øverenget, E. (1998). “Husserl and the Temporality of Absolute Consciousness,” in Øverenget, E., Seeing the self: Heidegger on subjectivity, Dordrecht: Kluwer, pp. 287-292.

Overvold, G.E. (1998). “Husserl and the Tradition,” in Analecta Husserliana, 60, pp. 13-23.

Pacchiani, C. (1973). L'idea della scienza di Husserl, Padova: CEDAM.

Paci, E. (1974). « Vérification empirique et transcendance de la vérité », in Breda, von H.L. van (Hrsg.). Wahrheit und Verifikation, Den Haag: Nijhoff, pp. 59-67.

— (1961a).Diario fenomenologico, Milano: Il Saggiatore.

— (1961b). Tempo e verità nella fenomenologia di Husserl, Bari: Laterza.

Padoa, A. (1912). La logique déductive, Paris: Gauthier-Villars.

— (1911a). « Sur le principe de l’induction mathématique », in Revue de Métaphysique et de Morale, 19 (2-3), pp. 246, 395.

— (1911b). « D’où convient-il de commencer l’arithmétique ? », in Revue de Métaphysique et de Morale, 19 (6), pp. 549-555.

— (1901). « Essai d’une théorie algébrique des nombres entiers, précédé d’une introduction logique à une théorie déductive quelconque », Bibliothèque du Congrès International de Philosophie, vol. III : Logique et histoire des Sciences, Paris: Colin.

— (1900). Logical introduction to any deductive theory, in Heijenoort, J. van, 1967, pp. 118–23.

— (1899). “Ideografia delle frazioni irriducibili,” in Revue des mathématiques, 6, pp. 90-94.

Pagani, P. (1999). Contraddizione performativa e ontologia, Milano: Franco Angeli.

Palagyi, M. (1924). Naturphilosophische Vorlesungen: Über die Grundprobleme des Bewusstseins und des Lebens, Leipzig: Barth.

— (1902a). Der Streit der Psychologisten und der Formalisten in der Modernen Logik, Leipzig: Engelmann.

— (1902b). Kant und Bolzano. Eine kritische Parallele, Halle: Niemayer.

— (1901). Neue Theorie des Raumes und der Zeit. Die Grundbegriffe einer Metageometrie, Leipzig: Engelmann.

Palma, V. de (2001). Il soggetto è l'esperienza. La critica di Husserl a Kant e il problema fenomenologico del trascendentale, Macerata: Quodlibet.

Pantalony, D. (2009). Altered Sensations: Rudolph Koenig's Acoustical Workshop in Nineteenth-Century Paris, Dordrecht: Springer.

Paoli, F. (1991). “Bolzano e le dimostrazioni matematiche,” in Rivista di Filosofia, 78, pp. 221-242.

Parnia, S., Fenwick, P. (2002). “Near Death Experiences in Cardiac Arrest: Visions of a Dying Brain or Visions of a New Science of Consciousness,” in Resuscitation, 52, pp. 5-11.

Parret, H. (1976). « Le débat de la psychologie et de la logique concernant le langage : Marty et Husserl », in Parret, H. (Ed.). History of Linguistic Thought and Contemporary Linguistics, Berlin/ New York: De Gruyter, pp. 732-771.

Parsons, Ch. (2011). From Kant to Husserl, Cambridge, Massachussetts: Harvard University Press.

Pasch, M. (1930). Der Ursprung des Zahlbegriffs, Berlin: Springer.

— (1882). Vorlesungen über neuere Geometrie, Leipzig: Teubner.

Pasini, E. (2013). “Teleologia in Leibniz e Husserl. Brevi Note a Partire da Un Inedito Leibniziano, ” in Discipline Filosofiche, 23 (2), pp. 21-36.

Patočka, J. (1992). Introduction à la phénoménologie de Husserl, Grenoble: Millon.

— (1988). Qu’est-ce que la phénoménologie ?, Grenoble: Millon.

— (1985). La crise du sens, t. 1. Comte, Masaryk, Husserl, Bruxelles: Ousia.

Paton, H.J. (1936). Kant’s Metaphysic of Experience, vol. I, London: George Allen & Unwin.

Patras, F. (2007). « Pourquoi les nombres sont-ils « naturels »? », in Boi L., Kerszberg, P., Patras, D. (Eds.). Rediscovering Phenomenology, Phenomenological Essays concerning Mathematical Beings, Physical Reality, Perception and Consciousness, Dordrecht: Kluwer, pp. 357-386.

Paty, M. (2001). « Réflexions sur le concept de temps », in Revista de Filosofía, 25, pp. 51-90.

Paul, L.A. (2010). “Temporal Experience,” in Journal of Philosophy, 57 (7), pp. 333-359.

Pažanin, A. (1972). Wissenschaft und Geschichte in der Phänomenologie Edmund Husserls, Haag: Nijhoff.

Peano, G. (1958). “Calcolo geometrico secondo l’Ausdehnungslehre di H. Grassmann, preceduto dalle operazioni della logica deduttiva” (1888), in Cassina, U. (Ed.). Opere scelte, t. II, Roma: Cremonese.

— (1906). “Super Theorema de Cantor-Bernstein,” in Rendiconti del Circolo Matematico di Palermo, t. 21 (1), pp. 360-366.

— (1892). “Sopra la raccolta di formule di matematica,” in Revue des mathématiques, 2, pp. 76-77.

— (1889). Arithmetices principia, nova methodo exposita, Turin: Bocca.

Peckhaus, V. (1994). „Benno Kerry. Beiträge zu seiner Biographie”, in History and Philosophy of Logic, 15, pp. 1-8.

— (1991). „Ernst Schröder und die “pasigraphischen Systeme” von Peano und Peirce”, in Modern Logic, 1 (2-3), pp. 174-205.

— (1990). Hilbertprogramm und Kritische Philosophie : Das Göttinger Modell interdisziplinärer Zusammenarbeit zwischen Mathematik und Philosophie, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Peiffer, G. (1975). « Husserl devant sa mort », in La Revue réformée. Soli Deo Gloria, 104 (4), pp. 149-157.

Pekař, J. (1927). Masarykova česká filosofie (La philosophie tchèque de Masaryk), Praha: Historický klub.

Pelazza, A. (1914). Guglielmo Schuppe e la filosofia dell' immanenza. Milano: Libreria Editrice Milanese.

Perry, J. (1993). “A Problem about Continued Belief” (1980), réédit. in The Problem of the Essential Indexical, New York: Oxford University Press.

Peters, F. (1993). Edmund Husserls Versuch einer Fundierung des Gegenständlichen: die Thematisierung der Intentionalität als Anwendung der phänomenologischen Methode am Beispiel der »Logischen Untersuchungen«, Frankfurt: Lang.

Petitot, J. (1983). « Théorie des catastrophes et phénoménologie », Séminaire de philosophie et mathématiques, ENS, Séance du 20 juin 1983.

Petitot, J., Varela, F., Pachoud, B., Roy, J.-M. (Eds.) (1999). Naturalizing Phenomenology, Stanford: Stanford University Press.

Petrella, D. (2012). La «silenziosa esplosione del neokantismo». Emil Lask e la mediazione della fenomenologia di Husserl, Roma: Aracne.

Petsche, H.-J. (2006). Graßmann, Basel: Birkhäuser.

Petzoldt, J. (1904). Einführung in die Philosophie der Reinen Erfahrung. Zweiter Band: Auf dem Wege zum Dauernden, Leipzig: Teubner.

— (1901). „Solipsismus auf praktischem Gebiet”, in Barth, P. (Hrsg.). Vierteljahrsschrift für wissenschaftlicher Philosophie, XXV, pp. 339-362.

— (1900). Einführung in die Philosophie der Reinen Erfahrung. Band I: Die Bestimmtheit der Seele, Leipzig: Teubner.

Peucker, H. (2002). Von der Psychologie zur Phanomenologie: Husserls Weg in die Phanomenologie der „Logischen Untersuchung“, Hamburg: Meiner.

Phili, C. (1996). « La loi suprême de Hoëné-Wroński: la rencontre de la philosophie et des mathématiques », in Paradigms and mathematics, Madrid: Siglo XXI España, pp. 289-308.

Philipse, H. (1986/87). « The Concept of Intentionality: Husserl’s Development from the Brentano Period to the *Logical Investigations* », in Philosophy Research Archives, 12, pp. 293-328.

Piana, G. (2013). Alle origini della teoria della tonalità, Raleigh: Lulu.

— (1999). Numero e figura. Idee per una epistemologia della ripetizione, Milano: Cuem.

Picker, B. (1961). „Die Bedeutung der Mathematik für die Philosophie Edmund Husserls“, in Philosophia Naturalis, 7, pp. 266-355.

Pieper, H.-J. (1993). „Anschauung“ als operativer Begriff: Eine Untersuchung zur Grundlegung der transzendentalen Phänomenologie, Hamburg: Meiner.

Pieri, M. (1980). Opere sui fondamenti della matematica, collana Opere di grandi matematici, Bologna: U.M.I.

— (1901). « Sur la géométrie envisagée comme un système purement logique », in Bibliothèque du Congrès International de Philosophie, vol. III : Logique et histoire des Sciences, Paris: Colin, pp. 367-404.

Pietersma, H. (2000). Phenomenological Epistemology, New York/ Oxford: Oxford University Press.

— (1977). “Husserl’s view on the Evident and the True,” in Ellison, F.A., McCormick, P. (Eds.). Husserl. Expositions and Appraisals, Notre Dame: University of Notre Dame Press.

— (1967). “Husserl and Frege,” in Archiv für Geschichte der Philosophie, 49, pp. 298-323.

Pinc, Z. (2004). “Philosophy in the Epoch of Doom,” in OIKOYMENH (Ed.). Emanuel Rádl – Scientist and Philosopher. Proceedings of the International Conference commemorating the 130th Anniversary of the Birth and 60th Anniversary of the Death of Emanuel Rádl, Praha: Výzkumné centrum pro dějiny vědy.

Piraino, S., Boero, F., Aeschbach, B., Schmid, V. (1996). “Reversing the Life Cycle: Medusae Transforming into Polyps and Cell Transdifferentiation in Turritopsis nutricula (Cnidaria, Hydrozoa),” in Biological Bulletin, 190 (3), pp. 302-312.

Plaass, P. (1965). Kants Theorie der Naturwissenschaft, Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht.

Plantinga, A. (1993). Warrant and Proper Function, Oxford: Oxford University Press.

Plessner, H. (1985). „Bei Husserl in Göttingen“ (1959), in Gesammelte Schriften IX: Schriften zur Philosophie, Frankfurt a. M.: Suhrkam, pp. 344-354.

Plotnitsky, A. (2010). Epistemology and Probability: Bohr, Heisenberg, Schrödinger, and the Nature of Quantum-Theoretical Thinking, Dordrecht: Springer.

Plümacher, M. (2004). Wahrnehmung, Repräsentation und Wissen. Edmund Husserls und Ernst Cassirers Analysen zur Struktur des Bewusstseins, Berlin: Parerga.

Poggi, S. „Husserl und die klassische deutsche Philosophie: eine Leidenschaft im reifen Alter?,” in Fabbianelli, Luft, 2014, pp. 65-78.

Pohlmann, A. (1906). Experimentelle Beiträge zur Lehre von Gedächtniss, Berlin: Gerdes & Hödel.

Poincaré, H. (1912). « L’espace et le temps », in Scientia. Rivista di Scienza, 12, pp. 159-170.

— (1910). Sechs Vorträge über ausgewählte Gegenstände aus der reinen Mathematik und mathematischen Physik. Auf Einladung der Wolfskehl-Kommission der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften, gehalten zu Göttingen vom 22.-28. April 1909. Leipzig und Berlin: Teubner.

— (1907). « La relativité de l’espace », in Année Psychologique, 13, pp. 1-13.

— (1905a) La valeur de la science, Paris: Flammarion.

— (1905b). « Les mathématiques et la logique », in Revue de Métaphysique et de Morale, 13, pp. 815-835.

— (1902a). « Les fondements de la géométrie », in Bulletin des Sciences Mathématiques, 26, pp. 249-272.

— (1902b). « Du rôle de l'intuition et de la logique en mathématiques », in Compte rendu du deuxième Congrès international des mathématiciens — Paris 1900, Paris: Gauthier-Villars, pp. 115-130.

— (1902c). La science et l’hypothèse, Paris: Flammarion.

— (1899). « La logique et l’intuition dans la science mathématique et dans l’enseignement », in L’enseignement mathématique, 1 (1), pp. 157-162.

— (1891). « Les géométries non euclidiennes », in Revue Générale des Sciences Pures et Appliquées, vol. 2, pp. 769-774.

— (1887). « Sur les hypothèses fondamentales de la géométrie », in Bulletin de la Société Mathématique de France, vol. 15, pp. 203-216.

Pongratz, L.J. (1998). „Die Kontroverse zwischen Wilhelm Wundt (1832-1920) und Karl Bühler (1879-1963). Analyse einer Wende in der Psychologie“, in Brentano Studien, 7, pp. 255-266.

Popa, D. (2008). « La phénoménalisation et son expression. Vers l'origine phénoménologique du langage », in Mattens, 2008, pp. 21-40.

Popkin, R. (1960). The History of Scepticism From Erasmus to Descartes, Assen: Van Gorcum.

Popper, K. (1963). Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge, London: Routledge.

Poretsky, P. (1901). « Exposé élémentaire de la théorie des égalités logiques à deux termes a et b », in Revue de Métaphysique et de Morale, t. VIII, pp. 169-188.

— (1899). Sept lois fondamentales de la théorie des égalités logiques, Kazan: Editions de l'Université de Kazan.

— (1884). « Sur les méthodes pour résoudre les égalités logiques », in Bulletin de la Société physico-mathématique de Kazan, t. II.

Postle, B.R. (2009). "The Hippocampus, Memory, and Consciousness," in Laureys & Tononi, 2009, pp. 326-338.

Pragacz, P. (2007). "Notes on the life and work of Józef Maria Hoëné-Wroński," trans. in English by J. Spaliński, in Wiadomości Matematyczne, 43, pp. 1-20.

Přihonsky, F. (2006). Bolzano contre Kant. Le nouvel Anti-Kant, Paris: Vrin.

Proust, M. (1954a). Albertine disparue, Paris: Gallimard.

— (1954b). Le temps retrouvé, Paris: Gallimard.

Pulkkinen, J. (2005). Thought and Logic: The debates between German-Speaking Philosophers and Symbolic logicians at the turn of the 20th century. In Europaische Studien zur Ideen und Wissenschaftsgeschichte, Bd. 12, Frankfurt a. Main: Peter Lang.

Putnam, H. (1982). "Peirce the Logician," in Historia Mathematica, 9 (3), pp. 290-301.

Pycior, H.M. (1987). "Mathematics and Philosophy: Wallis, Hobbes, Barrow, and Berkeley," in Journal of History of Ideas, 48, pp. 71-74

Quacrantotto, D. (2005). Causa finale, sostanza, essenza in Aristotele, Saggi sulla struttura dei processi teleologici naturali e sulla funzione dei telos, Napoli: Bibliopolis.

Quine, W.V.O. (1980). "Two Dogmas of Empiricism," in Quine, W.V.O, From a Logical Point of View, Cambridge, Massachussetts: Harvard University Press, pp. 20-46.

— (1960). Word and Object, Cambridge, Massachussetts: The MIT Press.

Ramsey, F.P. (1931). "The Foundations of Mathematics" (1925), in Braithwaite, R.B. (Ed.). The Foundations of Mathematics and Other Logical Essays, London: Routledge.

Randall, J.H. (1947). “David Hume, Radical Empiricist and Pragmatist,” in Hook, S., Konvitz, M.R. (Eds.). Freedom and Experience, Ithaca, NY: Cornell University Press.

Rang, B. (1990). Husserls Phänomenologie der materiellen Natur, Frankfurt am Main: Klostermann.

Recht, R. (1999). Le croire et le voir. L'art des cathédrales (XIIe-XVe siècles), Paris: Gallimard.

Rechtenwald, F. (1929). Die phänomenologische Reduktion bei Edmund Husserl, Münster: Helios.

Reck, E.H. (Ed.) (2002). From Frege to Wittgenstein: Perspectives on Early Analytic Philosophy, Oxford/ New York: Oxford University Press.

Rehmke, J. (1894). Lehrbuch der Allgemeinen Psychologie, Hamburg u. Leipzig: Leopold.

Reichenbach, H. (1959). Modern Philosophy of Science, London: Routledge & Kegan Paul.

Reid, C. (1970). Hilbert, Berlin: Springer.

Reimer, W. (1918). „Der phänomenologische Evidenzbegriff“, in Kantstudien, 2-3, pp. 56-64.

Reinach, A. (1911). „Zur Theorie des negativen Urteils“, in Münchener Philosophische Abhandlungen, Leipzig: Barth, pp. 196-254.

Reinhold, F. (1908). Machs Erkenntnistheorie: Darstellung und Kritik, Leipzig: Klinkhardt.

Renato, T. (1938). Il problema dell’esperienza giuridica e la filosofia dell’immanenza di G. Schuppe, Milano: Giuffrè.

Renouvier, Ch., Pillon, F. (Ed.) (1880). La critique philosophique, Neuvième année (Revue), 1, Paris.

Renouvier, Ch., Prat, L. (1899). La nouvelle monadologie, Paris: Colin.

Ricci, G., Levi-Civita, T. (1923). Méthodes de calcul différentiel absolu et leurs applications, Paris: Albert Blanchard.

Rickert, H. (1921). System der Philosophie. Erster Teil: Allgemeine Grundlegung der Philosophie, Tübingen: Mohr.

— (1909). „Zwei Wege der Erkenntnistheorie. Transcendentalpsychologie und Transcendentallogik“, in Kant-Studien, 14, pp. 169-228.

Richir, M. (2002). L’institution de l’idéalité. Des schématismes phénoménologiques, Beauvais: Mémoires des Annales de Phénoménologie.

— (1995). « Discontinuités et rythmes des durées : abstraction et concrétion de la conscience du temps », in Sauvanet, P., Wunenburger, J.J. (Eds.). Rythmes et philosophie, Paris: Kimè.

— (1992). Méditations phénoménologiques, Grenoble: J. Millon.

— (1976). Au-delà du renversement copernicien. La question de la phénoménologie et de son fondement, La Haye: Nijhoff.

Rickert, H. (1924). Das Eine, die Einheit und die Eins: Bemerkungen zur Logik des Zahlbegriffs, Tübingen: Mohr.

— (1909). „Zwei Wege der Erkenntnistheorie“, in Kant-Studien, 14, Heft 2, pp. 169-228.

— (1892). Der Gegenstand der Erkenntnis: ein Beitrag der philosophischen Transcendenz, Freiburg: Wagner.

Ricœur, P. (2004). Parcours de la reconnaissance, Paris: Stock.

— (1987). À l’école de la phénoménologie, Paris: Vrin.

— (1975). « Phénoménologie et herméneutique », in Orth, E.W. (Hrsg.). Phänomenologie heute (Phänomenologische Forschungen), Bd. 1, Freiburg/München: Karl Alber, pp. 45-65.

Riemann, B. (1968). Œuvres mathématiques de Riemann, trad. par L. Laugel, Paris: Blanchard.
— (1857). „Theorie der Abel’schen Functionen“, in Journal für die reine und angewandte Mathematik, Bd. 54, pp. 116-155.

Rigal, E. (1995). « De l'idéalité de la signification », in Les Etudes philosophiques, 50, pp. 91-106.

Rinofner-Kreidl, S. (2000). Edmund Husserl: Zeitlichkeit und Intentionalität, Freiburg/Br.: Alber.

Rivaud, A. (1914). Textes inédits de Leibniz publiés par M. Ivan Jagodinsky, in Revue de Métaphysique et de Morale, 22 (1), pp. 94-120.

Robert, J.-D. (1960). « Le problème du fondement de la vérité chez Husserl dans les „Logische Untersuchungen“ et la „Formale et Transzendentale Logik“ », in Archives de philosophie, 32 (4), pp. 608-632.

Robinet, A. (Ed.) (1957). Correspondance Leibniz-Clarke, présentée d’après les manuscrits originaux des bibliothèques de Hanovre et de Londres, Paris: PUF.

Rocknak, S. (2002). “Husserl's Phenomenologization of Hume: Reflections on Husserl's Method of Epoché,” in Philosophy Today, 45 (5), pp. 28-36.

Roero, C.S. (2011). “The Formulario between Mathematics and History,” in Skof, F. (Ed.). Giuseppe Peano between Mathematics and Logic. Proceeding of the International Conference

in honour of Giuseppe Peano on the 150th anniversary of his birth and the centennial of the Formulario Mathematico, Torino (Italy) October 2-3, 2008, Milano: Springer, pp. 83-132.

Rogove, J. (2014). « La phénoménologie manquée de Foucault : Husserl et le contre-modèle de l'anthropologisme kantien », in Philosophie 123 (4), pp. 58-67.

Rojszczak, A. (2005). From the Act of Judging to the Sentence: The Problem of Truth Bearers from Bolzano to Tarski, Dordrecht: Springer.

Rollinger, R.D. (2009). « Quelques aspects de la première théorie du jugement de Husserl », in Philosophiques, 36 (2), pp. 381-398.

— (1999). Husserl's Position in the School of Brentano, Dordrecht/ Boston/ London: Kluwer.

— (1993). Meinong and Husserl on Abstraction and Universals: From Hume Studies I to *Logical Investigations* II, Amsterdam: Rodopi.

Romand, D. (2010). « „Das Körper-Seele Problem". La question du rapport du psychique au physique dans la psychologie allemande du XIXe siècle », in Revue de Synthèse, 131 (1), pp. 35-51.

Römpp, G. (1991). Husserls Phänomenologie der Intersubjektivität, Dordrecht: Kluwer.

Rosado Haddock, G.E. (2008). The Young Carnap's Unknown Master: Husserl's Influence on Der Raum and Der logische Aufbau der Welt, Aldershot: Ashgate Publishing Comp., chap. 4.

— (2006). A Critical Introduction to the Philosophy of Gottlob Frege, Aldershot, Hampshire, and Burlington, Vermont: Ashgate.

— (1973). Edmund Husserls Philosophie der Logik und Mathematik im Lichte der gegenwärtigen Logik und Grundlagenforschung, Ph.D. Dissertation, Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität, Bonn.

Rosa Massa Esteve, M. (2008). L'algebrizatció des les matemàtiques. Pietro Mengoli (1625-1686), Barcelona: Societat Catalana d'Història de la Ciència i de la Tècnica.

Rosen, K. (1977). Evidenz in Husserls deskriptiver Transzendentalphilosophie, Meisenheim am Glen: Hain.

Roth, A. (1960). Edmund Husserls ethische Untersuhungen, Den Haag: Nijhoff.

Rother, Ch. (2005). Der Ort der Bedeutung. Zur Metaphorizität des Verhältnisses von Bewußtsein und Gegenständlichkeit in der Phänomenologie Edmund Husserls. Hamburg: Dr. Kovac.

Rougier, L. (1939). « La relativité de la logique », in The Journal of Unified Science (Erkenntnis), 8 (4), pp. 193-217.

— (1921). La structure des théories déductives. Théorie nouvelle de la déduction. Paris: Alcan.

— (1920). La Philosophie géométrique d'Henri Poincaré, Paris: Alcan.

— (1919). « A propos de la démonstration géométrique : Réponse à M. Goblot », in Revue de Métaphysique et de Morale, 26 (4), pp. 517-521.

Rousavine, G.I. (1983). Философские проблемы математических оснований (*Filosofskie problemy matematitcheskikh osnovanii* / Problèmes philosophiques des fondements mathématiques), Moscou: Naouka.

Royce, J. (1913). "An Extension of the Algebra of Logic," in Journal of Philosophy, Psychology, and Scientific Methods, 10, pp. 617-633.

Rowe, D., McCleary, E.J. (Ed.) (1989). History and Philosophy of Modern Mathematics, vol. I, Ideas and Their Reception, Boston: Academic Press.

Ruggero, F. (2007). "Dimostrare in matematica. 2," in Nuova Secondaria, XXIV, aprile, pp. 83-85.

— (2006). "Dimostrare in matematica. 1," in Nuova Secondaria, XXIV, ottobre, pp. 79-80.

Russell, B. (1992). Principles of Mathematics, London: Routledge.

— (1980). An Inquiry into Meaning and Truth, London: Unwin Paperbacks.

Russo, A. (2004). "Franz Brentano e Heinrich Denifle: alla scuola di Aristotele," in Tilliette, X., Russo, A., Vieillard-Baron, J.-L. (Eds.). La Filosofia Come Santità Della Ragione: Scritti in Onore di Xavier Tilliette, Edizioni Università di Trieste.

Rutkin, H.D. (2005). "Galileo Astrologer: Astrology and Mathematical Practice in the Late-Sixteenth and Early-Seventeenth Centuries," in Galilaeana, 2, pp. 107-143.

Ryle, G. (1963). The Concept of Mind (1949), Harmondsworth: Penguin Books.

Sá, A.M. de (1947). Francisco Sanches: filósofo e matemático, Diss., Universidade de Lisboa.

Sahagun Lucas, de, J. (1999). Filosofía y fenomenología de la religión, Madrid: Biblioteca de autores cristianos.

Saint Thomas d'Aquin (1984). Summa Theologica, P. I, Q. 87. Edition française : Somme théologique, 4 vols., trad. D'A.-M. ROGUET, sous la dir. d'Albert RAULIN, vol. 1, Paris: Cerf.

— (1976). Opera Omnia, vol. 43, Roma: Leonine.

Salanskis, J.-M. (2004). Husserl, Paris: Les Belles Lettres.

Sallis, J. (1984). “The Identities of the Things Themselves,” in Cho, K. (Ed.). Philosophy and Science in Phenomenological Perspective, Phaenomenologica, 95, Dordrecht: Nijhoff, pp. 183-194.

Sanchez Ruiperez, M. (1954). Estructura del sistema de aspectos y tiempos del verbo griego antiguo. Análisis funcional sincrónico. Salamanca: CSIC (Colegio Trilingüe de la Universidad).

Saussure, F. de (1974). Cours de linguistique générale, Paris: Payot.

Sava, G. (2010). “La psicologia tra Vailati e Brentano,” in Il Veltro, 54 (1-2), gennaio-aprile, pp. 41-59.

Sawicki, M. (1997). “Empathy before and after Husserl,” in Philosophy Today, 41, pp. 123-127.

Scarfò, L. (2006). Philosophie als Wissenschaft reiner Idealitäten. Zur Spätphilosophie Husserls in besonderer Berücksichtigung der Beilage III zur Krisis Schrift, München: Utz.

Schaar, M. van (1999). « L’analogie et la vérité chez Franz Brentano », in Philosophiques, 26 (2), pp. 203-217.

Schapira, A. (1904). Erkenntnistheoretische Strömungen der Gegenwart, Bern: Spring.

Schecker, M. (1988). „Über die Zukunft des Futur. Oder: Tempus und Zeit im Standarddeutschen“, in Maas, U., und Reijen, W. van (Hrsg.). Geteilte Sprache: Festschrift für Rainer Marten, Amsterdam: Grüner.

Scheffner, J.G. (1816). Mein Leben, wie ich es selbst beschrieben, Leipzig: Neubert.

Scherer, R. (1967). La phénoménologie des *Recherches logiques* de Husserl, Paris: PUF.

Schilling-Wollny, K. (1928). Aristoteles’ Gedanke der Philosophie, München: Reinhardt.

Schirn, M. (Ed.) (1996). Frege: Importance and Legacy, Berlin: De Gruyter.

— (1990). “Frege’s Objects of a Quite Special Kind,” in Erkenntnis, 32 (1), pp. 27-60.

Schlaudt, O., Sakhri, M. (2010). Louis Couturat — Traité de logique algorithmique, Basel: Birkhäuser.

Schleiermacher, F.D.E. (2002). Kritische Gesamtausgabe, Arndt, A. (Hrsg.), Bd. X, Teilband 1, Berlin: De Gruyter.

Schlick, M. (1934). „Über das Fundament der Erkenntnis“, in Erkenntnis, 4, pp. 79-99.

— (1910). „Das Wesen der Wahrheit nach der modernen Logik“, in Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie und Soziologie, 34, pp. 386-477.

Schmalenbach, H. (1909). Das Seiende als Objekt der Metaphysik: Erster Teil einer Erkenntnistheorie der Metaphysik. 1. Die erste Konzeption der Metaphysik im abendländischen Denken, Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der hohen philosophischen Fakultät an der Großeherzogl. Herzogl. Sachs. Jena: Gesamtuniversität.

Schmid, H.B. (2001). “Apodictic Evidence,” in Husserl Studies, 18 (1), pp. 211-237.

Schmit, R. (1981). Husserls Philosophie der Mathematik: platonische und konstruktivische Momente in Husserls Mathematik Begriff, Bonn: Bouvier.

Schnädelbach, H. (1984). Philosophie in Deutschland: 1831-1933, Frankfurt a/Main: Suhrkamp.

Schneider, F. (1939). Alois Emanuel Biedermann, Wilhelm Schuppe und Johannes Rehmke, Bonn: Köllen.

Schneider O’Connell, A. (1988). “Husserl and Frege on Schröder. The Shoe on the Other Foot,” in Etudes phénoménologiques, 4 (8), pp. 91-125.

Schnell, A. (2007). Husserl et les fondements de la phénoménologie constructive, Grenoble: Millon.

— (2004). Temps et phénomène. La phénoménologie husserlienne du temps (1893-1918), Hildesheim: Olms.

Schnieder, B. (2003). « Bolzano sur la structure des propositions et le rôle sémantique des propriétés », in Philosophiques, 30 (1), pp. 83-103.

Schnippenkötter, J. (1910). „Die Bedeutung der mathematischen Untersuchungen Couturats für die Logik“, in Philosophisches Jahrbuch der Görresgesellschaft, 23, pp. 447-468.

Schofield, M., Nussbaum, M.C. (Eds.) (1982). Language and Logos. Studies in Ancient Greek philosophy presented to G. E. L. Owen, Cambridge: Cambridge University Press.

Scholz, E. (1999). “The Concept of Manifold, 1850-1950,” in James, I.M. (Ed.). History of Topology, Amsterdam: Elsevier, pp. 25–64.

Scholz, H. (1943). „Was will die formalisierte Grundlagenforschung?“, in Deutsche Mathematik, 7 (2/3), pp. 206-248.

Scholz, H., Hasenjaeger, G. (1961). Grundzuge der Mathematischen Logik, Berlin: Springer.

Schönfinkel, M. (1924). „Über die Bausteine der mathematischen Logik“, in Mathematische Annalen, Bd. 92, pp. 305-316.

Schönwälder-Kuntze, T. (2010). Freiheit als Norm? Moderne Theoriebildung und der Effekt Kantischer Moralphilosophie, Bielefeld: Transcript.

Schröder, E. (1966, reprint). Vorlesungen über die Algebra der Logik (exakte Logik), 3 vols., New York: Chelsea.

— (1898). „Über zwei Definitionen der Endlichkeit und G. Cantor'sche Sätze“, in Abhandlungen der Kaiserlichen Leopoldinisch-Carolinischen Deutschen Akademie der Naturforscher, Bd. 71, pp. 301-362.

Schubert-Soldern, R. von (1906). „Über die Bedeutung des erkenntnistheoretischen Solipsismus und über den Begriff der Induktion“, in Vierteljahrschrift für wissenschaftliche Philosophie und Soziologie, Jg. 30, pp. 49-71.

— (1886). „Der Kampf um die Transcendenz“, in Vierteljahrschrift für Wissenschaftliche Philosophie.

— (1884). Grundlagen einer Erkenntnisstheorie, Leipzig: Reisland.

Schuhl, P.-M. (1934). Essai sur la formation de la pensée grecque, Paris: Alcan.

Schuhmann, K. (2000/2001). „Stumpfs Vorstellungsbegriff in seiner Hallenser Zeit“, in Brentano Studien, 9, pp. 63-88.

— (1993). “Husserl and Twardowski,” in Conglione, F.et al. (Eds). Polish Scientific Philosophy: The Lvov-Warsaw School, Amsterdam: Rodopi, pp. 44-57.

— (1989). “Husserl's concept of the noema: A Daubertian critique,” in Topoi, 8 (1), pp. 53-61.

— (1988). “Husserl and Masaryk,” in Novák, 1988.

— (1977). Husserl-Chronik, Den Haag: Nijhoff.

— (1971). Die Fundamentalbetrachtung der Phänomenologie, Den Haag: Nijhoff.

Schuhmann, E., Schuhmann, K. (2001). „Husserls Manuskripte zu seinem Göttinger Doppelvortrag von 1901“, in Husserl Studies, 17 (2), pp. 87-123.

Schuhmann, E., Smith, B. (1993). “Two Idealisms: Lask and Husserl,” in Kant-Studien, 83, pp. 448-466.

Schuppe, W. (1898). „Der Solipsismus“, in Zeitschrift für immanente Philosophie, Bd. III.

— (1894). Grundriβ der Erkenntnistheorie und Logik, Berlin: Weidmann.

— (1878). Erkenntnistheoretische Logik, Bonn: Weber’s Verlag.

Schütz, A. (1957). „Das Problem der transzendentalen Intersubjektivität bei Husserl“, in Philosophische Rundschau, Bd. 5 (2), pp. 81-107.

Schuwer, A. (1971). “Remarks on the Idea of Authentic Thinking in the *Logical Investigations*,” in Research in Phenomenology, 1 (1), pp. 17-32.

Schwabe-Hansen, E. (1991). Das Verhältnis von transzendentaler und konkreter Subjektivität in der Phänomenologie Edmund Husserls, Oslo/ München: Solum/ Fink.

Schwartz, E. (1996). « Le jeune Husserl, lecteur de Schröder », in Actes du Congrès International Henri Poincaré 1994, paru dans Philosophia Scientiae, vol. I, Cahier 2, pp. 51-69.

Schwenger, P. (2012). At the Borders of Sleep. On liminal literature, Minneapolis/ London: University of Minnesota Press.

Sciortino, L. (2005). « Le regard et la bouche de la Joconde », in Cerveau & Psycho, 12 (novembre).

Sebestik, J. (2003a). "Husserl Reader of Bolzano," in Fisette, D., Drummond, J.J. (Eds.). Husserl's *Logical Investigations* Reconsidered, vol. 48, Dordrecht: Kluwer, pp. 71-92.

— (2003b). « La dispute de Bolzano avec Kant », in Philosophiques, 30 (1), pp. 47-66.

— (2003c). « Thomas Garrigue Masaryk et le positivisme détourné », in La réception du positivisme (1843-1928), Revue d'Histoire des Sciences Humaines, 8 (1), pp. 103-123.

Seebohm, T.M. (1990). „Kategoriale Anschauung", in Phänomenologische Forschungen, 23, pp. 9-47.

— (1985). "Fichte's and Husserl's critique of Kant's transcendental deduction," in Husserl Studies, 2 (1), pp. 53-74.

— (1962). Die Bedingungen der Möglichkeit der Transzendental-Philosophie, Bonn: Bouvier.

Segal, S.L. (2003). Mathematicians under the Nazi, Princeton: Princeton University Press.

Sengler, J. (1862). Begriff und Aufgabe der Erkenntnislehre. Fünfter Artikel, Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik N.F. 40, pp. 176-202.

— (1858). Erkenntnislehre, Bd. I, Heidelberg: Mohr.

Sepkoski, D. (2005). "Nominalism and Constructivism in Seventeenth-century Mathematical Philosophy," in Historia Mathematica, 32 (1), pp. 33-59.

Sepp, H.R. (1994). „Husserl über Erneuerung. Ethik im Schnittfeld von Wissenschaft und Sozialität", in Gerlach, H.-M., und Sepp, H.R. (Hrsg). Husserl in Halle. Spurensuche im Anfang der Phänomenologie, Frankfurt a. Main: Lang, pp. 111-130.

Serfati, M., Descotes, D. (Eds.) (2008). Mathématiciens français du XVIIème siècle : Descartes, Fermat, Pascal, Clermont-Ferrand: Presses Universitaires Blaise Pascal.

Seron, D. (2009). « La critique de la psychologie de Natorp dans la Ve Recherche logique de Husserl », in Philosophiques, 36 (2), pp. 533–558.

— (2007). « Husserl et Cohen : deux conceptions opposées de la rationalité », in

Colloque « Figures de la rationalité: Néokantisme et phénoménologie », Université d'Evora, 18-19 janvier 2007.

Serres, M. (1995). Les origines de la géométrie, Paris: Flammarion.

— (1968) Le système de Leibniz et ses modèles mathématiques, Paris: PUF.

Severinus Boethius (1867). De institutione musica libri quinque, Friedlein, G., (Hrsg.), Leipzig: Teubner.

Shear, J. (2014). "Converging on the Self: Western Philosophy, Eastern Meditation and Scientific Research," in Menon, S. et al. (Eds.). Interdisciplinary Perspectives on Consciousness and the Self. New Delhi/ Heidelberg/ New York/ Dordrecht/ London: Springer, pp. 41-50.

Sheets-Johnstone, M. (1999). "Re-thinking Husserl's Fifth Meditation," in Philosophy Today, 43 (Supplement), pp. 99-106.

Shim, M.K. (2005). "The Duality of Non-Conceptual Content in Husserl's Phenomenology of Perception," in Phenomenology and Cognitive Sciences, 4 (2), pp. 209-229.

Sidertis, M. (2007). Buddhism as Philosophy. An Introduction, Aldershot: Ashgate Publishing Limited.

Siebel, M. (2003). „Bolzanos Urteilslehre", in Archiv für Geschichte der Philosophie, 86, pp. 56-87.

— (2002). "Bolzano's Concept of Consequence," in Monist, 85, pp. 580-599.

Sigwart, C. von (1881). Kleine Schriften, Freiburg i/B. und Tübingen: Mohr.

— (1878). Bd. II. Die Methodenlehre, Tübingen: Laupp.

— (1873). Logik, Bd. I-II, Bd. I: Die Lehre vom Urtheil, vom Begriff und vom Schluss, Tübingen: Laupp.

Sigwart, H.C.W. von (1816). Über den Zusammenhang des Spinozismus mit der Cartesianischen Philosophie. Ein philosophischer Versuch. Tübingen: Osiander.

Simons, P. (2004). "Judging correctly: Brentano and the reform of elementary logic," in Jacquette, 2004, pp. 45-65.

— (2003). « Bolzano sur les nombres », in Philosophiques, 30 (1), pp. 127-135.

— (1999). „Bolzano über Zahlen", in Bernard Bolzanos geistiges erbe für das 21. Jahrhundert, Beiträge zur Bolzano-Forschung, 11, Sankt-Augustin: Akademia, pp. 217-30.

— (1987). "Bolzano, Tarski and the Limits of Logic," in Philosophia Naturalis, 24 (4), pp. 378-403.

Sinigaglia, C. (2011). “La geometria dei vissuti. Husserl e la logica dello spazio,” in Bartocci, C, Odifreddi, P. (a cura di). La matematica III. Suoni, forme, parole, Torino: Einaudi, pp. 811-840.

— (2003). “Geometria del visibile. Note per una Systematische Raumkonstitution,” in Leitmotiv, 3, pp. 217-235.

— (1998). „Zeichen und Bedeutung. Zu einer Umarbeitung der Sechsten Logischen Untersuchung“, in Husserl Studies, 14, pp. 179-217.

Sirven, J. (1928). Les années d’apprentissage de Descartes (1596-1628), Paris: Vrin.

Sisi, V., de (2007). Geometry and Methodology. Leibniz's Analysis situs and Philosophy of Space, Basel: Birkhäuser.

Skinner, B.F. (1957). Verbal Behavior, New York: Appleton-Century Crofts, Inc.

— (1964). *Behaviorism at fifty*, in Wann, 1964. pp. 79-97.

Škrach, V.K. (1948). Cesta k Masarykovi (Le chemin vers Masaryk), Praha.

— (1922). Masaryk a positivism, Služba 3 (tiré-à-part).

Sluga, H. (1987). “Frege against the Booleans,” in Notre Dame Journal of Formal Logic, 28 (1), pp. 80-98.

Smiley, T.S. (1960). “Sense without denotation,” in Analysis, 20, pp.125-135.

Smith, A.D. (2008). “Husserl and Externalism,” in Synthèse, 160 (3), pp. 313-333.

— (2003). Husserl and the Cartesian Meditations, London: Routledge.

Smith, B. (1994). Austrian Philosophy: The Legacy of Franz Brentano, Chicago and La Salle: Open Court.

Smith, B., Smith, D.W. (Eds.) (1995). Cambridge Companion to Husserl, Cambridge: Cambridge University Press.

Smith, D.W. (2007). Husserl, London: Routledge.

— (1989). The Circle of Acquaintance Perception, Consciousness and Empathy, Boston and Dordrecht: Kluwer.

— (1982). “Husserl on Demonstrative Reference and Perception,” in Dreyfus, 1982, pp. 193-214.

Smith, D.W., McIntyre, R. (1982). Husserl and Intentionality. A Study of Mind, Meaning, and Language, Dordrecht: Reidel.

Smith, Q. (1977). "On Husserl's Theory of Consciousness in the Fifth Logical Investigation," in Philosophy and Phenomenological Research, 37 (4), pp. 482-497.

Smolin, L. (2013). Time Reborn: From the Crisis in Physics to the Future of the Universe, Boston: Houghton Mifflin Harcourt.

Simons, P.M. (2004). "Judging correctly: Brentano and the Reform of Elementary Logic," in Jacquette, 2004, pp. 45-65.

Snapper, E. (1979). "The Three Crises in Mathematics: Logicism, Intuitionism and Formalism," in Mathematics Magazine, 52 (2), pp. 207-216.

Soffer, G. (1991). Husserl and the Question of Relativism, Dordrecht: Springer.

Sokolowski, R. (1988). Edmund Husserl and the Phenomenological Tradition, Washington: Catholic University of America Press.

— (1987). "Husserl and Frege," in The Journal of Philosophy, 84, pp. 521–528.

— (1981). "Husserl's Concept of Categorial Intuition," in Phenomenology and the Human Sciences. Philosophical Topics, 12 (Supplement), pp. 127-141.

— (1977). "The Logic of Parts and Wholes in Husserl's Investigations," in Mohanty, J.N. (Ed.). Readings on Edmund Husserl's *Logical Investigations*, The Hague: Nijhoff, pp. 94-127.

— (1971). "The Structure and Content of Husserl's *Logical Investigations*," in Inquiry, 14, pp. 318–347.

— (1970). The Formation of Husserl's Concept of Constitution, The Hague: Nijhoff.

Soldati, G. (2015). "Methodological Problems in the Phenomenology of Time," in Polish Journal of Philosophy, IX (1).

— (1994). Bedeutung und psychischer Gehalt. Eine Untersuchung zur sprachanalytischen Kritik von Husserls früher Phänomenologie, Paderborn: Schöningh.

Soldinger, E. (2010). „Husserls Auseinandersetzung mit Avenarius und Mach und ihr Verhältnis zur Lebensweltproblematik", in Merz, Ph., Staiti, A. Steffen, F. (Hrsg.). Geist-Person-Gemeinschaft. Freiburger Beiträge zur Aktualität Husserls, Würzburg: Ergon, pp. 189-217.

Solomon, R. (1976). Sense and Essence: Frege and Husserl, in Durfee, 1976, pp. 31-54.

Sommer, M. (2016). Bemerkungen zu den Grundlagen der Geometrie bei Husserl, in Neuber, 2016, pp. 37-47.

— (1998). "Husserl on "Ground" and "Underground"," in Orth, E.W., Cheung, C.-F. (Eds.). Phenomenology of Interculturality and Life-World, Freiburg/ München: Karl Alber, pp. 131-149.

— (1985). Husserl und der frühe Positivismus, Frankfurt a/Main: Klostermann.

— (1987). Evidenz im Augenblick. Eine Phänomenologie der reinen Empfindung, Frankfurt: Suhrkamp.

— (1985). Husserl und die frühe Positivismus, Frankfurt: Klostermann.

Sorabji, R. (1991). "From Aristotle to Brentano. The Development of the Concept of Intentionality," in Blumenthal, H., Robinson, H. (Eds.). Aristotle and the later Tradition, Oxford Studies in Ancient Philosophy (Supplementary Volume), Oxford: Clarendon Press, pp. 227-259.

Souche-Dagues, D. (1974). « Le platonisme de Husserl », in Analecta Husserliana III: The Phenomenological Realism of the Possible Worlds, Dordrecht: Springer, pp. 335-360.

— (1972). Le développement de l'intentionnalité dans la phénoménologie husserlienne, La Haye: Nijhoff.

Sowa, R. (2007). „Wesen und Wesensgesetzte in der deskriptiven Eidetik Edmund Husserls", in Phänomenologische Forschungen, pp. 5-37.

Sözer, Ö. (1989). „Die Idealität der Bedeutung in den Vorlesungen Husserls über Bedeutungslehere" (1908), in Jamme, Ch., Pöggeler, O. (Hrsg.). Phänomenologie in Widersteit. Zum 50. Todestag Edmund Husserls, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, pp. 121-140.

Spader, P.H. (1994). "Phenomenology and the Claiming of Essential Knowledge," in Husserl Studies, 11 (3), pp. 169-199.

Spalt, D.D. (1992). „Zahlbegriffe. Bislang übersehene Marksteine feudal-absolutistischer Mathematik", in Biblioteca di Storia della Scienza (Hg.). Bolzano's Wissenschaftslehre 1837-1987. International Workshop (Firenze, 16-19 settembre 1987), Firenze: Leo Olschki, pp. 27-54.

Sperry, R.W. (1945). "Restoration of Vision after Crossing of Optic Nerves and After Transplantation of Eye," in Journal of Neurophysiology, 8, pp. 15-28.

Spiegelberg, H. (1971). "The Lost Portrait of Edmund Husserl by Franz and Ida Brentano," in Plamer, R.B., Hamerton-Kelly, R. (Eds.). Philomathes. Studies and Essays in the Humanities in Memory of Philip Merlan, The Hague: Nijhoff, pp. 341-345.

— (1960). The Phenomenological Movement: A Historical Introduction (en 2 vols.), The Hague: Nijhoff.

— (1936). „Der Begriff der Intentionalität in der Hochscholastik bei Brentano und Husserl", in Philosophische Hefte, 5, pp. 75-91.

Spinicci, P. (1991). "Il problema della „grammatica logica" del linguaggio in Marty e Husserl," in Discipline Filosofiche, 2, pp. 229-253.

Ssalagoff, L. (1911). Vom Begriff des Geltens in der modernen Logik, in Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, 143 (Diss. phil.), Heidelberg.

Stählin, L. (1888). Kant, Lotze, Albrecht Ritschl: Eine kritische Studie, Leipzig: Dörffling u. Franke.

Staiti, A. (2015). "The Melody Unheard: Husserl on the Natural Attitude and its Discontinuation," in Commentary on Husserl's *Ideas I*, GmbH, Berlin/ Boston: De Gruyter, pp. 69-94.

— (2013). "The *Ideen* and Neo-Kantianism," in Embree & Nenon, 2013, pp. 71-90.

Staub, C. (2010). „Husserl über grammatische Bedeutung", in Archiv für Begriffsgeschichte, 52, pp. 153-162.

Staudigl, M. (2003). Die Grenzen der Intentionalität: zur Kritik der Phänomenalität nach Husserl, Würzburg: Königshausen u. Neumann.

Steck, M. (1943, 2nd ed.). Das Hauptproblem der Mathematik, Berlin: Georg Lüttke.

Stein, E. (1970). On the Problem of Empathy (1917), trans. W. Stein. The Hague: Nijhoff.

— (1954). Par une moniale française, Paris: Seuil.

— (1929). „Husserls Phänomenologie und die Philosophie des hl. Thomas v. Aquino: Versuch einer Gegenüberstellung", in Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung. Erganzungsband, pp. 315-338.

Stein, H. (1989). "Logos, Logic, and Logistiké: Some Philosophical Remarks on Nineteenth-Century Transformation of Mathematics," in Rowe & McCleary, 1989, pp. 238-259.

Stepanians, M. (1998). Frege und Husserl über Urteilen und Denken, Paderborn: Mentis.

Stern, W. (1898). Psychologie der Veränderungsauffassung, Breslau: Preuß & Jünger.

— (1897). „Psychische Präsenzzeit", in Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane, 13, pp. 325-349.

Stevens, A. (2000). L'ontologie d'Aristote au carrefour du logique et du réel, Paris: Vrin.

Stewart, D. (1877). The collected Works of Dugald Stewart, Sir W. Hamilton (Ed.), vol. III, Edimburgh: T. & T. Clarke.

Strasser, S. (1958). „Das *Gottesproblem* in der Spätphilosophie Edmund Husserls", in Philosophisches Jahrbuch, 67, München: Alber, pp. 130-142.

Streubel, Th. (2006). Das Wesen der Zeit. Zeit und Bewußtsein bei Augustinus, Kant und Husserl. Würzburg: Königshausen & Neumann.

— (1989). „Apodiktizität. Recht und Grenze“, in Funke, G. (Hrsg.). Husserl-Symposion Mainz, Stuttgart: Steiner Verlag, pp. 65-99.

Ströker, E. (1997). The Husserlian Foundations of Science, Dordrecht: Springer.

— (1987a). Phänomenologische Studien, Frankfurt: Klostermann.

— (1987b). E. Husserls transzendentale Phänomenologie. Frankfurt am Main: Klostermann.

— (Ed.) (1979). Lebenswelt und Wissenschaft in der Philosophie Edmund Husserls, Frankfurt/M.: Klostermann.

— (1978). „Husserls Evidenzprinzip. Sinn und Grenzen einer methodischen Norm der Phänomenologie als Wissenschaft“, in Zeitschrift für philosophische Forschung, 32 (1), pp. 3-30.

Stubbs, D.F. (1975). “Frequency and the Brain,” in Life Sciences, 18 (1), pp. 1-14.

Stumpf, C. (1939). Erkenntnistheorie, t. I, Barth: Leipzig.

— (1924). „Selbstdarstellung. Die Philosophie der Gegenwart“, in Schmidt, R. (Hrsg.). Selbstdarstellungen, Bd. V, Leipzig: Meiner, pp. 205-265.

— (1907). Erscheinungen und psychische Funktionen, Berlin: Reimer.

— (1891a). „Wundts Antikritik“, in Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane, 2, pp. 266-293.

— (1891b). „Mein Schlußwort gegen Wundt“, in Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane, 2, pp. 438-444.

— (1891c). „Psychologie und Erkenntnistheorie“, in Abhandlungen der philosophisch-philologischen Klasse der Königlich Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 19 (2). Abteilung, München: Franz, pp. 465-516.

— (1890). Tonpsychologie, Bd. II, Leipzig: Hirzel.

— (1888). „Rezension von W. Wundt, Grundzüge der physiologischen Psychologie, 3. Auf. 1887“, in Vierteljahresschrift für Musikwissenschaft, 4, pp. 540-550.

— (1886). „Lieder der Bellakula Indianer“, in Vierteljahrschrift für Musikwissenschaft, II, pp. 511-524.

— (1883). Tonpsychologie, Bd. I, Leipzig: Hirzel.

— (1873). Über den psychologischen Ursprung der Raumvorstellung, Leipzig: Hirzel.

Stüßbauer, A. (1995). Intentionalität, Sachverhalt, Noema, Freiburg/Br.: Alber.

Sukale, M. (1976). Comparative Studies in Phenomenology, The Hague: Nijhoff.

Sullivan, D. (2002). “The Further Question: Frege, Husserl and the neo-Kantian Paradigm,” in Philosophiegeschichte und logische Analyse, 5, pp. 77-95.

Sundholm, G. (1999). “When, and Why, did Frege Read Bolzano?,” in The Logica Yearbook, Institute for Philosophy, Prague: Filosofia Publishers, pp. 164-74.

Süßbauer, A. (1995). Intentionalität, Sachverhalt, Noema. Eine Studie zu Edmund Husserl, München: Alber.

Sweet, W., Feist, R. (2003). “Introduction. Husserl, Stein, and Phenomenology,” in Feist & Sweet, 2003, pp. 1-21.

Taguchi, S. (2015). “Non-being Self as Mediator in Tanabe Hajime's Philosophy,” in Taiwan Journal of East Asian Studies, Vol. 12, No. 1 (Issue 23), June, pp. 25-40.

— (2013). “Reduction to Evidence as a Liberation of Thinking: Husserl’s Idea of Phenomenology and the Origin of Phenomenological Reduction", in Metodo. International Studies in Phenomenology and Philosophy, 1(1), pp. 1-11.

— (2006). Das Problem des „Ur-Ich“ bei Edmund Husserl. Die Frage nach der selbstverständlichen „Nähe“ des Selbst, Berlin: Springer.

Tait, W.W. (1996). “Frege versus Cantor and Dedekind: On the Concept of Number,” in Schirn, 1996, pp. 70-113.

Takiura, S. (1979). “Is Time Real?,” in Nitta, Y., Tatematsu, H. (Eds.). Japanese Phenomenology: Phenomenology as the Trans-cultural Philosophical Approach, Dordrecht: Reidel, pp. 79-89.

Tannery, P. (1887). La géométrie grecque, comment son histoire nous est parvenue et ce que nous en savons, Paris: Gauthier-Villars.

Tarski, A. (1956). Logic, Semantics, Metamathematics, Oxford: Clarendon Press.

— (1944). “The Semantic Conception of Truth and the Foundations of Semantics,” in Philosophy and Phenomenological Research, 4 (3), pp. 341-376.

— (1937). Einfuhrung in die mathematische Logik, Wien: Springer.

Tassone, B.G. (2012). From Psychology to Phenomenology: Franz Brentano's Psychology from an Empirical Standpoint and Contemporary Philosophy of Mind, New York: Palgrave Macmillan.

Tegmark, M. (2007). “The Mathematical Universe” (2007) [en ligne]. Disponible sur : arXiv:0704.0646.

Textor, M. (2000). « Bolzano et Husserl sur l’analyticité », in Les Études Philosophiques, 4, pp. 435-54.

Thaut, M.H. (2008). Rhythm, music, and the brain, New York: Routledge.

Thiel, C. (1981). “A Portrait; or, How to Tell Frege from Schröder,” in History and Philosophy of Logic, 2 (1-2), pp. 21-23.

Thompson, E. (2011). “"Self-No-Self"? Memory and Reflexive Self-Awareness,” in Siderits, M., Thompson, E., Zahavi, D. (Eds.). Self, No Self? Perspective from Analytical, Phenomenological & Indian Traditions, Oxford: Oxford University Press.

Thomson, J.J. (Ed.) (1987). On Being and Saying: Essays in Honor of Richard Cartwright, Cambridge, Massachussets: MIT Press.

Thyssen, J. (1959). „Husserls Lehre von den ‚Bedeutungen‘ und das Begriffsproblem“, in Zeitschrift für philosophische Forschungen, Bd. 13, pp. 163-186; 438-458.

Tieszen, R. (2012). “Monads and Mathematics: Gödel and Husserl,” in Axiomathes, 22 (1), pp. 31-52.

— (1990). “Frege and Husserl on Number,” in Ratio, 3 (2), pp. 150-64.

— (1989). Mathematical Intuition: Phenomenology and Mathematical Knowledge, Dordrecht: Kluwer.

Tinaburri, E. (2011). Husserl e Aristotele. Coscienza Immaginazione Mondo, Milano: Angeli.

Titchener, E.B. (1921). “Brentano and Wundt: Empirical and Experimental Psychology,” in American Journal of Psychology, 32, pp. 108-120.

Torretti, R. (1983). Relativity and Geometry, Oxford: Pergamon Press.

— (1978). Philosophy of Geometry from Riemann to Poincaré, Dordrecht: Reidei.

— (1972). “La filosofia de la aritmetica de Husserl,” in Studi internazionali di filosofia, Bd. IV, pp. 183-206.

Tóth, I. (1980). „Wann und von wem wurde die nichteuklidische Geometrie begründet?“, in Archives internationales d'histoire des sciences, 30, pp. 192-205.

Tourinho, C.D.C. (2013). “Versões da “transcendência na imanência” na fenomenologia de Edmund Husserl,” in Philósophos – Revista de Filosofia, 17 (2), pp. 107-130.

Tragesser, R.S. (1984). Husserl and Realism in Logic and Mathematics, Cambridge: Cambridge University Press.

Trân-Dúc Tháo (1957). Phénoménologie et Matérialisme Dialectique, Paris: Edition Sociale.

Trappe, T. (1995). „Phänomenologie als Geometrie des Bewußtseins?“, in Allgemeine Zeitschrift für Philosophie, 20, pp. 211-231.

Trinkaus, Ch., Oerman, H.A., (Eds.) (1974). The Pursuit of Holiness in Late Medieval and Renaissance Religion, Leiden: Brill.

Tugendhat, E. (1967). Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger, Berlin: De Gruyter.

Turner, R.S. (1993). "Vision studies in Germany: Helmholtz versus Hering," in Osiris, 8 (1), pp. 80-103.

Twardowski, K. (1996). „Kazimierz Twardowski über Funktionnen und Gebilde. Einleitung zum einem Text aus Nachlass", in Conceptus, 29 (75), pp. 157-89.

— (1991). „Selbstdarstellung", (Hrsg.) mit einem Nachwort versehen von Jan Woleński (Krakau), redigiert von Thomas Binder (Graz), in Grazer Philosophische Studien, 39.

— (1927). Rozprawy i artykuły filozoficzne, Lviv: Książnica-Atlas.

Uexküll, J. von (1947). Sinn des Lebens: Gedanken über die Aufgaben der Biologie, Göteborg: Küpper.

Ullmann, T. (2002). La genèse du sens. Signification et expérience dans la phénoménologie génétique de Husserl, Paris: L'Harmattan.

Urbantschitsch, V. (1908). Über subjektive Hörerscheinungen und subjektive optische Anschauungsbilder: eine psycho-physiologische Studie, Wien: Deuticke.

— (1907). Über subjektive optische Anschauungsbilder, Wien: Deuticke.

Vacca, G. (1915). Sulle scoperte di Pietro Mengoli, Atti dell'Accademia Nazionale dei Lincei-Rendiconti, 24 (5), pp. 508-513, 617-620.

Vahlen, T. (1923). Wert und Wesen der Mathematik, Greifswald: Ratsbuchhandlung Bamberg.

Vaihinger, H. (1911). Die Philosophie des Als-Ob, Berlin: Reuther & Reichard.

Vailati, G. (1908). "La grammatica dell'algebra," in Rivista di psicologia applicata, 4 (luglio-agosto), pp. 871-89.

— (1907). "Su alcuni aspetti del movimento filosofico contemporaneo in Italia," in La Revue du Mois, 3 (febbraio), pp. 753-69.

— (1906). "Pragmatismo e logica matematica," in Leonardo, 4 (febbraio), pp. 689-94.

— (1905). "La ricerca dell'impossibile," in Leonardo, 3 (ottobre-dicembre), pp. 659-66.

Valdinoci, S. (1982). Les fondements de la phénoménologie husserlienne, La Haye: Nijhoff.

Vandevelde, P. (2008). "An Unpleasant but Felicitous Ambiguity: Sinn and Bedeutung in Husserl's Revisions of the *Logical Investigations*," in Mattens, 2008, pp. 27-48.

Varga, P.A. (2010). "Psychologism as Positive Heritage of Husserl's Phenomenological Philosophy," in Studia Phænomenologica 10, pp. 135-161.

Vasconcelos, J. (1921). Pitágoras: una teoria del ritmo, Mexico: Mexico Moderno.

Vásquez, G.H. (1976). Intentionalität als Verantwortung: Geschichtsteleologie und Teleologie der Intentionalität bei Husserl, Den Haag: Nijhoff.

Vauthier, J. (1983). Queen's Papers in Pure and Applied Mathematics, vol. 65, Queen's University: Kingston, Ontario.

Venn, J. (1980, 2ème éd.). L'Algèbre de la logique, Paris: Blanchard.

Verbceke, G. (1966). Jean Philopon. Commentaire sur le de Anima d'Aristote, traduction de Guillaume de Moerbeke, Corpus Latinum Commentariorum in Aristotelem Graecorum III, Louvain-Paris: Béatrice-Nauwelaerts.

Vergés Ramírez, S. (1995). La intersubjetividad en Husserl, Barcelona: PPU.

Vernant, D. (1980). « La théorie des descriptions de Russell ou le problème de la référence », in Revue de Métaphysique et de Morale, 4, pp. 489-502.

Verriest, G. (1951). Les nombres et les espaces, Paris: Colin.

Vetö, M. (1977). Le fondement selon Schelling, Paris: Beauchesne.

Vetter, H. (1992). „Brentano, Freud und Husserl im Wien der Jahrhundertwende", in Mesotes, 2-3, pp. 206-217.

Vetter, H., Ebner, K. und Kadi, U. (Hrsg.) (2005). Wörterbuch der phänomenologischen Begriffe, Hamburg: Meiner.

Vigna, C. (1992). Invito al pensiero di Aristotele, Milano: Mursia.

Voigt, A.H. (1892). „Was ist Logik?", in Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie, Bd. XVI, pp. 289-332.

Volonté, P. (1997). Husserls Phänomenologie der Imagination. Zur Funktion der Phantasie bei der Konstitution der Erkenntnis. Kontexte 2. Freiburg/ Munich: Alber.

Volpi, F. (1989). „War Franz Brentano ein Aristoteliker? Zu Brentanos und Aristoteles' Auffassung der Psychologie als Wissenschaft", in Brentano-Studien, 2, pp. 13-29.

Vuillemin, J. (1955). Physiques et métaphysiques kantiennes, Paris: PUF.

— (1954). L'héritage kantien et la révolution copernicienne, Paris: PUF.

Wade, N., Tatler, B.W. (2005). The Moving Tablet of the Eye. The Origins of Modern Eye Movement Research, Oxford: Oxford University Press.

Waelhens, A. de (1959). „Die phänomenologische Idee der Intentionalität“, in Breda, H.L. van, Taminiaux, J. (Eds.). Edmund Husserl. 1859-1959. Recueil commemoratif publié à l’occasion du centenaire de la naissance du philosophe, La Haye: Nijhoff, pp. 129-142.

Wagner, H. (1954-55). „Kritische Betrachtungen zu Husserls Nachlass“, in Philosophische Rundschau, (1), p. 1-22 et (2-3), pp. 93-123.

Wagner, J. (1923). Die Kritik an Kants Philosophie bei Bolzano, Brentano, iren Schüleren und Max Scheler, Diss. Göttingen.

Wagner, J.J. (1830). Organon der Menschlichen Erkenntnis, Erlangen: Palm.

Waitz, Th. (1846). Grundlegung der Psychologie. Nebst Einer Anwendung auf das Seelenleben der Thiere, Besonders die Instincterscheinungen, Hamburg-Gotha: Perthes.

Waldenfels, B. (1971). Das Zwischenreich des Dialogs, Den Haag: Nijhoff.

Wallace, A.B. (2004). The Taboo of Subjectivity: Toward a New Science of Consciousness, Oxford: Oxford University Press.

Wallace, D.F. (2009). Die Entdeckung des Unendlichen: Georg Cantor und die Welt der Mathematik, München: Piper.

Wang, H. (1962). Survey of Mathematical Logic. Peking: Science Press.

— (1957). “The Axiomatization of Arithmetic,” in Journal of Symbolic Logic, 22, pp. 145-158.

Wang, L. (2013). “Perplexity and Transcendence of the Chinese Translations of Western Philosophy: in Response to Professor Sun Zhouxing’s Criticism,” in Social Sciences in China, 4.

Wann, W. (Ed.) (1964). Behaviorism and Phenomenology. Contrasting Bases for Modern Psychology, Chicago: University of Chicago Press.

Warren, N. de (2016). “Augustine and Husserl on Time and Memory,” in Quaestiones Disputatae, 7 (1), pp. 7-46.

— (2005). „Von der Psychologie Zur Phänomenologie: Husserls Weg in Die Phänomenologie der „Logischen Untersuchungen““, in Husserl Studies, 21 (2), pp. 165-176.

Watanabe, S. (1966). “Time and Probabilistic View of the World,” in Frazer, J. (Ed.). The Voices of Time, New York: Braziller, pp. 527-62.

Watkins, E. (2001). “Kant on Rational Cosmology,” in Watkins, E. (Ed.). Kant and the Sciences, Oxford: Oxford University Press, pp. 70-89.

Watson, A. (2006). The Self's Awareness of Itself: Bhaṭṭa Rāmakaṇṭha's Arguments against the Buddhist Doctrine of No-Self, Wien: Sammlung de Nobili.

Watson, L.W. (1980). “A remark on Husserl's theory of multiplicities,” in Journal of the British Society for Phenomenology, 11, pp. 180-185.

Wearden, J. (2016). The Psychology of Time Perception, London: Palgrave Macmillan.

Weber, H. (1893). „Leopold Kronecker“, in Jahresbericht der Deutschen Mathematiker-Vereinigung, Bd. 2, pp. 5-32.

Weber, M. (1990). MWG II/5. Briefe 1906-1908, Rainer Lepsius, M. und W.J. Mommsen, W.J. (Hrsg.), Tübingen: Mohr Siebeck.

Wehmeier, K.F. (2004). “Russell’s Paradox in Consistent Fragments of Frege’s Grundgesetze der Arithmetik,” in Link, 2004, pp. 247-258.

Weidtmann, N., Franck, M. (Hrsg.) (2010). Husserl und die Philosophie des Geistes, Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Weierstraß, K. (1903). Mathematische Werke, Bd. III, Berlin: Mayer & Müller.

Welton, D. (2002). The Other Husserl: The Horizons of Transcendental Phenomenology, Bloomington: Indiana University Press.

— (1983). The Origins of Meaning, The Hague: Nijhoff.

Wentscher, M. (1913). Hermann Lotze, Heidelberg: Winter.

— (1896). Über physische und psychische Kausalität und das Prinzip des psycho-physischen Parallelismus, Leipzig: Barth.

Weyl, H. (2012). Levels of Infinity. Selected Writings on Mathematics and Philosophy, trans. by P. Pesic, New York: Dover Publications.

— (1931). Die Stufen des Unendlichen, Iena: Gustav Fischer.

Weyl, H., Landau, E., Riemann, B. (2000). Das Kontinuum und Andere Monographien, Rhode Island: Ams Chelsea Publ..

Whewell, W. (1858). Novum Organon renovatum, London: J.W. Parker & Son.

Whitehead, A.N., Russell, B. (1962). Principia Mathematica, Cambridge: Cambridge University Press.

Wieland, G., Santos Noya, M., Hoenen, M.J.F.M., Schulze, M. (Eds.) (2000). Quaestiones super quattuor libros Sententiarum, 2 vols., Leiden: Brill.

Wierenga, E.R. (1989). The Nature of God. An Inquiry into Divine Attributes, Ithaca & London: Cornell University Press.

Wiggins, D. (1982). “Heraclitus' conceptions of flux, fire and material persistence,” in Schofield & Nussbaum, 1982, pp. pp. 1-32.

Willard, D. (1984). Logic and the Objectivity of Knowledge, Athens/ Ohio: University of Ohio Press.

— (1974). "Concerning Husserls' View of Number," in The Southwestern Journal of Philosophy, 5, pp. 97-105.

Williams, P. (1998). The Reflexive Nature of Awareness. A Tibetan Madhyamaka Defence, London: Curzon.

Winance, E. (1989). « L'être et le sensible. Edmund Husserl et Thomas d'Aquin », in La revue thomiste, 89, pp. 357-404.

— (1985). « Echo de la querelle du psychologisme et de l'antipsychologisme dans l'Ars Logica de Jean Poinsot », in Semiotica, 56 (3-4), pp. 225-259.

Winter, E. (1949). Leben und geistige Entwicklung des Sozialethikers und Mathematikers Bernard Bolzano. 1781-1848, Halle: Niemeyer.

— (1933). Bernard Bolzano und sein Kreis, Leipzig: Hegner.

Woleński, J. (1985). Filozoficzna szkoła lwowsko-warszawska, Warszawa: PWN.

Wolff, E. (1954). « Spinoza et Cantor », in Revue de Synthèse, 75 (janv.-juin), pp. 161-163.

Woodruff Smith, D. (1975). "Husserl's Identification of Meaning and Noema," in Monist, (54), pp. 115-32.

Worf, B.L. (1956). "The Relation of Habitual Thought and Behavior to Language" (1939), in Worf, B.L, Language, Thought, and Reality, Cambridge, Mass.: MIT Press, pp. 134-159.

Worms, F. (Ed.) (2004). Le moment 1900 en philosophie, Lille: Presses Universitaires du septentrion.

Wright, C. (1983). Frege's Conception of Numbers as Objects, Aberdeen: Aberdeen University Press.

Wundt, W. (1906). Allgemeine Logik und Erkenntnistheorie, Bd. I, 3 Aufl., Stuttgart: Enke.

— (1892a). „Eine Replik C. Stumpfs", in Philosophische Studien, VII, pp. 298-327.

— (1892b). „Auch ein Schlußwort", in Philosophische Studien, VII, pp. 633-636.

— (1890). „Über Vergleichungen der Tondistanzen", in Philosophische Studien, VI, pp. 605-640.

— (1887, 3ème éd) Grundzüge der Physiologischen Psychologie (1874), 3. Aufl., Leipzig: Engelmann.

— (1880, 1883). Logik. Die Untersuchungen der Principen der Erkenntnis und der Methoden wissenschaftlicher Forschung, Bd. I-II, Stuttgart: Enke.

Wunenburge, J.-J. (1997). « Synthèse temporelle et forme rythmique », in Couloubaristis, L., Wunenburge J.-J. (Eds.). Les figures du temps, Strasbourg: PUS, pp. 262-263.

Wüthrich, C. (2013). "The Fate of Presentism in Modern Physics," in Ciunti, R., Miller, K., Torrengo, G. (Eds.). New Papers on the Present: Focus on Presentism, Munich: Philosophia Verlag.

Yamaguchi, I. (2002). „Die Frage nach dem Paradox der Zeit" (1929), in Recherches Husserliennes, 17, pp. 25-49

— (1982). Passive Synthesis und Intersubjektivität bei Edmund Husserl, Den Haag: Nijhoff.

Yoshimi, J. (2007). "Mathematizing Phenomenology," in Phenomenology and the Cognitive Sciences, 6 (3), pp. 271-291.

Youchkevitch, A.P. (1976/77). "The Concept of Function up to the Middle of the 19th Century," in Archive for History of Exact Sciences, 16, pp. 37-85.

Zach, R. (2006). "Hilbert's Program Then and Now," in Philosophy of Logic, 5, pp. 411-447.

— (1998). "Numbers and Functions in Hilbert's Finitism," in Taiwanese Journal for Philosophy and History of Science, 10, pp. 33-60.

Zahavi, D. (1999). Self-Awareness and Alterity: A Phenomenological Investigation, Evanston: Northwestern University Press.

— (1996). Husserl und die transzendentale Intersubjektivität, Dordrecht/ Boston/ London: Kluwer.

— (1992). "Constitution and Ontology: Some Remarks on Husserl's Ontological Position in the „Logische Untersuchungen"," in Husserl Studies, 9 (2), pp. 111-124.

Zermelo, E. (1904). „Beweis, daβ jede Menge wohlgeordnet werden kann", in Mathematische Annalen, 59, pp. 514-516.

Zhang, X. (1993). "Husserlian Intentionality and the Chinese Concept of "Mind"," in Journal of Chinese Philosophy, 20 (1), pp. 29-42.

Zhou, Y.R. (2010). "The Phenomenology of Time: Lived Experiences of People with HIV/AIDS in China," in Health, 14(3), pp. 310-25.

Zimmer, J. (1999). „Der Horizont des Wahren. Über eine notwendige Metapher in Husserls transzendentaler Phänomenologie", in Phänomenologische Forschungen. Neue Folge, 4 (2), pp. 256-276.

Résumé

La première partie de notre travail s'est attachée à remonter aux racines mathématiques de la phénoménologie primitive de Husserl (jusqu'aux Recherches logiques). La pierre angulaire de cette recherche des fondements est l'émergence du sujet (*cogito*) qui, non seulement combine certains traits du sujet kantien, mais dans le même temps se distingue de ce dernier par son caractère plus autonome. La seconde étape – que l'on peut qualifier de « transitoire » dans la constitution de la théorie phénoménologique de la connaissance – se déroule dans les années 1906/07, alors que Husserl travaille sur son *Einleitung*. C'est un texte important à deux égards au moins : historique et méthodologique. Premièrement, il marque une rupture définitive avec tout ce qui concerne le domaine psychologique et élève la phénoménologie au rang de théorie unique de la connaissance. Husserl développe entre autres sa critique radicale de l'école immanentiste (Schuppe, Rehmke) ; école philosophiquement pourtant plus proche de Husserl, mais qui conserve une forte approche psychologique et ne peut donc être traitée que comme un adversaire. Le pinacle, ce sont les *Ideen I*. Cet ouvrage marque la complétude structurelle de la théorie phénoménologique de la connaissance. Là, Husserl esquisse son but : décrire le processus de la connaissance du point de vue du sujet transcendantal, donc phénoménologiquement. D'un côté celles-ci sont, à la différence des ouvrages antérieurs, l'aboutissement logique de toutes les réflexions de Husserl depuis ses écrits mathématiques ; d'un autre côté, les *Ideen I* mettent en branle la praxis phénoménologique en tant que telle. Le sujet de la connaissance n'est pas une figure nouvelle ni totalement inventée : il s'agit d'un sujet reconstitué au cours du développement de la méthode phénoménologique, apparu initialement dans la métaphysique et les mathématiques du XIXème siècle.

Résumé en anglais

The first part of our work traces back the mathematical roots of Husserl's primitive phenomenology (up to *Logical Investigations*). The cornerstone of this research of the foundations is the emergence of the subject (cogito), which not only combines certain features of the Kantian subject, but at the same time is distinguished from the latter by its more autonomous character. The second stage - which can be described as "transitory" in the constitution of the phenomenological theory of knowledge - takes place in the years 1906/07, while Husserl is working on his *Einleitung*. It is an important text in at least two ways: historical and methodological. First, it marks a definitive break with everything that concerns the psychological field and elevates phenomenology to the rank of a unique theory of knowledge. Husserl develops, among other things, his radical critique of the immanentist school (Schuppe, Rehmke); school philosophically yet closer to Husserl, but which retains a strong psychological approach and can only be treated as an adversary. The pinnacle is the *Ideen I*. This book marks the structural completeness of the phenomenological theory of knowledge. Here, Husserl sketches his goal: to describe the process of knowledge from the point of view of the transcendental subject, thus phenomenologically. On the one hand, these are, unlike the earlier works, the logical extension of all Husserl's reflections since his mathematical writings; on the other hand, the *Ideen I* set in motion the phenomenological praxis as such. The subject of knowledge is not a new figure or totally invented: it is a subject reconstructed during the development of the phenomenological method, initially appeared in the metaphysics and mathematics of the nineteenth century.