

D. Seron, "Deux problèmes phénoménologiques: La fondation de la logique, la description pure", notes prises au cours par A. Dewalque ("Questions de méthode en phénoménologie", DEA en Philosophie, 2002-2003)

Avant-Propos

I. La fondation phénoménologique de la logique

1. Le projet phénoménologique : aperçu préliminaire
2. La notion de "phénoménologie pure" et les présuppositions de la logique
3. L'incapacité de la logique à se fonder elle-même
4. La fondation phénoménologique de positions d'existences transcendantes

II. Le problème de la description pure

1. Le projet d'une psychologie apriorique au XIXe siècle; sciences descriptives et sciences nomologiques
2. La position de Husserl : l'élaboration de la méthode eidétique
3. La critique heideggerienne de la méthode eidétique et ses conséquences

En guise de conclusion: La méthode phénoménologique en général

Avant-propos

Dans ce cours, on se propose d'aborder quelques grands problèmes fondamentaux qui se posent pour la discipline phénoménologique. Nous admettrons comme postulat initial que ces problèmes doivent d'abord et avant tout être examinés à travers les concepts husserliens. Deux problèmes retiendront particulièrement notre attention : (a) La fondation phénoménologique de la logique – la philosophie phénoménologique (dans les *Logische Untersuchungen* = LU) est née pour répondre à une exigence de fondation de la logique et de la mathématique. Un grand nombre de choix méthodologiques de Husserl s'enracinent dans ce projet, y compris ce deuxième problème : (b) La phénoménologie comme science purement descriptive : cette définition de la phénoménologie est la source de beaucoup de difficultés. La phénoménologie est censée être tout à la fois une science pure (comme la logique) et descriptive (comme la psychologie, etc.). Elle semble ainsi fondée sur un paradoxe : celui d'une description pure.

I. La fondation phénoménologique de la logique

1. Le projet phénoménologique : aperçu préliminaire

§ 1. Phénoménologie et philosophie première – Pour Husserl, la phénoménologie n'est pas un mouvement : c'est une méthode. On souhaite ainsi qu'elle ne soit ni vraie, ni fausse, mais seulement efficace ou inefficace, valide ou non valide, etc. De plus, une méthode est toujours une méthode pour : elle possède toujours un télos. La particularité de la méthode phénoménologique est qu'elle n'a pas sa fin en elle-même, elle ne sert pas à résoudre des problèmes phénoménologiques, mais des problèmes philosophiques. Husserl, comme le "premier" Heidegger, comprend la philosophie au sens de la tradition. La philosophie est *philosophia protè*, science première, présupposée par toutes les autres sciences. Cette définition doit se comprendre à partir de la diairesis platonico-aristotélicienne. Le général est antérieur (*proteron*), il vient *avant*. La science la plus générale est donc première, *protè*. La philosophie, en ce sens, a affaire au genre premier, au genre dont tous les autres sont des espèces. Le genre dont s'occupe la philosophie est ainsi le genre transcendantal, c'est-à-dire le genre qui transcende tous les autres genres.

§ 2. Kant : la fondation logique de la métaphysique – Toutefois, entre Aristote et Husserl, il y a eu Kant. Le projet critique de Kant ne s'oppose pas du tout à la métaphysique et on pourrait même dire qu'il est tout entier au service de la métaphysique. Il s'agit en réalité de fonder la philosophie – comprise comme une métaphysique, comme une théorie du monde en général – en s'interrogeant sur ses conditions de possibilité, c'est-à-dire par la critique de la connaissance. Dès lors, on doit admettre ceci : la métaphysique, bien que fondatrice (science première), doit elle-même être fondée. On est ainsi renvoyé à une fondation logique de la

métaphysique (rem. : une telle fondation a été contestée par Heidegger : selon ce dernier, la logique présuppose un sens d'être et elle requiert, comme telle, une fondation ontologique ; les positions husserlienne et heideggerienne sont sur ce point très différentes).

§ 3. Le projet phénoménologique : fonder la métaphysique – Ce point de vue critique (kantien) est repris dans les *Recherches logiques*. La question centrale, pour Husserl, est celle de la possibilité de la connaissance. Cf. *L'idée de la phénoménologie*, p. 18-19 : "Avec l'éveil de la réflexion sur le rapport entre la connaissance et l'objet, s'ouvrent des abîmes de difficultés. [...] c'est précisément la corrélation que nous venons de mentionner pour opposer la psychologie de la connaissance à la logique pure < et aux ontologies >, à savoir celle entre vécu cognitif, la signification et l'objet, qui est la source des problèmes les plus profonds et les plus difficiles : celle du problème, pour le résumer en un mot, de la possibilité de la connaissance". Avant toute métaphysique, on a besoin d'une critique de la connaissance. Cf. LU II, 1, p. 21. En conséquence, il y a une neutralité métaphysique de la phénoménologie comprise comme théorie de la connaissance. La phénoménologie a pour principe l'absence de toute thèse métaphysique. Encore une fois, elle ne s'oppose pas à la métaphysique, mais s'interroge seulement sur les possibilités de la connaissance ontologique. Cf. épilogue des *Méditations cartésiennes*, § 64 : "la phénoménologie transcendantale, systématiquement et pleinement développée, est *eo ipso* une authentique ontologie universelle". La phénoménologie "exclut seulement la métaphysique naïve" (ibid.), non à opérer un dépassement radical de toute métaphysique. Il y va d'une volonté de fondation qui se présente sous la forme d'un paradoxe : la métaphysique, connaissance première, est cependant "seconde" dans la mesure où elle requiert préalablement la logique (cette dernière étant elle-même renvoyée à la phénoménologie, on y reviendra). Cf. *L'idée de la phénoménologie*, p. 32-33 : "La connaissance naturelle, en progressant constamment avec succès dans les diverses sciences, est tout à fait sûre de sa validité et n'a aucun motif de trouver un problème dans la possibilité de la connaissance et dans le sens de l'objet connu. Mais aussitôt que la réflexion se dirige sur la corrélation entre la connaissance et l'objet, des difficultés apparaissent [...]. Une science nouvelle cherche à naître ici, la critique de la connaissance, qui veut dissiper ces embarras et nous éclairer sur l'essence de la connaissance. De la réussite de cette science dépend manifestement la possibilité d'une métaphysique, d'une science de l'être au sens absolu et ultime."

§ 4. Fondation formelle et fondation matérielle (Bolzano) – Sur ce point, il importe de souligner la différence capitale entre fondation formelle (*a priori* formel ou analytique) et fondation matérielle (*a priori* matériel ou synthétique). Il s'agit de deux fondations différentes, qui relèvent de deux disciplines différentes : la fondation formelle relève d'une "théorie de la science" (*Wissenschaftslehre*) ; la fondation matérielle, par contre, est d'ordre métaphysique. Cf. *Prolégomènes à la logique pure*, §§ 67 sv. Cette différence entre formel et matériel trouve son origine chez Bolzano. Elle ne doit pas être entendue au sens kantien. Selon Bolzano – et selon Husserl – une vérité formelle (analytique) est une vérité parfaitement indéterminée. Ex. : "A = A". Il s'agit là d'une relation syntaxique (marquée par le signe "=" comprenant deux termes "A" qui désignent des objets. "A = A" est donc un énoncé qui porte, non sur l'identité, mais sur des objets. Il exprime ceci : "un objet est identique à lui-même". Or, "A = A" restera toujours vrai si je remplace "A" de façon univoque : "2 = 2", "Socrate = Socrate", etc. Le "A" désigne en fait n'importe quel objet. Cela implique que les objets (les matériaux) doivent être indifférents à la vérité de l'énoncé. Celui-ci vaut par sa pure forme indéterminée, c'est-à-dire non remplie par tel ou tel objet. En ce sens, il constitue un jugement analytique qui se distingue des jugements matériels (synthétiques) qui reposent, quant à eux, sur les objets déterminés (Ex. : "Socrate tourne le dos au tableau").

§ 5. Le concept d'objet en général comme concept formel – Selon Husserl, certaines sciences usent de jugements purement formels : ainsi la logique pure et la mathématique formelle. D'autres sciences reposent sur des principes purement matériels : la psychologie par exemple, mais aussi la phénoménologie. La phénoménologie est une science synthétique *a priori*. Or, selon Husserl toujours, l'analytique précède le synthétique. Pourquoi cette thèse ? Cf. *Ideen I*, §§ 9-10. L'idée de départ est que chaque science synthétique se distingue par son champ thématique et non par sa méthode. La méthode, aux yeux de Husserl, est secondaire. (Remarque : cette idée est problématique. Windelband et Rickert s'y opposent. Pour eux, toutes les sciences portent sur un seul et même objet, mais l'apprehendent différemment, avec des méthodes différentes. Cf. ici, infra). Chaque science matérielle est donc science d'un genre matériel déterminé. En outre, il y a un "étagement" qui mène aux genres matériels les plus élevés, les "régions d'être" (ex. : les objets physiques appartiennent à la région "nature"). Chaque région d'être doit elle-même faire l'objet d'une science apriorique qui reçoit le nom d'*ontologie régionale* (ou "science eidétique régionale"). Cette ontologie régionale sera toujours hors de portée pour les sciences : elle relève bien plutôt de la métaphysique. Celle-ci

considérera par exemple l'objet physique en tant qu'il est situé dans l'espace et dans le temps. Cette situation spatio-temporelle est un présupposé qui échappe au physicien, mais dont il a besoin. Selon Husserl toutefois, il n'y a pas de région unique, qui rassemble en elle tous les objets. En ce sens, le concept d'objet en général n'est pas matériel. En s'élevant dans les genres matériels jusqu'aux régions d'être, il subsistera toujours une différence entre l'être transcendant et l'être immanent (conscience). Ceux-ci sont des "genres premiers", qui ne peuvent être dépassés. On ne peut remonter plus haut que cette distinction. Dès lors, si le concept d'objet n'est pas un concept matériel, c'est un concept formel qui, à ce titre, relève de la logique formelle. C'est pourquoi toutes les sciences, y compris la métaphysique, se fondent dans la logique qui, seule, détient ce concept formel. On parlera donc d'une double fondation : une fondation des sciences dans la métaphysique, et une fondation de la métaphysique dans la logique pure.

2. La notion de "phénoménologie pure" et les présuppositions de la logique

§ 6. Le problème de la fondation de la logique – Pourquoi la logique pure ne contiendrait-elle pas des présuppositions? C'est-à-dire : pourquoi ne devrait-elle pas être fondée à son tour? On ne peut éluder ici la question du caractère *a priori* de la logique pure : de quel droit le logicien affirme-t-il " $A = A$ "? S'agit-il d'une certitude intuitive? D'une évidence? C'est la question de Descartes dans la première des *Méditations* : l'action du Malin génie porte jusque sur la logique et rend celle-ci problématique. Cette question du besoin de fondation de la logique est une question dominante à l'époque de Husserl. La réponse la plus répandue est la réponse psychologiste. Selon les partisans du psychologisme, la fondation de la logique est une fondation empirique, qui fait appel, selon les termes de Husserl, à la "psychologie positive". Ex. (fortement discuté dans les *Prolégomènes*) : le principe de non-contradiction reposerait sur une loi psychique selon laquelle deux vécus opposés se repoussent. À côté de cette approche proprement psychologiste, il existe d'autres tentatives empiriques au sens large visant à fonder la logique. Ex. : John Stuart Mill, qui affirme en 1843 que les rapports logiques reflètent les rapports entre les choses, entre des objectivités réelles.

§ 7. La solution husserlienne : l'analyse pure des vécus – Husserl soulève également la question de la fondation de la logique, mais il s'oppose à la solution psychologiste. Selon lui, les lois logiques ont une prétention à la généralité et à l'aprioricité (à l'idéalité). Or la psychologie empirique est contingente. Elle ne peut donc soutenir une telle prétention. Les connaissances empiriques sont problématiques : on n'en tirera jamais que des connaissances contingentes, empiriques, réelles. La solution husserlienne, quant à elle, consiste à reprendre la solution psychologiste en la modifiant. La phénoménologie pure est mise à la place de la psychologie empirique. Elle se présente ainsi initialement comme une psychologie pure. La manière de poser le problème est directement inspirée des empiristes : pour fonder la métaphysique, il faut passer par l'analyse des vécus, mais cette analyse doit être "pure". Pour comprendre cette solution, il faut faire un bref détour par la théorie de la signification présentée dans la première *Recherche*.

§ 8. La théorie de la signification : les deux premières thèses husserliennes – La logique est la science des significations prédicatives, c'est-à-dire la science des propositions (les connecteurs, les mots isolés, etc., n'intéressent la logique que dans la mesure où ils contribuent à former des propositions). Une *proposition* est une signification prédicative qui joint à la signification la possibilité d'être vraie ou fausse. La logique, ainsi comprise comme science des propositions au sens le plus étroit, est une apophantique pure. C'est à ce titre qu'elle est une doctrine de la science (*Wissenschaftslehre*). Husserl parle de "grammaire pure" (cf. Logique formelle et logique transcendantale). Qu'est-ce qu'une signification ? On parle d'abord de "langage", à l'exclusion de ce qui est dépourvu de signification. Ex. LU I, § 12 : l'énoncé "Vert et où" est un non-sens, Unsinn. Que reste-t-il si on exclut ainsi les non-sens ? Il reste les "expressions" (*Ausdrücke*), c'est-à-dire les entités linguistiques dotées de signification (dont les énoncés, Aussagen, les noms, la copule, etc.), bref les signifiants. Mais comment comprendre la signification de ces signifiants ? La fondation husserlienne de la logique est motivée par deux thèses sur l'essence de la signification : (1) *La signification* (= le contenu, *Inhalt*) *n'est pas l'objet*. Ceci implique que deux expressions qui dénotent le même objet peuvent avoir deux contenus sémantiques différents. Par exemple "triangle équilatéral" et "triangle équiangle" désignent la même figure, mais ont un sens différent – le premier signifie "triangle avec trois côtés égaux", le second "triangle avec trois angles égaux". Il y a donc un clivage entre objet et signification. Cette première thèse vient de l'école de Brentano ; elle est discutée notamment par Meinong. Mais Husserl pose une seconde thèse : (2) *la thèse de l'idéalité de la signification* (thèse qui vient de Bolzano et de Frege). D'une certaine manière, elle découle de la première. Ex. l'expression "le roi des Belges" renvoie à un objet réel, c'est-à-dire qui peut faire l'objet d'une perception sensible, mais, puisqu'il y a une différence entre l'objet et le contenu de signification, la signification "le roi des Belges" ne naît pas à tel moment (elle n'apparaît pas avec tel ou tel roi) : elle est

idéale, non sensible. Dès lors, la signification a un contenu toujours identique. L'erreur des psychologues a été de ne pas apercevoir le caractère idéal de la signification. Ils ont confondu vécu réel et contenu idéal. La logique, par essence, porte sur des objets idéaux. En conséquence, il faut distinguer trois éléments très différents : l'expression (le signifiant), l'objet (par exemple l'objet réel) et la signification (qui seule intéresse la logique). Dans le cas de jugements prédicatifs, on a : expression = *Aussage* (énoncé), objet = *Sachverhalt* (état de chose), signification = *Satz* (proposition). À ces trois éléments s'en ajoute un quatrième : le vécu de la signification, c'est-à-dire l'acte intentionnel. Dans le cas des jugements prédicatifs, on parle à ce propos d'*Urteil* (jugement = acte consistant à tenir pour vraies des propositions).

Ausdruck : Aussage

Gegenstand : Sachverhalt (Ontologie)

Bedeutung : Satz (Logik)

Erlebnis : Urteil (Psychologie, Phänomenologie)

§ 9. Différence thématique entre phénoménologie et logique – On peut à présent constater une différence méthodique entre phénoménologie et logique, et cette différence de méthode vient d'une différence de thème ou d'objet. La phénoménologie, en effet, ne s'intéresse pas à la signification, mais au vécu de signification. Les vécus sont les "data de la conscience interne", c'est-à-dire tout ce qui m'est donné quand je me tourne vers moi-même (ce que Brentano nommait "phénomènes psychiques"). L'objet de la phénoménologie est donc différent de l'objet de la logique.

25.10.03

§ 10. L'intentionnalité : intention remplissante et intention signitive – La phénoménologie s'intéresse uniquement aux vécus, aux "objets internes" (Ex. pensées, actes de jugement, etc.). Or les vécus de signification sont des vécus intentionnels. Cf. Brentano, *Psychologie du point de vue empirique* (1874), Vol. I, livre 2 : tout phénomène psychique est intentionnel. Brentano en conclut que le monde phénoménal se divise en deux grandes classes d'objets : les objets psychiques qui sont orientés intentionnellement (objets de la psychologie) et les objets non orientés intentionnellement (physiques, objets des sciences naturelles). Husserl reprend la notion d'intentionnalité et pose que tous les actes de signification sont intentionnels. Cf. LU VI, ch. 9 et Appendice. Il propose donc de distinguer les vécus non intentionnels des vécus intentionnels – et de poser, à l'intérieur même de la classe des vécus intentionnels, une seconde distinction entre intention remplissante et intention signitive. En effet, un acte peut être intentionnel au sens où il vise un objet (existant). Husserl parle alors d'intention "remplissante", constitutive d'un type d'actes nommés "intuitions". L'intuition est ce qui donne l'objet immédiatement dans sa pleine présence (évidence), dans son existence (ex : perception sensible). Par ailleurs, l'intention peut viser un contenu, c'est-à-dire un sens. Husserl parle alors d'intention "signitive". Par soi, l'intention signitive ne vise pas un objet, mais seulement un contenu de signification. Le but de cette distinction est d'expliquer l'existence de jugements sans objet, caractérisés par une intention "vide" (ex. "les licornes sont blanches").

§ 11. L'acte remplissant particulier requis par la logique : l'intuition de la signification – Où situer la logique? La "pensée logique" est différente de la pensée ordinaire. La logique est une science dont les objets sont des significations. Plus précisément, elle prend pour objets les contenus de signification de la pensée ordinaire (d'où sa difficulté). Cf. *Logique formelle et logique transcendantale* : la logique énonce des propositions sur des propositions. En d'autres termes, elle ne réclame pas seulement une intention remplissante donnant l'objet de l'acte, ni une intention signitive orientée vers une signification, mais une intention remplissante qui présente la signification elle-même comme un objet.

§ 12. Conséquences : intuition catégoriale et idéalisme logique – Deux conséquences résultent de cette vision des choses. (1) Pour qu'une logique soit possible, il faut une intuition remplissante qui donne les significations elles-mêmes, c'est-à-dire (comme on l'a vu ci-dessus) des contenus idéaux, des idéalités (= par essence des objets non réels). Ces significations, par définition idéales, sont aussi intemporelles. Pour fonder la logique, il faut donc d'abord prouver qu'une intuition non sensible est possible. Or les intentions remplissantes sont des vécus et appartiennent, en tant que tels, au champ d'étude de la phénoménologie. Par conséquent, la phénoménologie doit fonder la logique. Pourquoi ne pas recourir à la psychologie empirique ? Parce qu'elle est inapte à énoncer des lois (cf. *Prolégomènes*). Il faut établir une intuition non sensible. C'est l'enjeu majeur des *Recherches logiques*. Il faut qu'une intuition catégoriale soit possible (cf. LU VI). (2) La logique, préoccupée seulement des significations, ne s'intéresse pas aux objets réels, elle met entre

parenthèses la réalité. Métaphysiquement neutre, elle ne présuppose l'existence d'aucun objet réel. C'est pourquoi elle est antérieure à la métaphysique. Cependant, la logique a bien des objets, mais ce sont des objets "irréels", c'est-à-dire des objets idéaux. Seules existent les idéalités. On parle dès lors d'idéalisme logique, par opposition au réalisme des concepts. L'erreur psychologue consiste à confondre objet logique (idéal) et représentation psychologique (réale). Cet idéalisme doit se transmettre à la phénoménologie (cf. LU II).

§ 13. Primat de la phénoménologie sur la logique : pas de présupposition d'existence transcendante – Toutefois, un certain nombre de problèmes subsistent. Ainsi la logique, sans présupposer l'existence de réalités transcendantes, présuppose néanmoins l'existence d'objets transcendants idéaux. Elle ne peut donc être première. La phénoménologie, par contre, met entre parenthèses l'existence des transcendances idéales elles-mêmes. Elle seule est donc apte à assumer la tâche d'une science première. Pourquoi suspend-elle même l'existence des transcendances idéales ? Le phénoménologue s'occupe des vécus, qui sont des objets non transcendants, immanents. On admet ici que l'existence de tels objets n'est pas un présupposé. Bref, on peut résumer comme suit les deux thèses de Husserl : (1) *la logique a besoin d'un fondement qu'elle ne peut se donner* – cette thèse s'oppose à celle défendue par Cohen (auto-fondation de la logique) ; (2) *la phénoménologie peut se fonder elle-même* – cette thèse de Husserl a été contestée en particulier par Cavailles et Desanti.

3. L'incapacité de la logique à se fonder elle-même

§ 14. La transcendance de la signification et la thèse d'un être immanent – La réponse de Husserl à la question "pourquoi la logique ne peut-elle se fonder elle-même ?" constitue une troisième thèse capitale sur le statut de la signification en général. La première thèse sur la signification posait une différence radicale entre objet et signification, la seconde posait l'idéalité de la signification, la troisième pose à présent la transcendance de la signification logique (cette troisième thèse sera menée à son terme seulement après 1905, après la découverte de la réduction). Revenons à la tripartition *Ausdruck – Gegenstand – Bedeutung*. Qu'est-ce que le vécu apporte de nouveau à ce schéma ? Rien de moins que la thèse d'un être immanent. Les sciences réelles étudient les réalités en soi, les objets existant réellement dans le monde (il en va de même pour la métaphysique : c'est une *Realontologie*). Toute science réelle porte sur la réalité telle qu'elle est absolument. De même, la logique étudie les propositions en soi, ce que Bolzano appelait *Sätze an sich*, c'est-à-dire les propositions indépendamment de ce qu'elles sont pensées ou exprimées. Selon l'expression de Husserl, la logique et les sciences réelles étudient leurs objets comme des choses mortes. La phénoménologie, par contre, s'intéresse aux "objets pour moi", non pas en soi, mais en tant qu'ils sont visés dans le vécu et qu'ils *m'apparaissent*. Les logiciens et les métaphysiciens ont besoin, d'emblée, de vécus de conscience qui leur donnent leurs objets. Or ces vécus ont une propriété remarquable : ils sont immanents, ils sont en moi. En conséquence, parmi toutes les sciences, la phénoménologie se distingue par la "thèse d'un être immanent" (*Ideen I*). À suivre l'idée de Husserl, la thèse d'un être immanent est une thèse absolue, c'est-à-dire sans présupposition (il s'agit là d'une idée cartésienne). Mais pourquoi parler de thèse, de position d'existence ?

§ 15. L'origine du concept de thèse : le *belief* humien – Le concept de thèse ou de position vient des empiristes britanniques (Hume, Mill) et renvoie à la conception de la vérité. Traditionnellement, le concept de vérité est défini par deux idées essentielles : (1) la vérité est une propriété des propositions (un nom n'est, en lui-même, ni vrai ni faux) ; (2) il y a une corrélation essentielle entre vérité et être : un jugement affirmatif est vrai s'il se rapporte à quelque chose qui existe. Cette idée était présentée dans le traité des Catégories d'Aristote : "C'est par le fait que la chose est, que l'énoncé est dit être vrai ou faux". Elle se retrouve d'ailleurs dans la *Métaphysique* (Gamma 7, 1011b) ainsi que dans le *Sophiste* de Platon. Une telle conception suppose par ailleurs un rapport d'un certain type entre l'être copule et l'être au sens de l'existence. Par exemple on considère qu'un jugement est vrai si le "est" copule est corrélatif à l'être d'un état-de-chose. Ex. "La neige est blanche" est vrai si et seulement si l'état-de-chose correspondant – l'être-blanc de la neige – existe. Cf. *Tractatus* de Wittgenstein : "Si la proposition élémentaire est vraie, alors l'état de chose 'consiste' (*besteht*)". Hume et John Stuart Mill en ont donné une interprétation psychologique : "Tout jugement se caractérise par une croyance (*belief*)". Husserl, après Kant et Descartes (4^{ème} Méditation), parlera à ce propos de spontanéité. Le jugement est l'action par laquelle je valide les data de la pure réceptivité sensible. C'est cette croyance propre au jugement qui se définit comme position d'existence. (Chez Hume, c'est plus compliqué : il ramène le *belief* à la passivité et non à la spontanéité, entraînant ainsi la critique de Husserl qui s'inspirera de Brentano. Par ailleurs, John Stuart Mill nuance tout cela. Selon lui, ce qui est posé n'est pas une existence

proprement dite, c'est-à-dire une substance, car il existe aussi des attributs. Mill parle plutôt de coexistence entre substrat et propriétés).

§ 16. La doctrine du double jugement selon Brentano – Cette définition du jugement selon Hume et Mill a eu beaucoup d'influence : sur la Critique de la raison pure de Kant notamment, mais aussi sur Brentano (qui était ami avec Mill). Brentano a donné une version radicalisée du Belief dans sa doctrine du double jugement (cf. *Psychologie du point de vue empirique*, appendice 9, 2ème éd.). Selon cette doctrine, la forme primitive du jugement n'est pas la forme prédicative ("S est P"), mais le jugement existentiel. Tous les jugements peuvent être réduits à un jugement existentiel, dont la particularité est qu'il est simple : il comporte seulement un sujet et non un sujet + un prédicat. Plus précisément, il existe deux jugements d'existence : (1) "cette table est blanche" implique une première position que l'on peut formuler sous la forme du jugement "cette table existe" ; (2) ensuite intervient une deuxième position, qui ne concerne plus seulement la table, mais l'état de chose "table-blanche". C'est pourquoi on parle de double jugement. Cette théorie du double jugement a engendré beaucoup de controverses. C'est par son intermédiaire que Husserl a été confronté au Belief humien. Remarque – La doctrine brentanienne a été modifiée par deux concepts majeurs. D'une part, par le concept d'"état-de-chose" (*Sachverhalt*, notion venant de Stumpf). L'état-de-chose est ce dont on affirme l'existence. D'autre part, par la notion de "consistance" (*Bestand*, du verbe *bestehen*, notion venant de Lotze et de Meinong) : l'état-de-chose "consiste" plutôt qu'il n'existe. Meinong occupe chez Husserl une place fondamentale en tant qu'adversaire. Il ne parle pas, quant à lui, d'état-de-chose, mais d'"objectif" (en un sens similaire) et refuse d'appliquer l'existence à l'objectif. Seuls les étants réels existent pour lui.

§ 17. La logique est une théorie et elle réclame donc des actes positionnels – Husserl conserve l'idée centrale de Hume : un jugement pose quelque chose. Il parlera ainsi, non de *belief*, mais de doxa. Tout jugement est par essence positionnel, c'est-à-dire doxique. Or toute connaissance se compose de jugements et repose sur des *Setzungsqualitäten*. Connaître, c'est effectuer un jugement vrai. Toute connaissance est donc un acte doxique. Conséquence dans les *Recherches logiques* : la logique ne fournit pas seulement des règles, elle est une théorie (*Lehre*). C'est l'enjeu des *Prolégomènes*. La logique est une théorie et toute théorie implique connaissance. Et puisque toute connaissance est positionnelle, la logique est elle-même positionnelle : elle pose l'existence d'objets idéaux. Par ailleurs, comme les objets idéaux sont transcendants, cette position est en fait une *présupposition* qui, à ce titre, doit être fondée.

§ 18. Remarque sur la réduction : elle est nécessairement partielle – La réduction phénoménologique n'est pas pour autant une mise entre parenthèse de toute thèse d'existence. Si c'était le cas, elle ne serait plus une connaissance. On vient de voir en effet que toute connaissance implique une thèse d'existence. La phénoménologie, parce qu'elle est une connaissance, pose donc bien une existence, mais une existence immanente : le *Je suis* (expression employée dans les *Méditations cartésiennes*). Cette idée est à l'origine de beaucoup de malentendus qui apparaissent dès les années trente, à partir de Fink et de sa *Sixième méditation cartésienne*. L'idée s'est alors imposée que la phénoménologie devait par essence être exclusive de tout contenu ontologique, qu'elle devait suspendre toute thèse d'existence sous peine d'être défailante. C'est un enjeu majeur des textes de Lévinas (cf. *Totalité et infini* : la phénoménologie doit être radicalisée et doit bannir l'Être pour se tourner vers l'Autre, etc.). C'est encore le projet de Jean-Luc Marion et de Marc Richir. Ceux-ci considèrent que le but de la phénoménologie est de réduire le plus de choses possibles. Au terme, il ne doit plus rien rester. Mais on peut se demander si la réduction généralisée ne débouche pas sur la vacuité et le mysticisme. La réduction, chez Husserl, est au contraire seulement un moyen pour acquérir des connaissances assurées, non problématiques. Dans cette optique, il est absurde de réduire, par exemple, la conscience pure. Une telle réduction illimitée déboucherait sur la suppression de la phénoménologie elle-même. Le but de Husserl, par contre, est de fournir une connaissance première. Par conséquent, il lui faut une position, c'est-à-dire un objet – et même un objet posé de façon absolue, un objet immanent. Cf. *L'idée de la phénoménologie*, p. 33 : "Sans une connaissance donnée au commencement, il n'y a non plus aucune connaissance comme suite. Ainsi une critique de la connaissance ne peut pas du tout commencer. Il ne peut pas du tout y avoir une telle science."

On le voit : en 1907, la phénoménologie n'est autre qu'une théorie de la connaissance. Husserl introduira seulement un différé par la suite lorsqu'il forgera l'idée d'une phénoménologie génétique, entièrement différente d'une critique de la connaissance. Pour l'instant, retenons que les sciences sont marquées du sceau de la "problématicité" - même la logique, mise en doute dans la première leçon de *L'idée de la phénoménologie*, a besoin d'une connaissance première. Et cette connaissance première a pour caractère nécessaire l'immanence.

4. La fondation phénoménologique de positions d'existences transcendantes

§ 19. Le champ d'immanence et l'idée de phénoménologie transcendantale – La question principale jusqu'ici était la délimitation du champ thématique de la phénoménologie. Ce champ peut à présent être défini comme "champ d'immanence". Mais comment distinguer ce qui est immanent de ce qui ne l'est pas ? En d'autres termes : où doit s'arrêter la réduction ? Ne subsiste-t-il que la hylè, l'auto-affectivité (cf. Michel Henry) ? En outre, si la phénoménologie ne porte que sur la hylè, comment peut-elle fonder les présuppositions des sciences, c'est-à-dire les positions d'existences transcendantes ? Ne doit-elle pas, malgré tout, avoir un droit de regard sur les objets transcendants ? L'exigence critique de la phénoménologie semble mener à une impasse : la phénoménologie regarde l'immanence pure mais doit en même temps fonder la connaissance transcendante. Comment atteindre les objets transcendants de manière critique ? Husserl, pour résoudre ce problème, va forger une phénoménologie transcendantale, c'est-à-dire une phénoménologie qui soit en mesure de déterminer *en un certain sens* les objets transcendants, une phénoménologie qui, par un détour critique, rejoint la métaphysique ou l'ontologie universelle (valable pour tout objet en général). La phénoménologie possède au fond la même finalité que les autres sciences : il s'agit d'étudier le monde. À cette fin, elle se donne des objets d'un type particulier : les vécus. C'est là l'unique thème de la phénoménologie : elle ne pose que l'existence des vécus. En ce sens, la phénoménologie est essentiellement pauvre et dépouillée. Qu'a-t-on devant soi lorsqu'on se tourne vers le vécu ?

§ 20. Les composantes réelles du vécu : hylè et morphè – Le vécu est par définition immanent. Mais comment le caractériser plus précisément ? Il y a des "ingrédients" nécessaires pour avoir un vécu, c'est ce que Husserl appelle les composantes réelles ou les moments réels (*reelle Bestandstücke*) du vécu. Il importe ici de distinguer nettement entre "réel" (*reell*) et "réal" (*real*) : la table et la chaise qui se trouvent devant moi sont réelles, c'est-à-dire existant dans l'espace et dans le temps. La situation du phénoménologue est semblable : il reconnaît les vécus comme existant, mais cette existence n'est pas dans ce cas "réelle" mais réelle. Que sont ces composantes réelles du vécu ? Il y a, dans tout vécu, deux "moments", ni plus ni moins : (1) les sensations ou données impressionnelles, que Husserl nomme également *contenus primaires* (selon la terminologie des *Recherches logiques*). Ex. Je perçois la table et j'ai une sensation de gris. Cette sensation est une composante du vécu. Mais il faut prendre garde à la suspension de la thèse d'existence transcendante dans cette description du "gris senti" : je ne peux pas dire que quelque chose m'affecte et produit en moi la sensation de gris, mais seulement qu'il y a du gris, qu'il y a de la sensation. En outre, il y a articulation des sensations : les affects se donnent dans le temps, les données impressionnelles m'apparaissent sous la forme d'un flux. Husserl parle à ce propos de flux hylétique (expression employée dès le § 8 des *Leçons sur la conscience intime du temps*). Ce flux hylétique constitue donc un premier moment du vécu. Il semble même dans une certaine mesure que tout s'y rapporte. Mais n'y a-t-il rien d'autre dans le vécu ? Que se passe-t-il quand je sens du gris ? Même dans l'immanence la plus pure, le gris est vécu par moi comme le gris de quelque chose. Il en va de même pour les jugements du type "il pleut" : bien qu'enracinés dans l'immanence pure, ils renvoient en même temps à quelque chose d'autre. Le vécu se rapporte toujours à quelque chose. Le jugement porte toujours sur quelque chose. Il faut donc admettre un deuxième moment : (2) l'intentionnalité. Le flux hylétique est "animé" par une intention, il vise autre chose que lui. En plus de la hylè, il y a l'intention, la morphè ou noèse. Le vécu est donc une unité de hylè et de morphè. Ces deux moments sont les seules composantes du vécu, ce sont *les seuls objets* que se donne le phénoménologue.

§ 21. Conséquences méthodologiques : phénoménologie hylétique et phénoménologie noétique – Puisqu'il y a deux couches, deux moments, il faudra envisager, d'une part, une phénoménologie hylétique, et, d'autre part, une phénoménologie noétique. Mais Husserl trouve cette distinction insuffisante. Dans les *Recherches logiques*, la phénoménologie est uniquement phénoménologie noétique, elle porte sur l'intention seule. Voir sur ce point la 5^{ème} Recherche logique : Husserl a mis en lumière la structure de la noèse, de l'acte intentionnel en général. Le résultat de ces longues analyses est le suivant : l'acte intentionnel comporte deux moments. D'abord, je vise l'objet selon certaines modalités qui sont indépendantes de l'objet lui-même. Ex. je vise la table dans le souvenir comme table passée, dans la supputation comme table simplement possible, etc. On peut ainsi établir des variations libres, indépendantes de l'intentum de l'acte, indifférentes à ce que je vise mais qui concernent seulement le comment de cette visée. Husserl appelle ces caractéristiques des qualités d'actes. Mais ce n'est pas tout. Un vécu a toujours une direction "déterminée" : mon souvenir est un souvenir *de la table*, c'est-à-dire de tel objet et non de tel autre. C'est l'intention, qui comporte une indication sur ce qui

est visé et non plus sur la manière dont c'est visé. Husserl parle alors de matière intentionnelle. Les Recherches logiques ne vont pas plus loin, elles restent au niveau noétique.

§ 22. La découverte du noème – C'est seulement en 1907 que Husserl fera le pas qui mène à la phénoménologie transcendantale. Il parle dans les *Ideen I* d'une "seconde interprétation" (*zweite Deutung*) des vécus. À l'énoncé selon lequel "je perçois la table", je peux substituer l'énoncé : "cette table est perçue". Attention toutefois : cette deuxième interprétation n'ajoute rien, elle explicite seulement l'analyse noétique d'une autre manière. Elle est toutefois d'importance. De nouveau, il semblerait que je puisse parler de l'objet, en dépit de la réduction. Mais cet "objet" est différent de l'objet réel. L'"objet", c'est le noème. Le noème n'est pas une composante réelle du vécu et ne peut en aucun cas se confondre avec l'une d'elles. Je n'ai pas des tables dans ma conscience. Le noème est un moment, non pas réel, mais idéal. C'est l'"objet intentionnel" ou "le représenté en tant que tel".

§ 23. Les analyses noématiques des *Ideen I* – Dès lors, il faut admettre un troisième type d'analyses à côté des analyses hylétiques et noétiques : les analyses noématiques. Elles sont absentes de *Recherches logiques*. Cf. *Ideen I*, p. 195 :

"Du point de vue critique, notons que les deux concepts établis dans les *Recherches logiques* 'd'essence intentionnelle' et 'd'essence cognitive' sont certes corrects, mais qu'ils sont susceptibles d'une certaine interprétation, dans la mesure où on peut y voir en principe l'expression d'essences non seulement noétiques mais aussi noématiques ; l'interprétation noétique, développée alors de façon unilatérale, n'est justement pas celle qui entre en considération lorsqu'il s'agit de former le concept purement logique de jugement."

Remarque : le concept de proposition est un concept noématique. La proposition est l'"objet" du jugement du logicien mais le contenu intentionnel du jugement dans l'attitude ordinaire. Dans ce passage, le jugement est désigné comme équivoque : du point de vue noétique, le jugement est l'acte de juger, mais c'est aussi, d'un autre point de vue – absent des *Recherches logiques* -, à savoir du point de vue noématique, un objet qui se présente sous la forme d'une proposition. Avec les analyses noématiques, on gagne la phénoménologie transcendantale, qui étudie le monde "pour moi". C'est l'ambition véritable de la phénoménologie. Elle ne veut pas d'abord élaborer une psychologie, mais une "philosophie phénoménologique" ou "phénoménologie transcendantale", qui s'interroge sur le monde. Cf. *Notes sur Heidegger* (conférence prononcée par Husserl en 1931 sous le titre "Phénoménologie et anthropologie" : Husserl y met les choses au point vis-à-vis de Heidegger et rappelle à cette occasion les véritables ambitions de sa propre phénoménologie), Paris, Minuit, 1994, p. 66 : "[...] le renoncement conséquent au monde, caractéristique de la connaissance transcendantale, n'est-il pas le chemin véritable vers la connaissance du monde [...] ?" Il s'agit bien de s'interroger sur le monde, mais de manière "non naïve". Le but est une connaissance transcendantale de l'étant en général. La phénoménologie questionne le monde pour nous, du point de vue de ses sources de validité. Elle étudie tout ce qui est. Il y a donc une communauté de vues entre les sciences "dogmatiques" et la phénoménologie. Dans cette mesure, le rôle de la phénoménologie hylétique est secondarisé. Il y a en fait chez Husserl un seul texte de phénoménologie hylétique : les *Leçons sur la conscience intime du temps*. La hylè, en effet, ne vise aucun objet. Mais cela ne veut pas dire pour autant que la hylè est un noyau non-intentionnel. Elle est seulement un moment du vécu, c'est-à-dire une manière de considérer le vécu. Un autre problème, lié au statut du noème, est l'intentionnalité. Il ne s'agit pas d'une relation entre un sujet et un objet. L'intentionnalité est bien plutôt une propriété du vécu, y compris sous son aspect noématique. Par suite, le noème, au sens de Husserl, n'est pas du tout un objet : c'est un moment de l'acte, le quid de la visée intentionnelle, c'est-à-dire un caractère du sujet. C'est le sens de la notion de *constitution* : du point de vue phénoménologique, monde et objets sont constitués par la conscience, ils sont produits librement dans des thèses d'être et renvoient ainsi à la "spontanéité doxique". Mais cela ne veut pas dire que la conscience produirait les objets et le monde transcendant. Ce qui est produit n'est pas l'objet, mais des unités noématiques pour mes vécus. Le noème est clairement un non-objet. Les notions de production et de constitution risquent d'être comprises au sens ontique.

22.11.2002

II. Le problème de la description pure

1. Le projet d'une psychologie apriorique au XIXe siècle ; sciences descriptives et sciences nomologiques

§ 24. Remarque préliminaire : la fondation psychologique de la logique (Brentano) – On a vu que l'entreprise husserlienne s'inscrivait initialement dans un contexte de fondation de la métaphysique dans la logique, celle-ci étant comprise comme *Wissenschaftslehre*. Mais on a vu aussi que cette logique, parce qu'elle contient des présupposés idéalisants, ne peut se fonder elle-même et que la prétention de la phénoménologie est précisément d'apporter cette fondation ultime. Le projet de fonder la logique est aussi celui de Brentano et de son école. Il s'agissait là d'établir une fondation de la logique dans la psychologie. Mais cette démarche psychologique est insuffisante aux yeux de Husserl, car la psychologie est une science empirique descriptive alors que la logique est une science pure. Or, selon Husserl, il est impossible de fonder un mode de pensée apriorique dans des considérations empiriques. La psychologie, si elle peut espérer assumer ce rôle fondateur, doit donc être libérée de son caractère factuel. De là naît l'idée d'une psychologie apriorique ou d'une psychologie rationnelle (à titre de *metaphysica specialis*) qui occupera Husserl jusqu'en 1908. Ce problème d'une psychologie apriorique est loin d'être une idée isolée : il a véritablement secoué tout le XIX^{ème} siècle allemand et mérite que l'on s'y arrête un instant.

§ 25. Husserl et le problème de la description pure : première approche – La psychologie apriorique apparaît chez Husserl à titre de "phénoménologie pure". celle-ci doit constituer une nouvelle science, disposant d'une méthode qui ne soit ni purement logique ni purement psychologique. Elle se présente ainsi comme une science apriorique (comme la logique) des vécus (comme la psychologie). Cette situation paradoxale engendre un grand nombre de difficultés de méthode. Toute la phénoménologie vient de ce paradoxe : d'une part, la phénoménologie prétend énoncer des lois (cf. mathématique, etc.) et a donc une exigence d'aprioricité ; d'autre part, cette exigence est impossible car les objets sont les vécus, c'est-à-dire des données factuels (qui apparaissent dans le temps). La phénoménologie veut donc être à la fois apriorique (c'est-à-dire pure, eidétique) et descriptive. Husserl a affronté ce paradoxe en assignant à la phénoménologie la tâche d'une "description pure" (ou d'une "eidétique descriptive", cf. *Ideen I*, § 71). Cette position est très difficile à tenir. Jusqu'à Husserl, "pur" et "descriptif" étaient des concepts s'excluant contradictoirement. Comme nous allons le voir, la solution de Husserl consiste à poser une aprioricité d'un type particulier, selon laquelle la phénoménologie est apriorique sans être déductive. Mais pour bien voir la portée et l'originalité de cette position, il faut auparavant examiner le projet d'une psychologie apriorique au XIX^e siècle.

§ 26. Kant (toute science est déductive) et le problème d'une "science historique" – Kant ne semble reconnaître que trois types de sciences : les sciences métaphysiques, les sciences mathématiques, et les sciences physiques. Qu'ont-elles de commun ? Elles énoncent toutes des lois. Connaître scientifiquement, selon Kant – mais cette idée vient évidemment d'Aristote, d'après lequel l'*épistémè* procède par *apodeixis* et vise ainsi à déduire des connaissances particulières de principes –, c'est énoncer des lois. Une science, ainsi comprise, est toujours déductive (cf. Aristote : il n'y a de science que du général). Or la seconde moitié du XVIII^{ème} et le début du XIX^{ème} siècle, avec la période romantique, voit se développer des sciences qui n'énoncent pas de lois : l'histoire, la philologie, la géographie, etc. Mais ces disciplines, bien que n'énonçant pas de lois, prétendent être scientifiques. C'est particulièrement le cas pour l'histoire qui entre à cette époque dans les universités. Cette prétention est à l'origine de difficultés méthodologiques qui subsisteront jusqu'à Gadamer. En un sens, le courant herméneutique est né d'une réflexion sur le rapport entre sciences nomologiques et science historiques. La question qui se pose alors est double. (1) Il s'agit d'une question méthodologique tout d'abord : l'histoire peut-elle être une science ? ; (2) et d'une question ontologique ensuite : les domaines d'objets de sciences généralisantes étant soumis à des connexions "nécessaires", c'est-à-dire déductibles de lois, qu'en est-il des objets historiques ? Peuvent-ils être aussi déterminés par des lois ? Ces questions agitent la communauté scientifique au XIX^{ème} siècle. Les solutions proposées sont nombreuses. Du point de vue de Hegel, la connaissance historique peut être ramenée à des énoncés généraux ; l'histoire est ainsi rabattue sur la logique. C'est ce qu'a bien vu Schelling, qui conteste pourtant l'application de la logique hégélienne à l'histoire. Selon Schelling, Hegel a eu le tort d'occulter la différence de nature entre histoire et logique. Marx, pour sa part, proposera une solution analogue à celle de Hegel en rabattant l'histoire sur l'économie, elle-même constituée de lois comme celle de l'offre et de la demande, etc. Plus intéressantes sont les réflexions dans le domaine de la linguistique.

§ 27. La linguistique diachronique et la formulation de "lois historiques" – Avec l'apparition de la linguistique historique se pose la question suivante : peut-elle énoncer des lois au même titre que la logique ? Parmi les sciences historiques, la linguistique du XIX^{ème} siècle présente une spécificité : elle recherche des correspondances en remontant aux racines indo-européennes – ce qui l'amène parfois à reconstruire des formes non attestées. Le point remarquable tient en ceci qu'elle établit des transformations régulières dont on suppose qu'elle ne souffrent aucune exception. Ex. la transformation de "t" en /t/ ou /ss/ : il s'agit là d'une

transformation valable dans tous les cas et régulière. On peut donc parler de loi de correspondance – et cette loi peut être interprétée d'un point de vue historique : à un certain moment de l'histoire, les dialectes germaniques ont subi une transformation du "t" en /ts/ ou /ss/. Il s'agit donc d'une loi historique. Cette idée a engendré beaucoup de problèmes liés notamment au caractère de généralité et à la valeur prédictive de telles lois (qui seraient, somme toute, analogues aux lois physiques). Le linguiste reconstruit ainsi des formes non attestées. Ex. les laryngales : éléments linguistiques reconstruits d'abord et expérimentés ensuite. Leur découverte a fonctionné comme une véritable prédiction semblable par exemple à la prédiction de Neptune par Le Verrier. D'autre part, on est confronté à une difficulté de principe : est-il possible d'énoncer des lois pour la production culturelle et historique ? Les néogrammairiens, en 1876, répondent par l'affirmative. Leur idée est la suivante : les faits linguistiques, plus précisément les faits phonologiques, obéissent à des lois qui ne souffrent aucune exception. Ils admettent ainsi la thèse de la validité absolue des lois linguistiques. C'est le cas de Hermann Osthoff (1847-1909), selon qui les lois phonétiques agissent de façon aveugle comme les lois de la nature. Cependant, au sein même du mouvement néogrammairien, il existe une réponse plus subtile au problème que constitue l'idée d'une "science historique". C'est par exemple la réponse défendue par Hermann Paul.

§ 28. Le néogrammairien Hermann Paul et les "sciences de la culture" – Hermann Paul (1846-1921) est un auteur relativement marginal au sein du mouvement néogrammairien. Pourtant il est souvent présenté comme le théoricien du mouvement. Il est l'auteur de deux ouvrages principaux : *Principes de linguistique historique* (1880) et *Grundriss der germanischen Philologie* (1901). Son ambition est d'édifier une science de la culture, une *Kulturwissenschaft*. Ce terme de *Kulturwissenschaft* vient de Windelband et est employé à la place de la notion diltheyenne de *Geisteswissenschaft*. Pour devenir une telle science de la culture, la linguistique doit obéir à la méthode scientifique. Or, selon Paul, la méthode scientifique consiste à mettre en lumière les relations causales qui régissent les objets de la science. Par conséquent, la linguistique doit chercher les causes culturelles des faits linguistiques. Mais Paul admet deux types de causalité (cf. Kant) : une causalité psychique, qui régit les faits culturels ou "spirituels" (*geistige*), et une causalité physique, qui régit les faits physiques ou corporels. Toute science de la culture doit considérer ces deux types de causalité et ne peut se restreindre à la seule causalité psychique (donc, toute *Kulturwissenschaft* n'est pas réductible à une *Geisteswissenschaft*). Si on transpose cela aux faits linguistiques, on doit de la même manière tenir compte de deux structures : le versant culturel d'une part, c'est-à-dire le langage en tant qu'il est réglé par des lois, sans exception, sans création, sans liberté ni contingence (d'où le concept de "langue naturelle" qui vaudra jusqu'à Frege) ; et le versant culturel (*Kulturseite*) qui recouvre la sphère de liberté, de création. Du point de vue néogrammairien, la linguistique historique étudie seulement le versant naturel. Elle se trouve ainsi rabattue sur les sciences naturelles. Mais d'autre part, il y a bien reconnaissance d'un fait culturel et historique. La position de Paul est une position intermédiaire entre les néogrammairiens purs et durs et Dilthey.

§ 29. Dilthey : *Naturwissenschaften* et *Geisteswissenschaften* – On peut penser que les solutions précédentes ne font en somme que déplacer le problème au lieu de le résoudre. C'est Dilthey qui, le premier, a abordé le problème véritablement de front dans son *Introduction à la science de l'esprit* (1883). Il commence par reconnaître une différence de nature entre *Naturwissenschaften* et *Geisteswissenschaften*. Cette différence est pour lui absolument irréductible. Il ne saurait être question de rabattre les sciences de l'esprit sur les sciences naturelles. À l'inverse, Dilthey affirme l'autonomie des sciences de l'esprit et opère en ce sens une fondation de ces sciences d'un point de vue autonome. Ce projet de fondation des sciences de l'esprit est une "critique de la raison historique". En quoi réside la différence entre sciences de la nature et sciences de l'esprit ? Il s'agit d'abord d'une différence objective : les deux types de sciences n'ont pas le même objet. Ensuite seulement, on constate une différence méthodologique. Les sciences naturelles utilisent l'*Erklärung*, c'est-à-dire l'explication par des relations causales – explication qui débouche sur la formulation de lois. Les sciences de l'esprit, par contre, usent d'un autre procédé : la compréhension (*Verstehen*), concept qui sera repris chez Gadamer et Heidegger. Pour comprendre un fait historique, un événement, les lois ne servent à rien, il faut le revivre après-coup en le réactivant (cf. la notion de "répétition" chez Heidegger). En fait, chez Dilthey, les choses sont un peu plus compliquées. Cf. ses *Idées sur la psychologie descriptive et analytique* (1894), qui aborde le problème de la fondation (autonome) des sciences de l'esprit. Dilthey y apporte une réponse surprenante : les sciences de l'esprit (dont l'histoire) doivent être fondées dans la psychologie. Mais qu'est-ce que la psychologie ? Il y a deux types de psychologie : (1) la psychologie conforme à la méthode causale, nommée *erklärende Psychologie* ; (2) une psychologie conforme à la méthode de la compréhension, ou *beschreibende Psychologie* (ou *deskriptive Psychologie*). Selon Dilthey, c'est cette dernière qui doit fonder les sciences de l'esprit. Husserl reprendra cette différence et parlera de phénoménologie explicative ou génétique par opposition à une phénoménologie descriptive ou statique. Avec Dilthey, il semble que le

problème d'une "science historique" soit résolu, mais sa position a débouché sur beaucoup de controverses autour d'une unique question : la différence entre sciences naturelles et sciences de l'esprit est-elle une différence méthodologique ou objective ? Selon Dilthey, il s'agit d'une différence d'objets. Husserl a répondu en termes analogues, mais en critiquant Dilthey sur un point essentiel, on le verra. Dans le camp adverse, par contre, on trouve l'école néokantienne de Heidelberg (ou de Bade) : Windelband, Rickert et Lask.

§ 30. Windelband et Rickert : sciences généralisantes et sciences individualisantes – Windelband a écrit ses *Präludivien* à propos du problème de la scientificité historique. Selon lui, la différence entre sciences de la nature et sciences de l'esprit est une différence méthodologique, une différence de méthode. Cette différence est fixée par deux concepts que l'on retrouvera chez Husserl : les sciences généralisantes (nomothétiques ou nomologiques), qui énoncent des lois, et les sciences individualisantes (idiographiques – Husserl les appellera "descriptives"). Trait remarquable : Windelband range la psychologie parmi les sciences généralisantes (il s'oppose sur ce point aussi à Dilthey). Rickert va reprendre cette vision des choses. Cf. à ce sujet *La limite de la formation des concepts dans les sciences de la nature et Sciences de la culture et sciences de la nature*. À travers une reformulation de Windelband, Rickert affirme un type de scientificité propre aux sciences de l'esprit. Cette position est très différente de celle de l'école de Marbourg et particulièrement de Cohen, selon lequel n'existe que la scientificité physico-mathématique (mais Cohen sera par ailleurs désavoué par ses élèves, Natorp et Cassirer, sur ce point précis). L'enjeu est donc multiple pour Rickert : il s'agit d'affronter non seulement Dilthey, mais aussi les néokantiens de Marbourg. Selon lui, la différence entre les sciences est une différence logique et non ontologique, c'est une différence entre deux "modes de saisie" (*Auffassungsweisen*). C'est là le principal point de rupture avec Husserl. Pourquoi défendre, comme Windelband et Rickert, une différence méthodologique ou "logique" ? Il faut remonter au maître de Windelband : Hermann Lotze.

§ 31. Le "monisme ontologique" de Lotze – Lotze a eu beaucoup d'influence. Sa thèse majeure peut s'énoncer de la sorte : ontologiquement parlant, il n'existe qu'un seul type d'objets. Ce qui est est toujours la réalité au sens des choses réales. Lotze professe ainsi un réalisme à partir duquel s'érige une critique de la métaphysique traditionnelle : toutes les erreurs viennent de la confusion entre idéalité et réalité. Ex. Platon a eu tort d'attribuer une existence aux idées. Bref, il y a un seul mode d'existence : celui des choses réales. Or Windelband et Rickert ont repris à leur compte ce point de vue ontologique et défendent ainsi un monisme ontologique (l'expression est de Rickert), en l'occurrence un monisme de la réalité. Par ce biais, ils entendent dépasser la métaphysique. Que doit-on en conclure ? Selon Windelband et Rickert, il est impossible que la différence entre les sciences soit une différence ontologique. Pourquoi ? Parce qu'il n'y a qu'un seul domaine d'objets : le monde en totalité, le monde réel. Dès lors que les différentes sciences ont les mêmes objets, seule leur méthode peut les distinguer les unes des autres : certaines usent de la méthode généralisante, d'autres de la méthode individualisante.

6.12.2002

2. La position de Husserl : l'élaboration de la méthode eidétique

§ 32. La phénoménologie pure de Husserl : deux restrictions face aux néokantiens – Le projet de Husserl, dans les *Recherches logiques*, est de fonder la logique. Il sait que, pour ce faire, la psychologie empirique ne suffit pas, mais qu'il a besoin d'une certaine psychologie, non empirique, apriorique ou nomologique. Cette psychologie spéciale, qui énonce des lois au sens fort du terme, c'est la "phénoménologie pure". Sur cette base, Husserl ne peut qu'approuver Windelband et Rickert. Il admet que deux sciences ayant le même objet (le vécu) peuvent avoir une méthode différente (empirique/nomologique). La différence entre sciences descriptives et sciences nomologiques ne coïncide donc pas avec la différence entre phénomènes psychiques et phénomènes physiques. Il faut aborder le psychologisme d'un point de vue nomologique. Cf. Herbart, qui veut mettre sur pied une psychologie intégralement déductive, calquée sur la mathématique, et dans laquelle les rapports entre les vécus sont représentés par des équations, ou encore, postérieurement, Avenarius puis Schlick. Cependant, il faut ajouter deux restrictions à l'adhésion que Husserl marque envers les néokantiens de Bade. Ces deux restrictions sont dues au fait que Husserl est l'héritier de deux autres traditions. (1) Husserl ne peut souscrire au monisme ontologique de Lotze, Windelband et Rickert, car ses recherches s'inscrivent dans un contexte différent, qui est influencé par Bolzano et Frege. Sa problématique est celle de la possibilité de la logique pure comme science. Cette thèse implique pour lui qu'on reconnaisse que ce dont parle la logique, ce sont des objets au sens propre, des existants. Or les objets de la logique sont des idéalités. Selon Husserl, il n'y a donc pas qu'un seul type d'objets, mais, à côté des choses réales, il y a des objets idéaux : les

concepts, les nombres, les essences, etc. C'est pourquoi Husserl critique violemment le "monisme ontologique" inspiré de Lotze :

"Nous pouvons aussi dire que les significations forment une classe de *concepts* au sens d'*objets généraux*. Ce qui ne veut pas dire pour autant qu'elles soient des objets qui existent sinon quelque part dans le 'monde', du moins dans un topos ouranios ou dans un esprit divin ; car une telle hypostase métaphysique serait absurde. Pour qui s'est habitué à n'entendre par être (*Sein*) qu'être 'réel' (*reales*), par 'objets' qu'objets réels, il paraîtra complètement aberrant de parler d'objets généraux et de leur existence ; celui-là par contre ne s'en formalisera pas, qui de prime abord prend ces façons de parler comme des indications de la validité de certains jugements, à savoir de ceux dans lesquels il est jugé sur des nombres, des propositions, des figures géométriques, etc., et qui se demande alors s'il ne faut pas ici comme ailleurs accorder évidemment à ce sur quoi l'on juge la qualité d'objet véritablement existant', en tant que corrélat de la validité du jugement. En fait, du point de vue logique, les sept corps réguliers sont sept objets tout comme les sept Sages ; le principe du parallélogramme des forces, un objet aussi bien que la ville de Paris." – Husserl, LU I, p. 101 (trad. cit., p. 116).

Cette idée sera d'ailleurs reprise par Heidegger en des termes similaires : "Dans notre terminologie nous utilisons à l'inverse 'être' (*Sein*) au sens large, de sorte que 'être' veut dire aussi bien 'réalité' (*Realität*) qu' 'idéauté' (*Idealität*) ou tout autre mode possible de l'être, et nous utilisons 'effectivité' (*Wirklichkeit*) par contre pour la réalité." (Ga 21, p. 63). En résumé, Husserl reprend à Windelband la différence entre sciences descriptives et sciences nomologiques et considère que ce n'est pas une différence entre régions d'être (entre genres matériels : les objets psychiques d'une part et les objets physiques de l'autre), mais qu'il s'agit d'une différence logique. Toutefois, il va plus loin et affirme que, précisément en tant que différence logique, cette différence a parallèlement une signification ontologique ou, plus exactement une signification ontologico-formelle, c'est-à-dire une signification qui concerne des structures formelles de domaines d'objets. Bref, Husserl déplace le problème. La différence entre les sciences n'est plus une différence entre *Naturwissenschaft* et *Geisteswissenschaft*, mais elle reflète des différences purement formelles entre objets. Le problème d'une "science historique" devient par là un problème ontologico-formel. Sur ce point, la découverte fondamentale de Husserl sera de faire coïncider cette différence entre sciences descriptives et sciences aprioriques avec la différence entre réalité et idéauté, c'est-à-dire, selon la perspective des *Ideen I*, avec la différence entre factuel et idéal (fait et essence). Husserl n'adhère donc pas totalement à la position néokantienne. À cette première restriction, selon laquelle la différence entre les sciences n'est pas seulement logique, mais ontologico-formelle, il faut en ajouter une seconde. (2) En dépit de ses prétentions à l'aprioricité, Husserl ne pouvait accepter l'idée d'une phénoménologie calquée sur les mathématiques à la manière de Herbart ou de Descartes. Husserl refuse clairement une psychologie purement apriorique ou purement déductive. Pourquoi ? Car, selon Brentano, une science des vécus ne peut être que descriptive. La tradition qui influence ici Husserl est donc l'école de Brentano. Le problème, encore une fois, est de concilier l'exigence d'aprioricité et la nécessité d'une description. Les problèmes méthodologiques inhérents à ce paradoxe initial ne seront pleinement résolus qu'en 1913 dans les *Ideen I*, avec l'accomplissement de la réduction eidétique.

§ 33. Le concept d'ontologie formelle – La position néokantienne consiste à défendre l'idée d'un monisme de la réalité : seuls les objets réels existent. Pourquoi Husserl rejette-t-il cette conception ? La sphère du "réel" comprend les choses individuelles données dans la perception sensible. Par ailleurs, ce qui existe, l'objet au sens propre, est par définition le corrélat d'une intuition : l'objet est "ce qu'on peut voir". Donc, dire que seuls les objets réels existent, cela revient à dire qu'il n'y a d'intuition que sensible. Or, pour fonder la logique, Husserl pose l'existence d'objets non réels, d'objets idéaux. Pour ce motif, il a dû très tôt admettre que la *Realontologie* (la science de tout objet réel, la "philosophie première" d'Aristote) n'était pas la science la plus générale, car elle ne s'intéresse qu'à un certain type d'objets seulement, à savoir aux objets réels. Husserl a donc envisagé la possibilité d'une ontologie plus générale encore (cela vaut aussi de la différence entre réel et idéal : dès 1905-07, Husserl reconnaît que l'ontologie réelle est insuffisante pour une deuxième raison, à savoir parce qu'elle s'intéresse aux objets mondains, non aux composantes réelles du vécu). La question est dès lors : est-ce que les objets réels et les objets idéaux ont des propriétés communes, qui puissent être étudiées par une ontologie véritablement générale ? Cette généralité ou universalité est propre aux sciences formelles, c'est en elles qu'on trouvera les lois les plus générales, les lois relatives au "quelque chose en général". Ex. les lois de l'arithmétique : je peux compter des tables ou des crayons, mais aussi des propositions, des nombres, des vécus, etc. Selon Husserl, cette propriété s'étend indirectement à la logique pure elle-même. Les catégories logiques (nom, prédicat, etc.) peuvent être converties en catégories de l'objet, c'est-à-dire en catégories

ontologico-formelles. Ex. : "proposition" équivaut à la catégorie "état-de-chose" ; "nom" correspond à la catégorie "objet", etc. Cf. par ex. *Ideen I*, § 148, p. 307 (p. 496 trad.) :

"Toute loi de la logique formelle peut être convertie en loi équivalente de l'ontologie formelle. Le jugement qui portait sur des jugements porte maintenant sur des états de chose ; il ne porte plus sur des membres de jugements (par exemple des significations nominales), mais sur des objets, non plus sur des significations prédicatives mais sur des marques caractéristiques, etc. On ne parle plus de vérité, de validité des propositions judicatives, mais de la composition des états de chose, de l'être des objets, etc."

On peut donc établir une conversion de l'attitude apophantique en attitude ontologique de manière à obtenir finalement une ontologie formelle universelle, et il en va de même pour la logique pure – c'est pourquoi on parle du "logicisme" de Husserl. Ex. "on ne peut attribuer deux prédicats contradictoires à un même sujet" est une loi logique qui, transposée sur le plan ontologique, signifie : "deux propriétés contradictoires ne peuvent déterminer un même objet". En ce sens, toute la mathesis repose sur la logique (cf. Frege).

§ 34. Le statut de la phénoménologie : entre sciences idéales et sciences réales – Si on revient maintenant à la différence entre sciences descriptives et sciences nomologiques, on voit que, par essence, certaines sciences peuvent énoncer des propositions générales. Dès les *Prolégomènes* à la logique pure, la logique est assignée à cette tâche bien précise : étudier les sciences quant à leur forme. Emploient-elles des propositions générales ou des propositions particulières ? La logique, ainsi comprise, ne s'intéresse pas aux objets. Mais, du fait même que cette différence est logico-formelle, elle a également une portée ontologique et renvoie, *in fine*, à des domaines d'objets différents. On peut maintenant demander : la phénoménologie doit-elle être descriptive ou déductive ? Se compose-t-elle de propositions générales ? Dans les *Recherches logiques*, Husserl s'était contenté d'une différence entre sciences idéales, qui établissent des lois sous forme de propositions aprioriques générales, et sciences réales, uniquement occupées des objets individuels (remarque : le concept de loi est très restrictif ; une loi a pour champ d'application tous les objets *possibles* d'un même genre - ex. "tous les triangles ont trois côtés" est une loi *a priori*). Mais, si on s'en tient à cette distinction entre sciences idéales et sciences réales, le statut de la phénoménologie demeure ambigu. D'une part, elle a le même objet que la psychologie ; d'autre part elle a vocation à énoncer des lois. Ce problème n'a été formulé par Husserl qu'aux §§ 71-75 des *Ideen I*, puis dans les §§ 28-31 de *Logique formelle et logique transcendantale* (qui s'appuie en retour sur le § 70 des *Prolégomènes...* de 1900). Husserl y part des sciences mathématiques (algèbre, etc.) et pose qu'elles forment des théories (*Lehre*), c'est-à-dire des systèmes de propositions vraies (ce que l'on appelle aujourd'hui des "systèmes formels"). Ex. la géométrie euclidienne a pour objet l'espace euclidien. La question est : quelle est la spécificité de ces sciences idéales, aprioriques ? Cette spécificité ne peut venir de leur caractère formel, car il existe une mathématique synthétique *a priori* (matérielle). Ex. la géométrie. Leur spécificité tient plutôt au fait qu'elles sont complètes (*vollständig*) et au fait que leurs domaines d'objets sont définis (*definit*). Ces deux notions, la complétude et la définitude, sont équivalentes. Une théorie est complète (du point de vue de la logique pure) si et seulement si son domaine d'objets (du point de vue de l'ontologie formelle) est défini. Cette notion de complétude vient de David Hilbert. La notion de définitude est forgée par Husserl lui-même, mais est inspirée de Hilbert, cf. *Ideen I*, p. 136, note 1 : "La relation étroite du concept de définitude (*Definitheit*) à l'axiome de complétude' introduit par D. Hilbert pour servir de fondement à l'arithmétique apparaîtra clairement sans autres explications à tout mathématicien".

§ 35. Complétude et définitude – La mathématique dont parle Husserl est une mathématique post-riemannienne dont le fil conducteur est la "méthode axiomatique" : "Toute théorie mathématique peut être ramenée à un nombre fini d'axiomes qui sont consistants entre eux, c'est-à-dire qui forment un système d'axiomes". Toutes les propositions vraies sont des théorèmes issus des axiomes de départ. Cette méthode axiomatique n'est pas nouvelle (on la trouve déjà chez Euclide). Mais Hilbert posait trois exigences à propos de tous les systèmes formels ou pour tous les systèmes d'axiomes : (1) la correction : si A peut être dérivé des axiomes de départ, alors A est vrai (A est un théorème), c'est-à-dire : la dérivation syntaxique implique la dérivation sémantique, qui transmet la vérité ; (2) la consistance : on ne peut déduire une contradiction de la théorie ; (3) la complétude : si A est un théorème, alors A est dérivable à partir des axiomes.

Cet "axiome de complétude" exprime une exigence très forte : toute proposition vraie est démontrable à partir des axiomes. "Vrai" doit être synonyme de "démontrable". Cette exigence est très problématique. C'est à elle que correspond, chez Husserl, la notion de multiplicité définie (de définitude). Selon l'axiome de complétude de Hilbert, on peut dire : toute vérité arithmétique est démontrable à partir des axiomes de l'arithmétique. Tout est dans les axiomes. Cela signifie : le domaine d'objets de l'arithmétique est déjà déterminé entièrement

dès que j'énonce les axiomes de l'arithmétique. Autrement dit, il est *a priori* impossible que s'ajoute d'autres objets auxquels correspondraient des vérités non démontrables. Tous les objets sont constructibles à partir des axiomes. C'est en ce sens que l'on peut dire que le domaine d'objets de l'arithmétique est une multiplicité définie. Mais Husserl va plus loin : selon lui, c'est là que réside l'essence de toute science nomologique, c'est-à-dire de toute science pure, exacte, apriorique. Toute science nomologique se rapporte à une multiplicité définie. À l'inverse, les sciences descriptives se rapportent à des domaines non définis : de nouveaux objets viennent ou peuvent venir perpétuellement s'ajouter aux anciens et exigent de nouvelles vérités. Ex. de nouveaux événements surviennent toujours dans l'histoire, un objet ne se montre que sous une face, etc. Il en est de même pour la zoologie : rien n'exclut, *a priori*, que naisse un jour un cheval sans appareil respiratoire.

§ 36. Les vécus comme multiplicité indéfinie et le rejet de l'analogie entre phénoménologie et géométrie – Selon Husserl, les multiplicités indéfinies sont factuelles, c'est-à-dire en définitive temporelles. À l'inverse, les multiplicités des sciences nomologiques – multiplicités définies – sont idéales, intemporelles. Tout repose donc sur la notion de temporalité. Si le zoologue ne peut énoncer de lois, c'est parce que tous les chevaux possibles ne sont pas là actuellement, *de facto*. Or la chose sensible se donne à moi dans un flux temporel de sensations, en droit infini. Les vécus forment donc une multiplicité indéfinie. Quel est donc le statut de la phénoménologie qui étudie ces vécus ? Si elle est apriorique, elle doit être semblable aux mathématiques formelles, mais si elle est descriptive, elle doit être synthétique. On peut comparer la phénoménologie à la géométrie euclidienne et demander : est-elle une science matérielle de type mathématique ? Husserl a posé cette question dans les *Ideen I* :

"Partons de la distinction des essences et des sciences d'essences en matérielles et formelles. Nous pouvons éliminer les disciplines formelles et avec elles tout l'ensemble des disciplines mathématiques formelles, puisque de toute évidence la phénoménologie appartient aux sciences eidétiques matérielles. Si d'une façon générale l'analogie peut être un guide dans les questions de méthode, elle prendra toute sa force si nous nous bornons aux disciplines mathématiques matérielles, par exemple à la géométrie ; nous poserons donc la question précise : faut-il ou peut-on constituer une phénoménologie qui serait une 'géométrie' du vécu ?" – *Ideen I*, § 72, p. 133.

"Si nous envisageons maintenant les sciences eidétiques connues, nous nous apercevons qu'elles ne procèdent pas de façon descriptive ; par exemple la géométrie ne saisit pas les différences eidétiques ultimes, ni donc les formes spatiales innombrables qu'on peut tracer dans l'espace en s'appuyant sur des intuitions singulières ; elle ne les décrit pas, ne les ordonne pas en classes, comme le font les sciences descriptives de la nature à l'égard des configurations empiriques que la nature présente. La géométrie fixe de préférence 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' le rôle déterminant. À l'aide des axiomes, c'est-à-dire des lois eidétiques primitives, elle est en mesure de dériver par voie purement déductive toutes les formes 'existant' (*existierenden*) dans l'espace [...]" – *Ideen I*, § 72, p. 135.

"Quel est alors le statut de la phénoménologie, comparée à la géométrie prise comme représentant d'une mathématique matérielle en général ? [...] Avons-nous à chercher ici aussi un système définit d'axiomes et, sur cette base, à édifier des théories deductives ?" – *Ideen I*, § 73, pp. 136-137.

La phénoménologie est-elle apriorique ou descriptive ? Se rapporte-t-elle à une multiplicité définie ou à une multiplicité indéfinie ? La question, ainsi formulée, porte sur la structure formelle du domaine d'objets propre à la phénoménologie. Or ce domaine d'objets est constitué par les vécus tels qu'ils me sont donnés dans le flux de vécu de la conscience interne. C'est pourquoi la question est finalement : "Le flux de la conscience est-il une multiplicité mathématique proprement dite [= définie]?" (*Ideen I*, p. 137). Mais on l'a vu : toute multiplicité définie est intemporelle. Or les vécus se donnent dans un flux, c'est-à-dire sont étroitement liés à la temporalité. En conséquence, le domaine d'objets de la phénoménologie ne saurait être une multiplicité définie, la phénoménologie n'est en aucun cas une "mathématique des phénomènes" ou une "géométrie des vécus". Selon Husserl, c'était l'erreur de Descartes que de faire du cogito un axiome mathématique (cf. *Méditations cartésiennes*, § 10). Il resta à aborder une bonne fois la question décisive : comment une science peut-elle être à la fois pure, idéale, et non mathématique, c'est-à-dire descriptive ?

10.01.2003

Rappel – On a vu en quel sens le XIX^{ème} siècle philosophique a fixé une double différence : entre sciences nomologiques (générales) et sciences descriptives d'une part, et entre sciences de la nature et sciences de

l'esprit d'autre part. La première différence a été identifiée à la seconde et on a vu aussi qu'il y a avait des tentatives pour rabattre les sciences de l'esprit sur les sciences de la nature. Husserl, quant à lui, choisit une position originale dans ce débat : la phénoménologie est une discipline descriptive sans être une "mathématique des phénomènes". L'erreur de Descartes était précisément d'avoir identifié le cogito à un axiome alors qu'il est en réalité de nature descriptive tout en étant porteur d'évidences qui fondent des lois. La question se pose donc, sur le plan méthodologique, de savoir comment la phénoménologie peut être à la fois idéale et non mathématique, c'est-à-dire pure et descriptive. Pour répondre à cette question, nous ferons ici appel à deux textes de Husserl, tirés respectivement des *Ideen I* et de *Die Philosophie als strenge Wissenschaft*.

§ 37. Esquisse d'une solution au § 75 d'*Ideen I* : concepts exacts (essences idéales) et concepts descriptifs (essence morphologiques) – On trouve une esquisse de solution à cet apparent paradoxe – une esquisse plus ou moins vague – au § 75 des *Ideen I* :

"Quant à la phénoménologie, elle veut être une théorie *descriptive* de l'essence des vécus transcendentement purs dans le cadre de l'attitude phénoménologique ; comme toute discipline descriptive qui ne procède pas à la substruction (*substruierende*) et à l'idéalisation de la réalité, elle a en soi-même le principe de sa validité. Sa compétence embrasse tout ce qui dans les vécus réduits peut être saisi de façon eidétique dans une intuition pure, que ce soit à titre de constituant réel ou de corrélat intentionnel ; là elle se trouve une source considérable de connaissances absolues. [Rem. : Husserl utilise l'expression kantienne d'"intuition pure" comme synonyme d'"idéation" ; cf. pp. 312-313 : "L'"idéation' intuitive nous révèle la chose comme durant nécessairement, comme susceptible par principe d'une extension sans fin de durée. Nous saisissons par '*intuition pure*' (cette idéation est en effet le concept kantien de l'intuition pure, mais clarifié par la phénoménologie) l'"idée' de la temporalité..."]. Cependant, considérons de plus près jusqu'à quel point on peut instaurer des descriptions véritablement scientifiques dans le champs de la phénoménologie, étant donné le nombre illimité des objets concrets eidétiques qui s'y rencontrent, et quels résultats elles sont capables d'atteindre. Le propre de la conscience considérée en général [= d'un point de vue eidétique] est d'être un flux déployé selon différentes dimensions ; si bien qu'il ne peut être question de fixer dans des concepts exacts le moindre objet concret eidétique ni aucun moment qui le constitue immédiatement." – *Ideen I*, p. 139.

La phénoménologie, dans la mesure où elle a affaire à des multiplicités indéfinies, ne peut être "mathématique", elle ne peut user de concepts exacts, mais seulement de concepts descriptifs (distinction qui recoupe celle entre sciences exactes et sciences descriptives). La différence, posée au § 74 des *Ideen I*, entre concepts exacts et concepts descriptifs est en fait une différence entre deux types d'essences. Les concepts exacts se rapportent ainsi à des "essences idéales" (= "idées" = "essences pures" = "eidè"). Ex. le concept de triangle est un concept exact, il se rapporte à l'essence du triangle. Ce qui est particulier, c'est qu'il s'y rapporte de telle manière que le triangle en soi n'est jamais donné dans la réalité sensible. Ce qu'on voit ne peut être rien de plus que des approximations (dans le langage de Kant : des ectypes). Cela signifie que l'essence idéale est une "idée au sens kantien". Cf. *Ideen I*, p. 138 (trad. cit., p. 237) : "Les concepts exacts ont pour corrélat des essences qui ont le caractère 'd'idées' au sens kantien du mot." Le triangle idéal est ce vers quoi tendent tous les triangles empiriques sans jamais l'atteindre. Ces essences idéales sont donc des "limites idéales". A l'inverse, les concepts descriptifs ne se rapportent pas à des essences idéales mais à des essences morphologiques, qui sont quant à elles accessibles à partir de l'intuition sensible. Ex. : le concept de cheval : les chevaux sensibles ne sont pas des approximations d'une limite idéale [Remarque : cette différence entre concepts exacts et concepts descriptifs remonte à Kant qui distinguait les concepts purs des concepts empiriques].

§ 38. Reformulation du paradoxe d'une description pure ; individualité et singularité – Sur cette base, on peut reformuler le paradoxe de la méthode phénoménologique : la phénoménologie ne peut user de concepts exacts car elle a affaire à des flux, mais elle ne peut pas non plus utiliser des concepts empiriques car elle veut être une science eidétique. Cf *Ideen I*, § 75, pp. 139-140 (trad. cit., pp. 238-239) :

"Le propre de la conscience considérée en général est d'être un flux déployé selon différentes dimensions ; si bien qu'il ne peut être question de fixer dans des concepts exacts le moindre objet concret eidétique ni aucun moment qui le constitue immédiatement. [...] La phénoménologie ne laisse tomber que l'individuation (*Individuation*) [elle ne s'intéresse pas à l'individu empirique, factuel] mais elle retient tout le fond eidétique (*Wesensgehalt*) en respectant sa plénitude concrète, le traite comme une essence dotée d'identité idéale qui pourrait comme toute essence s'individualiser (*vereinzeln*) non seulement *hic et nunc*, mais dans une série

illimitée d'exemplaires. On voit d'emblée qu'on ne peut songer à imposer un concept et une terminologie fixes à chacun de ces concreta fluants ; il faut en dire autant de chacune des ses parties immédiates et tout aussi fluantes et de chacun de ses moments abstraits."

Le verbe *vereinzeln* employé dans ce passage renvoie à *einzel*, "singulier" – une notion présente dans les Recherches logiques où elle s'oppose à l'universel. Mais le singulier se distingue aussi de l'individuel (*individuell*) dans la mesure où on peut avoir une singularité idéale (non individuelle) : ce triangle par exemple. La notion capitale qui est en jeu ici est la notion d'exemple : les vécus singuliers n'intéressent le phénoménologue qu'à titre d'exemples, de singularités idéales exemplaires. *Ideen I*, § 75 (suite) :

"Si donc il n'est pas question de déterminer de façon univoque les singularités eidétiques [et non pas donc des individualités] appartenant à notre sphère descriptive, il en va tout autrement avec les essences d'un degré plus élevé de spécialité (*Spezialität*). On peut arriver à les distinguer de façon stable, à maintenir leur identité, à les saisir dans des concepts rigoureux, et également à les analyser en essences composantes ; dès lors, il n'est pas absurde de se proposer pour tâche de les embrasser dans une vaste description scientifique.

"C'est ainsi que nous décrivons et par là même que nous déterminons dans des concepts rigoureux l'essence générique de perception en général ou de ses espèces subordonnées telles que : perception de chose physique, d'êtres animés, etc."

§ 39. La notion de "science rigoureuse" – La notion de "science rigoureuse" est capitale. Si la phénoménologie est à la fois différente des sciences exactes et des sciences de fait, c'est au sens où elle est une science rigoureuse. Ses concepts sont "inexact", mais néanmoins rigoureux (*streng*). Cette notion a été développée peu avant la rédaction des *Ideen I*, en particulier dans La philosophie comme science rigoureuse. Cf. *Ideen I*, § 75 (suite), pp. 140-141 (trad. cit., p. 240-241) :

"[...] de même l'essence de souvenir en général, d'intropathie en général, de vouloir en général, etc. En tête viennent les généralités suprêmes : vécu en général, *cogitatio* en général, qui déjà autorisent de vastes descriptions eidétiques. Par nature, la saisie générale des essences, leur analyse, leur description impliquent manifestement que les résultats obtenus aux degrés les plus élevés ne sont pas, à l'égard de ceux qu'on peut atteindre aux degrés les plus bas, dans une telle dépendance qu'il faille recourir méthodiquement à un procédé inductif systématique et gravir progressivement tous les échelons de la généralité [La phénoménologie ne procède pas par induction, elle dégage des lois aprioriques – Sur la critique de l'induction, cf. *Ideen I*, § 79].

"Ajoutons encore une conséquence. D'après ce qui précède, l'élaboration de théories déductives est exclue de la phénoménologie [La phénoménologie n'est donc ni inductive, ni déductive]. Non pas qu'on renonce carrément à tirer des conclusions médiate [= déduites par particularisation] ; mais puisque 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 doit ultérieurement transformer en données. [...] Il est vrai que nous laissons sans réponse une question pressante : si l'on considère le domaine eidétique des phénomènes soumis à la réduction (soit dans son ensemble, soit dans l'un quelconque des domaines partiels), y a-t-il place dans ce domaine, à côté des procédés descriptifs, également pour un procédé idéalisant qui substituerait aux données intuitives des objets idéaux purs et rigoureux ? Ceux-ci pourraient alors servir d'instrument fondamental pour une mathesis des vécus et seraient la contre-partie de la phénoménologie descriptive [Il s'agit là d'une idée capitale reprise dans les *Méditations cartésiennes*. Dans une formulation quelque peu différente de celle employée ici, Husserl y affirmera que la phénoménologie est bien quelque chose comme une mathesis des vécus, mais que par ailleurs cette mathesis se présente comme une tâche infinie]. Quelle que soit l'importance des questions laissées en suspens au cours des précédentes études, celles-ci nous ont fait grandement avancer dans notre recherche, et pas seulement en introduisant toute une série de problèmes importants dans le cercle de notre examen. Un point est maintenant parfaitement clair : les analogies ne sont d'aucun secours pour fonder la phénoménologie. C'est un préjugé ruineux de croire que les méthodes mises en œuvre par les sciences *a priori* historiquement connues et qui sont exclusivement des sciences exactes portant sur des objets idéaux, doivent servir sans autre examen de modèle à toute science *a priori* nouvelle et surtout à notre phénoménologie transcendantale – comme s'il ne pouvait y avoir du point de vue de la méthode qu'un seul type de sciences eidétiques, celui de l'exactitude'. La phénoménologie transcendantale, conçue comme science descriptive des essences, appartient à une classe fondamentale de sciences eidétiques qui diffère totalement des sciences mathématiques."

On peut relever ici quelques difficultés : (1) Peut-on définir l'idéalité de manière purement formelle, à savoir en termes de multiplicité définie ? La différence entre le fait et l'essence est une différence ontologico-formelle chez Husserl. On peut penser que les sciences de fait se rapportent elles-mêmes à des multiplicités définies, mais "à l'infini" ou "téléologiquement". Cette idée donnerait à penser que la différence entre le factuel et l'idéal n'est pas une différence de nature (comme la différence entre le sensible et le catégorial), mais recouperait la différence du fini et de l'infini (cf. D. Seron, *Introduction à la méthode phénoménologique*, Bruxelles, De Boeck, pp. 92-93). (2) Le concept de multiplicité définie renvoie en outre à une conception dépassée d'un point de vue logique. C'est là une deuxième difficulté. Si ce concept fonctionne dans le calcul des prédicats par exemple, il y a des cas où cela ne fonctionne plus. [Cf. le théorème d'incomplétude de Gödel : il y a des vérités arithmétiques indémonstrables à partir des axiomes de Peano. La suite des nombres naturels n'est pas une multiplicité définie, mais elle n'en est pas moins idéale, ce qui pose problème puisque Husserl assimile pour sa part l'idéalité à la définitude].

§ 40. La philosophie comme science rigoureuse – Le texte présenté sous le titre *La philosophie comme science rigoureuse* est initialement un article paru en 1911 dans la revue *Logos*, qui est une revue essentiellement néokantienne. Cet article comprend deux parties : la première constitue un développement nouveau de la critique du psychologisme. Husserl ne revient que très partiellement sur ce qu'il avait dit auparavant dans les *Recherches logiques*. La critique emprunte une nouvelle voie : celle des *Ideen I*. Elle est formulée en des termes nouveaux qui supposent la théorie de la réduction. Désormais, Husserl ne s'en prend plus à Brentano, mais à la "psychologie expérimentale" qui entendait calquer la psychologie sur les sciences naturelles et en faire de la sorte une science exacte. La deuxième partie de l'article est entièrement nouvelle. Elle est consacrée à la critique de l'historicisme et de Dilthey en particulier. L'enjeu de *La philosophie comme science rigoureuse* est la philosophie elle-même. Il y va du statut de la connaissance philosophique en général. La question posée est la suivante : la philosophie doit-elle emprunter sa méthode aux sciences exactes ou aux sciences historiques ? Ni l'un ni l'autre. Pour Husserl, elle se fonde sur la "rigueur". La philosophie est originale. Elle constitue une discipline spécifique. Le constat initial de Husserl est celui-ci : dans son histoire, la philosophie a toujours été animée par une certaine prétention à s'élever au rang de "science rigoureuse". Elle aspire à devenir une science affranchie des points de vue personnels, des *Weltanschauungen* pour reprendre un terme diltheyen. La philosophie cherche à se doter d'une "valeur objective" pour devenir une "*wirkliche Wissenschaft*". Or les efforts en ce sens ont toujours échoué, de sorte que la philosophie est devenue le théâtre de controverses sans fin. C'est sur cette base que Husserl tente un diagnostic plus approfondi sur la situation de la philosophie. Selon lui, la rigueur a revêtu deux formes : d'une part le naturalisme, d'autre part l'historicisme. Ces deux formes d'approche philosophique sont vouées à l'échec et mènent finalement au scepticisme. Elles sont insuffisantes à garantir la rigueur propre à la philosophie. En d'autres termes, naturalisme et historicisme sont, pour la philosophie, des moyens inadéquats. Il est donc besoin d'une "critique radicale" (p. 8) de ces deux types de rigueur. Voir aussi la *Krisis*, §§ 1-7.

§ 41. L'insuffisance du naturalisme et la méthode eidétique – Le naturalisme procède d'une double erreur : (1) il réduit les idéalités aux réalités (erreur déjà dénoncée dans les *Recherches logiques*) ; (2) il réduit la conscience à un fait de nature. Cette seconde dénonciation est tout à fait nouvelle. Elle s'enracine dans la théorie de la réduction. Husserl a distingué entre nature réelle et conscience réelle. Cet argument consiste à dire que la psychologie expérimentale fait indûment de la conscience une "chose" (*Ding*). Cf. *Krisis*, p. 26 (trad. p. 41). Le point essentiel est le suivant : la philosophie a pour tâche d'être une science rigoureuse et cette rigueur réside dans la "méthode eidétique" ou l'"intuition des essences". Cf. *Krisis*, pp. 32-37 (trad. pp. 61-62). C'est ici que se dessine la solution au problème de la description pure. La phénoménologie porte sur le flux des vécus. Sa méthode n'est pas l'observation mais la méthode eidétique, qui vise la recherche d'invariants en vue de formuler des lois. Le phénoménologue a bien affaire à des données factuelles, mais celles-ci n'ont par soi qu'un sens exemplaire : ce sont à chaque fois des exemples d'une loi générale. Ce qui est pertinent, ce sont les types eidétiques : l'ego en général ou l'idée de l'ego, la perception en général, etc. C'est pour cette raison que le phénoménologue recourt à l'intuition des essences.

3. La critique heideggérienne de la méthode eidétique et ses conséquences

§ 42. La critique heideggérienne de la méthode eidétique : présentation – Heidegger s'est violemment opposé à la notion de phénoménologie eidétique. C'est de cette critique qu'est né le courant herméneutique. Cette opposition de Heidegger à Husserl sur la question de la méthode eidétique trouve son origine dans une certaine interprétation des LU. Heidegger s'est toujours senti proche des philosophies de l'existence (comme celle de Jaspers, etc.). Quand il a lu, dans les LU, que Husserl proclamait un "retour aux choses mêmes", il l'a

compris comme retour à la facticité, à l'existence concrète (*Existenz*). Ce retour a donc pris le sens d'un retour au Dasein, contre toutes les constructions théoriques. Tel est, aux yeux de Heidegger, le message originel et l'intérêt de la phénoménologie. Mais cette interprétation du "retour aux choses mêmes" implique un amoindrissement du rôle de la phénoménologie eidétique. Dans la perspective de *Sein und Zeit*, l'élaboration des lois scientifiques ne peut être que secondaire. Ce n'est pas là la tâche du phénoménologue. Heidegger commence par contester l'idéalisation de l'ego à laquelle se livre Husserl. Cf. *Sein und Zeit*, p. 229 :

"Ainsi donc, dans le traitement de la question de l'être de la vérité et de la nécessité de sa présupposition comme dans celui de la question de l'essence de la question, un 'sujet idéal' est en général posé. Le positif, explicite ou non, s'en trouve dans l'exigence légitime – à condition cependant d'être ontologiquement légitimée – que la philosophie ait pour thème l'*a priori*' et non pas des 'faits empiriques' en tant que tels. Et pourtant, la position d'un 'sujet idéal' satisfait-elle à cette exigence ? Ne s'agit-il pas d'un sujet fantastiquement idéalisé ? avec le concept d'un tel sujet, l'*a priori* du seul sujet 'factuel', à savoir le Dasein, n'est-il pas manqué ? [...] Les idées d'un 'moi pur' et de 'conscience en général' contiennent si peu l'*a priori* de la subjectivité 'effective' qu'elles manquent au contraire, ou même n'aperçoivent pas du tout les caractères ontologiques de la facticité et de la constitution d'être du Dasein."

§ 43. Les deux conséquences majeures de la critique heideggérienne : description et compréhension – Heidegger remet ainsi en cause le caractère eidétique et généralisant de la phénoménologie au profit du *konkrete Dasein* (= *faktische Dasein*). Cette critique a deux conséquences importantes. (1) Si la phénoménologie n'a plus à énoncer des lois, c'est qu'elle est intégralement descriptive (c'était encore le point de vue de Janicaud lorsqu'il promouvait une phénoménologie descriptive ou "morphologique", c'est-à-dire une phénoménologie qui se bornerait à décrire les phénomènes sans les soumettre à des lois). Cette idée a été défendue par Sartre. Cf. *L'être et le néant*, p. 22 : "Il peut y avoir conscience de lois, non lois de la conscience". La phénoménologie, ainsi comprise, ne peut donc énoncer des lois. (2) Dès lors, on n'a plus aucune raison de recourir à une intuition des essences. En ce sens, Heidegger en revient globalement à la position de Dilthey, auquel il emprunte le concept de compréhension. Le Dasein authentique (c'est-à-dire phénoménologique) ne procède pas par intuition des essences, mais par compréhension d'être. Dans cette optique, j'ai affaire à mon être en tant qu'il m'est propre, incommunicable (à la différence des concepts). Toujours dans le sillage de Dilthey, Heidegger va ainsi se tourner vers l'histoire. D'abord, il se réapproprie, par un mouvement de répétition (*Wiederholung*), la tradition historique de la philosophie. Ensuite, les §§ 72 à 79 de *Sein und Zeit* établissent l'historialité du Dasein. Enfin, dans les années 30-40, Heidegger assignera pour unique tâche à la philosophie de penser l'histoire de l'être qu'il assimilera à l'être lui-même. Jean Beaufret rapporte cette anecdote : interrogé un jour sur la signification du mot "être" dans sa pensée, Heidegger a répondu que l'être signifie toutes les interprétations de l'être. La philosophie reçoit donc ici une dimension historique fondamentale.

§ 44. Les problèmes soulevés par l'approche heideggérienne : la généralité herméneutique – La position de Heidegger a à son tour soulevé des critiques. Sa philosophie a-t-elle un caractère de généralité ? Si ce n'est pas le cas, quel est l'apport philosophique de l'analytique existentielle du Dasein ? S'agit-il seulement d'un ensemble de notes pour ainsi dire "autobiographiques" ? Ricœur soulève ce problème dans *Temps et Récit III*, en demandant si l'analyse du Dasein révèle autre chose qu'une "option personnelle de l'homme Heidegger". Pourtant, il y a bien, dans *Sein und Zeit*, des énoncés généraux. Heidegger parle bien de l'essence du Dasein. Cf. par ex. *Sein und Zeit*, § 9, p. 42 : "L'essence' du Dasein réside dans son existence". De plus, il distingue "existentiel" et "existential", le second désignant les caractéristiques du Dasein en général. Mais cette généralité est fondamentalement différente de la généralité eidétique husserlienne. D'abord, elle est dérivée, secondaire. L'analytique existentielle elle-même est par conséquent "non originaire" et provisoire. Par ailleurs, cette généralité de l'analytique n'est pas une généralité de loi : elle n'est pas contraignante ni déterminante (*SuZ*, p. 313). C'est une généralité herméneutique, d'un type entièrement nouveau. C'est sur cette idée que reposent les thèses de Gadamer dans *Vérité et méthode* (1960). C'est également cette idée qui est défendue par Friedrich W. von Hermann dans son commentaire de *Sein und Zeit*. L'originalité de cette généralité reposerait sur la notion d'"horizon".

§ 45. Une deuxième difficulté : le problème du cercle herméneutique – La généralité herméneutique, si elle représente une nouvelle piste, ne permet pas d'éviter une autre difficulté de la position heideggérienne. Cette seconde difficulté est liée à la description pure. Il s'agit du "problème du cercle herméneutique". Cf. *Sein und Zeit*, pp. 7-8, pp. 252 sv., pp. 313-316, etc. Selon Husserl, nous avons d'abord une intuition d'essence (une intuition eidétique) sur la base de laquelle nous établissons des variations libres pour mettre au jour des

singularités eidétiques. C'est en ce sens que toutes les lois sont fondées dans l'essence. Chez Heidegger, au contraire, le point de départ n'est pas l'intuition des essences mais la "compréhension d'être", définie comme un *fait*. Cet être factuel du Dasein n'est pas un objet catégorial, idéal. C'est un phénomène. Cf. *Sein und Zeit*, § 7. Dans l'authenticité, le Dasein comprend toujours son propre être comme un "pouvoir être". La compréhension authentique a ainsi fondamentalement un sens de "projet" (*Entwurf*). C'est à partir de l'horizon de ses possibilités que le Dasein accède, secondairement, à "l'idée de l'existence" (expression employée à la fin de *Sein und Zeit*) et qu'il peut expliciter son être dans une analytique existentielle. Le problème, dès lors, est le suivant : pour savoir que j'ai telle possibilité existentielle, ne dois-je disposer préalablement d'une vue sur l'essence du Dasein ? C'est le point de vue de Husserl avec la notion de réduction eidétique : la variation libre présuppose à chaque fois l'intuition de l'essence. Heidegger, quant à lui, rejette cette manière de voir. Pour lui, l'horizon des possibilités du Dasein est premier en tant qu'il est l'être factuel du Dasein lui-même. Cette démarche semble se ramener à un cercle vicieux : ce qui est premier semble présupposer ce qu'il fonde. Toutefois, dans l'optique de Heidegger, ce cercle n'est qu'apparent. Heidegger développe ici une distinction entre comprendre (*verstehen*) et expliciter (*auslegen*). Quand on élabore une analytique existentielle, on énonce des propositions, c'est-à-dire qu'on attribue au Dasein en général des propriétés sous forme de prédicats qui sont désignés par le terme d'"existenciaux". De telles propositions sont censées énoncer des propriétés *essentiels* du Dasein. Elles supposent une idée du Dasein ou une "prise de perspective" (*Hinsichtnahme*) sur ce qu'est le Dasein. Heidegger l'admet : pour expliciter l'être du Dasein, j'ai besoin d'un accès à l'essence du Dasein, mais cette essence elle-même n'est accessible qu'à partir de la compréhension d'être. Or la compréhension d'être ne présuppose pas un concept déterminé de l'existence. Les possibilités du Dasein sont projetées librement. La compréhension d'être est première. Cf. *Sein und Zeit*, p. 153 : toute explicitation se fonde dans le comprendre.

§ 46. L'héritage husserlien de Heidegger : l'en-tant-que – Cette conception de Heidegger s'enracine en fait dans la généalogie de la logique telle qu'elle est présentée par Husserl. Dans *Expérience et jugement*, Husserl clarifie le fait que les jugements relèvent des couches rationnelles (ou "supérieures") de la conscience. Les jugements surviennent sur le fond d'une genèse active : je produis librement, spontanément, des jugements. Mais les jugements viennent aussi dans des genèses passives. Le jugement "Cette table est grise" est un acte de croyance spontané, mais il suppose en même temps quelque chose de non spontané. En disant : "Cette table est grise", je présuppose que cette table m'apparaît maintenant dans la perception sensible *en tant que* (*als*) "grise". La synthèse active, dans des énoncés, suppose une synthèse passive qui, d'une manière générale, a la forme de l'en-tant-que. Ce sont ces analyses génétiques qui ont été reprises dans *Sein und Zeit*. Le fait que l'explicitation se fonde dans une compréhension vient du fait que la synthèse active présuppose une synthèse passive (dans le *Kantbuch* de 1929, Heidegger parle même d'une "*aisthèsis* ontologique"). Et toute compréhension est déterminée par la *Als-Struktur*. Avant de pouvoir énoncer les possibilités du Dasein, ce dernier doit d'abord m'apparaître en tant que possédant la possibilité d'être-dans-le-monde. C'est le sens du concept de projet.

24.01.2003

Résumé – Sur le problème de la description pure, Heidegger ne conserve qu'un aspect de la phénoménologie husserlienne. La phénoménologie n'est plus alors une science descriptive et pure. L'ontologie fondamentale, ultimement, n'est plus eidétique. Il n'est plus question d'énoncer des lois ni de dégager des eidè, mais il s'agit plutôt de s'intéresser au factice. On a vu que cette position repose sur la théorie de l'en-tant-que reprise à Husserl. L'en-tant-que est la structure fondamentale de la réceptivité : les choses se donnent à moi en tant que telles ou telles.

§ 47. L'exclusivité du point de vue génétique chez Heidegger – La position de Heidegger engendre quelques questions, on l'a vu. On peut lui opposer les objections que Husserl, Fink et Landgrebe ne se sont pas privés de soulever. Tout d'abord, on peut s'étonner de l'exclusivité du point de vue génétique : chez "Heidegger I", la phénoménologie est une phénoménologie génétique. Cette position contraste avec le point de vue de Husserl, pour qui l'approche génétique est unilatérale et incomplète. Elle réclame, selon Husserl, des descriptions statiques. L'exclusivité heideggérienne du point de vue génétique débouche sur des "pétitions de principe". Par exemple, Heidegger rejette la conception selon laquelle il existe des vérités en-soi ou des propositions vraies idéales. Cf. *Sein und Zeit*, § 44. La raison en est claire : Heidegger ne retient que l'interprétation génétique de l'idéalité (voir *Expérience et jugement*). Selon cette interprétation, l'idéalité est synonyme d'omni-temporalité. Husserl voulait dire par là que ce qui est idéal n'est pas intemporel d'un point de vue génétique, mais est "omni-temporel" : l'idéal se donne en tout temps. En tenant cette caractérisation de

l'idéalité pour exclusive, Heidegger passe à côté d'un fait fondamental : les idéalités sont constituées en tant qu'intemporelles. Même si elles se donnent dans un vécu par définition temporel, les idéalités sont visées en tant qu'intemporelles. Ce fait relève du versant statique de la phénoménologie, ou encore du "point de vue constitutif".

§ 48. L'exclusivité de la facticité et la question de la possibilité d'une méthode – Par opposition à la phénoménologie eidétique, Heidegger déclare que seul est relevant l'être du Dasein dans sa facticité (par opposition à l'idéalité). Le factice est ce qui peut être autre. C'est ce qui est temporel. Heidegger prend ainsi parti en faveur de la seule facticité. Cette prise de position ne rend-elle pas vaine toute méthode ? Une méthode est-elle encore possible dès lors qu'il s'agit de saisir la seule facticité ? En effet, quand on cherche à élaborer une méthode, on ne s'intéresse pas à des questions de fait mais à des questions de droit (cf. Kant), c'est-à-dire à des essences idéales dont l'accomplissement dans la réalité est indifférent. Ainsi, quand on parle de "méthode phénoménologique", on parle d'une idée qu'on suit à la manière d'un *télos*. La particularité du point de vue heideggerien, à cet égard, est qu'il rabat toutes les questions de méthode sur des questions de fait. Ainsi, la réduction devient une expérience factuelle, une certaine manière d'être : être-pour-la-mort. On peut se demander si, en refusant la méthode, la position de Heidegger ne constitue pas un retour à l'empirisme dogmatique, non critique.

En guise de conclusion : La méthode phénoménologique en général

Quels grands enseignements tirer de la méthode phénoménologique ? D'abord, (1) Husserl apprend que l'une des tâches propres à la phénoménologie est de définir les concepts qu'on utilise. Ensuite, (2), Husserl nous conduit sinon à dénoncer comme absurde, au moins à mettre en question la tendance, usuelle aujourd'hui, à classer la philosophie parmi les sciences humaines (cf. Dilthey, Heidegger). Enfin, (3), Husserl exhorte à reconnaître de nouveau le rôle théorique de la philosophie. Cf. *Prolégomènes à la logique pure*. La philosophie est *theoria* : contemplation et description à la fois. La philosophie ne consiste pas à construire des systèmes ni à fournir un art de vivre. Elle est une science qui vise, en tant que telle, à connaître le monde ou à connaître les choses à partir de l'intuition. Tel est le sens du fameux mot d'ordre : *Zur Sache selbst!* Toutes les affirmations doivent être fondées dans l'analyse descriptive et remplir ainsi une exigence de scientificité, même si la méthode de la philosophie est différente de la méthode des autres sciences.