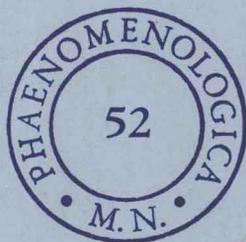


DENISE SOUCHE-DAGUES

*Le Développement
de l'Intentionnalité
dans la Phénoménologie
Husserlienne*



MARTINUS NIJHOFF / LA HAYE

D. SOUCHE-DAGUES

*Le Développement de l'Intentionnalité
dans la Phénoménologie Husserlienne*



MARTINUS NIJHOFF / LA HAYE / 1972

© 1972 by *Martinus Nijhoff, The Hague, Netherlands*
All rights reserved, including the right to translate or to
reproduce this book or parts thereof in any form

ISBN 90 247 1354 4

PRINTED IN THE NETHERLANDS

TABLE DES MATIERES

<i>Introduction</i>	I
CHAPITRE I	
Le principe de l'absence de limites de la Raison objective	21
CHAPITRE II	
Le Possible	64
CHAPITRE III	
Le Monde	100
CHAPITRE IV	
Genèse et Histoire	143
CHAPITRE V	
La Réflexion	195
CHAPITRE VI	
Transcendance et Finitude	239
<i>Conclusion</i>	289
<i>Bibliographie</i>	302

INTRODUCTION

Que l'intentionnalité soit «l'essence de la conscience»¹, cela même définit la tâche propre de la phénoménologie, tâche de description de la conscience en tant que conscience-de. Une telle affirmation, devenue banale, doit être ranimée au principe d'une étude de la phénoménologie husserlienne. Elle est destinée à faire pressentir l'infinité de celle-ci, «car la vie en sa totalité. . . (comme vie de l'âme humaine et animale) doit être considérée comme le flux unitaire continu d'une conscience prenant constamment des figures nouvelles: en tant que conscience représentative, jugeante, sentante, désirante, agissante. . . » au sein de laquelle il y a d'une part les vécus subjectifs, de l'autre leurs objets: choses, plantes, animaux, dieux. . . C'est en raison de son aveuglement à l'intentionnalité que la psychologie du passé est demeurée obtuse, selon Husserl. Si la phénoménologie peut prétendre à faire la critique de cette psychologie, et par là à éclairer la route de la psychologie à venir, c'est en tant qu'elle est une philosophie, c'est-à-dire qu'elle ne se borne pas à *désigner* l'intentionnalité, mais en tant qu'elle en fait la théorie, et qu'elle est capable par suite de l'*étendre* au-delà du champ de la «conscience», jusqu'à la totalité de la vie. Un texte comme celui qui vient d'être cité, appartenant à la période de la maturité, est bien propre à faire saisir cette ambition de la phénoménologie. Il en dessine les deux versants: d'une part la phénoménologie se présente comme une «science de la conscience», décrite dans son essence proprement objectivante, c'est-à-dire dans son être-rapportée-à; mais aussi elle indique, à travers la mise à jour de cette essence, ce qu'est l'être de la *vie* même. Le texte de

¹ Cf. Husserliana. Bd. VII, p. 53 l. 14 et sqq.

Philosophie première est au point où se joignent et s'unissent les deux démarches.

Il ne peut être question d'énumérer dès ici les différentes approches de l'intentionnalité, encore moins les motivations qui ont pu faire éclore le concept : aussi bien est-ce le propos de l'étude présente de faire apparaître le sens de ce qu'on considère ordinairement, de façon parfois énigmatique, comme l'enseignement positif de la phénoménologie : l'affirmation d'une relation fondamentale de la conscience à ses objets. On peut dire seulement que, si l'intentionnalité se définit concrètement sur le fond d'une pensée de la vie, la question se trouve posée de savoir quel rapport une telle pensée peut bien soutenir avec la science de l'essence de la conscience, dite «transcendantale», que visaient les premiers écrits. C'est pourquoi il apparaît que la réflexion sur l'intentionnalité est indissociablement réflexion sur le développement du thème intentionnel à travers la phénoménologie husserlienne.

Mais est-il possible de décrire effectivement un tel développement ? Est-on jamais sûr d'avoir couvert la totalité des écrits de Husserl ? Car, comment prétendre à survoler cette pensée lorsqu'on en a une connaissance tronquée ? Cet écueil nous a paru, non sans quelque témérité sans doute, devoir être surmonté. D'une part la liste des écrits de Husserl actuellement édités est déjà longue ; d'autre part de nombreux inédits nous ont été accessibles, qui représentent, on veut le croire, un échantillonnage assez pertinent de cet énorme ensemble.

La question la plus importante est bien plutôt de savoir ce que veut dire au juste «développement». On ne voit pas que les interprètes de Husserl s'attachent volontiers aux ruptures, aux déviations de sa pensée : c'est plutôt sa continuité qu'ils soulignent. Ils souscriraient à peu près tous à la formule de R. Schérer : «La compréhension de la phénoménologie est indissociable de sa téléologie immanente»². Parler de téléologie immanente, n'est-ce pas considérer la phénoménologie comme une «forme vivante», en voie de maturation, puis d'achèvement ?³ Dès lors, c'est l'unité de la doctrine qui est à la fois le principe et le résultat de l'analyse.

Parler de développement, c'est penser une *altération du même* ; l'unité que les exégètes ont en vue ne supprime pas la diversité

² Cf. *La phénoménologie des Recherches logiques*, p. 360.

³ *Ibid.* p. 339.

dont elle est présentée comme le corrélat et le dépassement. Mais des divergences se manifestent entre les critiques eux-mêmes, concernant l'appréciation exacte du *sens* de cette unité et du terrain sur lequel elle s'institue. Il est clair que l'interprétation de Husserl n'en est pas encore venue au point de pouvoir pratiquer sur cet auteur ce que M. Vuillemin a opéré sur Kant : montrant comment « l'héritage kantien » est animé par un déplacement des concepts de la philosophie kantienne, déplacement qui donne à l'histoire des interprétations une rigueur dialectique en laquelle se dessine un visage de la pensée philosophique contemporaine : « l'approfondissement progressif du concept de la finitude », au sein et à l'aide d'une Révélation.⁴ Il ne semble pas que les avatars de l'herméneutique phénoménologique puissent être repérés avec suffisamment de sérénité pour qu'en eux se laisse apercevoir le visage de la philosophie qui se fait.

On en prendra pour illustration l'opposition qui se marque entre les travaux de deux interprètes également éminents de la pensée de Husserl : W. Biemel d'une part, E. Fink, d'autre part. Du premier la communication de 1957 au Congrès Husserl de Royauumont⁵ étudie « les phases décisive du développement de la philosophie de Husserl ». Le propos est de montrer aussi directement que possible ce qui a changé, ce qui a mûri, ce qui s'est transformé, de la *Philosophie de l'Arithmétique* à *La Crise*. . . Dès la première oeuvre, Biemel fait voir l'intervention d'un certain concept de genèse et de réflexion. S'y fait jour également la méthode de démonstration de l'essence de la chose par le retour à son sens originaire dans la conscience, et la description de cette origine. La constitution, la réduction, la description phénoménologique, . . . : tous ces concepts ont ici leur première expression. Le passage de la première oeuvre aux suivantes est alors commandé par l'abandon de l'affirmation initiale que le concept de nombre serait le fondement de l'arithmétique universelle, identiquement par la reconnaissance qu'une telle arithmétique est englobée elle-même dans une théorie du signe dont la thématization du nombre ne représente qu'une application. La logique telle que Husserl l'entendra jusque dans *Logique formelle et logique transcendantale* reprendra dans la théorie des « couches » de l'objectivation une théorie des

⁴ Cf. *L'héritage kantien et la Révolution copernicienne*, P.U.F., 1954

⁵ Cf. *Husserl*, éd. Minuit, p. 32 et sqq.

«degrés» qui a vu le jour dans la réflexion sur l'arithmétique; d'autre part elle thématise l'idée proprement phénoménologique d'une réflexion orientée sur les actes, différente de la réflexion descriptive de l'«intérieurité». Or cette idée était déjà à l'oeuvre dans *Recherches logiques*. La lecture de Leibniz, de Lotze, de Bolzano, aurait été à cet égard décisive. Husserl a désormais explicitement en vue *l'origine du sens* selon lequel l'étant nous est accessible: cette origine est la conscience. La philosophie est entendue à partir de la scientia et non à partir de la sagesse: en fait foi l'article de 1911, *La philosophie comme science rigoureuse*, que Biemel considère comme «le roc sur quoi repose toute la pensée de Husserl». Il interprète toutes les oeuvres dans sa perspective: *Idées* propose une critique de la Raison dans son premier tome, tandis que le deuxième développe la théorie de la constitution des couches de l'objectivité. Les oeuvres ultérieures font aboutir tous les thèmes de pensée anciens: l'opposition aux sciences constituées, l'aspiration à une science apodictique, l'élucidation de l'époché par une méditation du cartésianisme. La téléologie de l'évidence devient un motif central: elle est un mode de l'expérience qui a pour but l'être-donné de l'objet. L'augmentation de la perfection de l'auto-donation est, dans la dimension historique, augmentation de la compréhension de soi.

Cette étude fait donc valoir une constante de la pensée de Husserl: *constitution* ne serait aucunement l'équivalent de *production*, mais bien plutôt de *restitution*. Biemel cite le texte d'une lettre de 1903, dans laquelle Husserl écrit que «constituer les objets» signifie pour lui «rendre l'objet représentable»; il note qu'en 1907, le «se constituer» est identifié au «s'annoncer», qu'enfin dans un texte célèbre de *Logique*,⁶ Husserl assimile la constitution des objectivités idéales au percevoir, disant de l'évidence qu'elle «offre» son objectivité intentionnelle sur le mode du «cela lui-même original». Cette acception de l'évidence demeure la même, selon Biemel, jusque dans *Krisis*. Elle caractérise selon lui l'essence de la raison, et c'est elle qui anime l'enquête portant sur le monde de vie.

Le célèbre article de E. Fink⁷ se présente comme une exégèse au deuxième degré de la pensée de Husserl. Face à l'interprétation néo-kantienne, exposée et récusée, Fink expose une interprétation

⁶ Cf. *Logique* . . . , p. 228.

⁷ Cf. *Kantstudien*, 1933, p. 321 et sqq.

de la phénoménologie qui se prévaut de la caution explicite de Husserl lui-même, reconnaissant sa propre pensée dans ce travail, lequel apporte une réponse à des erreurs d'interprétation commises dès longtemps sur la phénoménologie. Le texte de E. Fink prend ainsi la dimension d'un véritable devoir que la phénoménologie exerce envers elle-même. Ce motif, non négligeable certes, de lui faire droit, n'est cependant pas absolument décisif, dans la mesure où l'interprétation par le penseur de sa propre pensée, sans le mettre exactement dans la situation de l'artiste à l'égard de son oeuvre, ne peut pas être considéré sans autres comme la seule vérité de cette pensée. L'exégète pensera toujours qu'il doit, donc qu'il peut «comprendre l'auteur mieux qu'il ne s'est compris lui-même.» Et Husserl savait cela mieux que quiconque, lui pour qui la philosophie est indissociable d'une reprise de son propre sens, lequel ne vaut pas comme «prémisse» de la philosophie en train de se faire (aktuelle Philosophie), mais plutôt d'une certaine façon comme son «thème»,⁸ cette philosophie réinventant constamment le sens de son propre passé. Husserl n'a-t-il pas consacré de nombreuses années à chercher, par delà l'opinion que Descartes, Hume ou Kant proposent explicitement de leur propre démarche, la signification réelle de celle-ci, c'est-à-dire celle qui se découvre dans la perspective phénoménologique ?

L'interprétation néo-kantienne, récusée par Fink, a un caractère polémique très marqué : Zocher et Kreis, les auteurs que Fink a en vue, font à la phénoménologie un procès d'«intuitionnisme» : Husserl aurait voulu ressusciter le concept dogmatique (pré-kantien) de l'intuition, comme en témoigne la doctrine de l'«intuition catégoriale», et celle de l'«intuition des essences». Ce procès est en même temps procès d'«ontologisme» : la phénoménologie ne s'interrogerait pas sur les conditions de l'être-donné des choses, et ferait de nécessité vertu en proclamant «le retour aux choses mêmes», devenant ainsi descriptive et renonçant à toute scientificité. Même dans les textes «transcendants» (*Ideen* I notamment) l'ontologisme et l'intuitionnisme demeureraient virulents. . .

A ces auteurs, Fink oppose que le thème de l'évidence, dans sa signification phénoménologique, a été méconnu par eux, en même temps qu'est méconnu le fait que l'eidos n'est pas le cor-

⁸ Cf. K III 6, p. 272.

rélat de quelque intuition mystique, mais d'une spontanéité intellectuelle: il repose sur une productivité fondée de la pensée. Il n'y a pas plus d'«intuitionnisme» dans les *Recherches logiques* qu'il n'y a de criticisme, au sens kantien du mot, dans *Idées*. L'essence originale de la phénoménologie ne peut être ressaisie que dans une problématique *du monde*, tandis que le problème du criticisme repose sur la présupposition non questionnée de la validité du sol mondain de tout questionnement. Le criticisme se borne à éclairer l'étant par la mise à jour de la *forme* de la mondanité; c'est une philosophie théorique. La phénoménologie au contraire est une entreprise de retour à l'expérience, en particulier à l'expérience de la mondanité. Par là, elle n'emprunte pas son motif à une problématique antérieurement constituée (comme science, religion ou mythe...): elle débute par et s'installe dans la mise en suspens de telles problématiques. Telle est la réduction et son «immotivation» principielle. La réduction a pour sens de restituer l'énigme de la croyance «naturelle» au monde, qui fait que l'homme est «pris» en lui. Tout acte présuppose le monde pré-donné comme arrière-plan non-thématique. La réduction ne se borne pas à suspendre le concept naturel de monde: à cet égard, l'exposé qu'en fournit *Idées* est, dit Fink, insuffisant. La réduction fait bien plutôt du monde un problème: l'objet de la phénoménologie n'est pas la «conscience». Elle rend problématique l'identité de celui qui croit au monde et du Je qui exclut la croyance au monde: un «spectateur réfléchissant», mais dont la réflexion ne s'inscrit pas dans le cadre de la nature, est engendré par l'épochè. Le Je qui est prisonnier du monde, ainsi que le Je transcendantal, sont le même que ce spectateur désintéressé, et cependant ils tombent à l'intérieur de lui. La phénoménologie n'est pas une philosophie de l'immanence, même si l'exposé de *Idées* a pu accréditer cette interprétation. Le statut de la corrélation mondaine entre immanence subjective et transcendance objective a dû être assuré grâce à la mise à jour de l'intentionnalité, afin que l'épochè puisse s'instituer. Par elle le «noème» n'est plus aperçu en référence à un corrélat étant, il est l'étant lui-même. La réduction est proprement le retour du sujet philosopant à lui-même, à la croyance transcendante dont le corrélat est le monde; elle n'est ni «voie royale» ni tenue d'un domaine fermé. Dans la mesure où elle se limite à la facticité singulière, le risque d'une interprétation «mondaine», c'est-à-dire psy-

chologiste, de la phénoménologie se renouvelle assurément. Mais cette facticité singulière s'inscrit à l'intérieur d'une monadologie, qui est le premier degré du concept définitif de subjectivité transcendante. Le thème de la phénoménologie est donc le devenir du monde au sein de la constitution transcendante.

Comme celle de Biemel, l'interprétation de Fink doit donc mettre le lecteur en possession d'un concept valide de constitution. Mais l'on s'aperçoit que ce n'est pas *le même*. La constitution, comme rapport interne de la subjectivité transcendante et du monde est dite par Fink productive, créative. Le mot *Kreation* qu'il emploie, et non ceux de *Schöpfung* ou *Erschaffung*, est destiné à faire entendre que cette «création» ne saurait être entendue sur le modèle d'une production chosale; mais il demeure que, de cette intentionnalité transcendante à l'intentionnalité donnée ou psychologique, laquelle est par essence réceptive, il y a à la fois différence et continuité. La réduction permet que la première apparaisse comme la vie cachée de la seconde. A l'idée mondaine de constitution, qui est celle du criticisme, Fink oppose donc une véritable «construction» et de la «forme» et du «contenu», selon les différents niveaux de profondeur où se joue la vie transcendante. La phénoménologie n'est donc pas un «idéalisme»: aussi bien, laisse-t-elle valoir le réalisme non-réfléchi de l'attitude naturelle. Ainsi ne peut-elle que récuser les termes mêmes de la critique dans laquelle le néo-kantisme entend l'enfermer.

Il est clair que cette interprétation et celle de Biemel qui vient d'être citée peuvent paraître «incompatibles», et que dès lors on sera tenté de penser que l'une des deux seulement a chance d'être vraie. On s'aperçoit qu'en l'une et en l'autre, ce ne sont pas exactement les mêmes textes qui sont interrogés. Ceux que Fink a en vue en 1933 sont paradoxalement plus «récents» que ceux que Biemel a privilégiés en 1957. Cela même est bien compréhensible: du fait de la proximité qu'il entretenait avec les recherches de Husserl, Fink était amené à considérer les plus actuelles, au détriment peut-être des oeuvres initiales, qui étaient sinon récusées, du moins oubliées ou traitées avec quelque agacement (ainsi de *Idées*). La lecture des premiers écrits de Heidegger apportant à ces recherches un éclairage neuf, il était prévisible qu'elles dussent être à l'avant-plan de la réflexion.

Mais ce n'est pas seulement dans une différence portant sur l'information que réside la différence des deux pensées. Comme le montre la discussion qui s'est instituée entre les deux interprètes à Royaumont, il apparaît que l'enjeu de leur opposition concerne la question de savoir si pour Husserl la constitution signifie «qu'un étant s'annonce sous forme représentative dans la conscience».⁹ Ce que Fink conteste, c'est bien que le sens de la constitution pour Husserl soit celui que les néo-kantiens privilégient : en d'autres termes, que le rôle de la constitution soit de faire entendre comment la «conscience» peut «se rapporter» à des objets valant pour elle comme autant d'étants déterminés dans leur singularité. La problématique de la constitution ne se laisse pas enfermer dans une telle question, qui, selon Fink, est précisément contestée par la réduction, à tous les niveaux où elle s'effectue. Husserl pose la question traditionnelle de la cosmologie : quelle est l'origine du monde ? Biemel, pour sa part, s'engage dans la voie empruntée en premier lieu par la phénoménologie, et, s'installant en elle, examine à partir d'elle ce qu'a pu être la phénoménologie entière.

La question posée par un tel débat ne peut donc être résolue par l'appel à tel ou tel texte singulier, qu'on chargerait d'infirmier l'une ou l'autre des deux lectures. Elle concerne ce que depuis Heidegger on appelle «l'impensé» de la doctrine : ce sans quoi l'explicite est proprement inintelligible, car il s'agit de son sol même. Les deux auteurs ont contribué à rendre problématique l'unité du sol sur lequel repose la pensée de Husserl. Ce sol peut-il être considéré comme étant celui qui s'annonce dans les premiers écrits ? Ou bien au contraire est-il celui que désignent les oeuvres ultimes, la phénoménologie étant alors identifiée à son telos visible dans les dernières oeuvres ? Posée en ces termes, la question semble bien insoluble, relevant à chaque fois d'une décision en coup de force qui trahit davantage le tempérament de l'interprète que la rigueur de sa méthode. D'une manière générale on notera que si l'interprète est sensible à la continuité de la pensée, c'est parce qu'il a d'elle une vue qui est celle à la limite d'un corps mort, d'un objet clos. Le penseur au contraire, au fur et à mesure qu'il avance dans sa méditation, se laisse pour ainsi dire surprendre par son propre engendrement. Il accentue donc davantage les «crises», les mutations, les déviations de toutes sortes en lesquelles il re-

⁹ *Husserl*, éd. Minuit, p. 65.

doute à chaque fois de voir se perdre l'unité de sa propre pensée. Dans le cas particulier de Husserl, cela est bien net. Biemel cite la lettre à Albrecht de 1908¹⁰ dont on peut dire qu'elle exprime le dénouement d'une crise qui remonte aux années 1905-1906 et dont témoignent les notes personnelles publiées dans *Esprit et Vie*.¹¹ On y voit Husserl déprécier ses premiers écrits, notamment *Philosophie de l'arithmétique*, s'interroger anxieusement sur le point exact de son rapport à Meinong, dont il pense que comme lui-même, il est un «explorateur s'avancant à travers un continent inconnu», et surtout s'interroger sur l'issue des recherches en cours: parviendra-t-il ou non à trouver la clarté? Telle est la question qui le hante. Ces textes témoignent d'une tension extrême de la vie intérieure qui confine au désespoir. Même si l'on néglige les considérations épisodiques, et parmi elle les plus importantes et les plus graves (méditation de la guerre, du fait allemand, de la mort...), son évolution proprement philosophique demeure jalonnée par des tournants, par des revirements, qui s'expriment par exemple dans la lettre à R. Ingarden du 5 avril 1918 commentée plus bas¹² où l'on voit Husserl renier en partie la problématique des *Prolegomènes*, enfin, ultérieurement, dans la lettre à Misch de 1930¹³ dans laquelle Husserl propose un éclairage de sa propre évolution qui aboutit à contester le primat généralement accordé aux *Recherches logiques*, où l'on néglige ordinairement de voir «ce qui voulait 'devenir' en elles et ce qui devint effectivement au cours de (mes) travaux ultérieurs». Husserl dans un tel texte semble donc privilégier une lecture anticipatrice et téléologique au profit d'une lecture régressive qui s'attacherait au premier chef à faire valoir ce que l'oeuvre a pu présenter de novateur au moment où elle fut produite. C'est la lecture souhaitée ainsi que Fink a opérée dans l'article de 1933; la lecture de Biemel a un caractère plus nettement chronologique, opérant de l'avant à l'après.

Il n'y a donc pas de dilemme entre la continuité et la discontinuité. Husserl savait mieux que personne que la sédimentation de l'acquis, sous la forme de l'*habitus*, est la condition indépassable

¹⁰ *Ibid.*, p. 51

¹¹ Février 51.

¹² Cf. *ibid. infra*, p. 51.

¹³ In *Les Etudes philosophiques*, fév. 1954.

du nouveau. Mais il faut demander quelle est la nature exacte de ce sédimenté, de cet acquis permanent qui hante toute recherche future. Non pas : à quelle époque faut-il le faire remonter ? mais, quel est-il ?

Pour répondre à une telle question, il faut d'abord avoir une connaissance suffisamment large des textes pour qu'une omission décisive ne puisse être commise. Exigence certes difficilement réalisable dans le cas de Husserl, du fait de l'énormité déjà soulignée de sa production, du fait surtout du caractère d'inachèvement, au moins apparent, de nombreux écrits, qui, tels des cours ou des notes personnelles, ne semblent pas devoir être considérés comme des «livres»¹⁴ En réalité, pour certains d'entre eux, parmi les plus importants, le caractère de quasi-improvisation est souvent plus apparent que réel : ainsi en particulier pour les Conférences de *Erste Philosophie*.

A supposer que cette lecture soit faite, ou du moins tenue pour telle, on demande : qu'est-ce qui constitue le permanent de cette pensée ? Est-ce un contenu, un noyau résistant, qui se retrouve sous toutes les affirmations du philosophe comme une proposition têtue sur laquelle il reviendrait inlassablement ? Est-ce un problème, s'il est vrai que les grandes philosophies sont grandes plus par les problèmes qu'elles posent que par les solutions qu'elles leur apportent ? Ou bien est-ce le style de philosopher qui fait l'unité de cette pensée ?

A ces questions, il faut répondre à chaque fois positivement. La proposition têtue sur laquelle Husserl revient inlassablement, c'est le *principe de l'illimitation de la raison objective*.

La question incessamment posée, ce n'est pas, comme Biemel le soutient, celle de la validité de la science. Car s'il en était ainsi, la phénoménologie ne serait, comme le montre bien l'article de Fink, qu'un néo-criticisme. La question de la nature de l'être anime la phénoménologie, et il est vrai qu'elle s'identifie à la question de l'origine du *monde*. Mais elle est elle-même gouvernée par le thème du *possible*.

Quant au style, beaucoup d'interprètes ont souligné à l'envi le style descriptif inimitable que Husserl aurait introduit dans la philosophie. Mais le style ne doit pas être entendu comme une

¹⁴ Cf. S. Bachelard, *La logique de Husserl*, p. 14.

sorte de tic qui permettrait de reconnaître de loin un philosophe ainsi que le bouquet fait un vin. Aussi bien, s'agissant des fameuses «descriptions» phénoménologiques, on voit bien que, lorsqu'elles sont pratiquées par les épigones, privées de la cohérence de la doctrine, elles deviennent radicalement insignifiantes. Ce n'est pas en tournant autour de sa table de travail que Husserl a eu la révélation de l'infinité de la chose en tant que chose perçue. Et d'une manière générale, la richesse ou la finesse des analyses ne saurait être imputable à un génie particulier de l'«observation». Husserl était un penseur spéculatif et se voulait tel; c'est de la force de la théorie qu'il attendait ce qu'il appelait volontiers son «salut». D'ailleurs, il n'apparaît pas, à la lecture de l'oeuvre, que la description soit son élément le plus important.

On pourrait alors être tenté de considérer que la *méthode* est cet élément. A cet égard, la lecture privilégiée en France de *Idées I*, première oeuvre importante traduite, les remous provoqués par l'article de Fink cité plus haut et très rapidement discuté dans les milieux phénoménologiques, tout cela, joint aux affirmations répétées de Husserl lui-même, a tendu à identifier la pensée de Husserl avec la «méthode» de la réduction, à laquelle le public français s'est trouvé tout naturellement porté à attribuer la signification liminaire et fondamentale qu'a le doute chez Descartes. Mais, à suivre ainsi les suggestions explicites de Husserl, on manque paradoxalement à l'exigence phénoménologique de radicalisme. Car, s'il est vrai, comme le prétend Fink, que la réduction est «immotivée», elle doit du moins être fondée, et elle ne peut l'être que par une certaine pensée du monde et de sa contingence à l'égard de la subjectivité. Il faut donc refuser de pénétrer de droit fil dans les textes, et situer la réduction à l'intérieur du développement de la pensée, non pas en son point de départ. Ou si elle y était déjà présente, c'était seulement au titre d'une certaine attitude dés-objectivante qu'il faut situer et apprécier. La réduction n'est pas une «méthode»: elle n'est telle que dans la mesure où dans toute grande philosophie la méthode et la doctrine ne font qu'un.

Le style de Husserl, en un sens non descriptif du mot *style*, c'est le mode selon lequel il résout les problèmes: une «forme» sans doute, mais qui apporte avec elle son contenu. Or ce style peut aisément être repéré quant à ce qu'il n'est pas: il n'est pas dialectique. Il n'est pas dialectique au sens hégélien du mot, mais il

n'est pas non plus dialectique au sens kantien du mot. En d'autres termes, Husserl ne «résout» pas les contradictions par la suppression d'un terme qui serait en même temps la conservation de ce terme: la suite de ce travail tentera de le montrer. Mais non plus il ne laisse la tension des contradictoires à elle-même pour y faire pressentir l'ouverture de la raison à une tâche qui dépasserait la spéculation. La «résolution» des tensions se fait par *accumulation*: ici prend place la thématique des «niveaux», des «couches», des «degrés», etc. . . . dont sans doute Husserl a trouvé le modèle chez Meinong, et qui était promise à une si grande faveur de sa part. Dès lors, c'est en termes de «mélange» (*Verflechtung*) que les dispartes sont pensés et récupérés. Entre eux s'effacent les incompatibles: le passage devient insensible. L'analyse se fait «génétique», ou «historique».

Ainsi la continuité ne doit pas être attachée plutôt à tel ou à tel autre aspect de la pensée, mais poursuivie également en toutes ses dimensions: autant dans sa «forme» que dans sa «matière». On se trouve alors en présence d'un contenu de pensée qui proprement se «développe», qui devient, en se préservant comme le même. Et penser la continuité ne saurait dispenser de la tâche de penser la discontinuité.

Sur ce dernier point, l'aide la plus précieuse, comme il a déjà été dit, est apportée à l'interprète par Husserl lui-même. Ainsi dans le texte rédigé en 1913 pour servir de Préface aux *Recherches Logiques*,¹⁵ Husserl distingue une interprétation logicienne de l'intentionnalité et une interprétation transcendantale de celle-ci: cette interprétation transcendantale s'exprime dans *Idées I*. L'interprétation des premières oeuvres doit donc être «ouverte»: toute l'attention du lecteur doit se porter sur le *passage* d'une certaine étape de la problématique aux suivantes. Il faut que ce passage soit vu comme *fluent*, tel qu'il y ait approfondissement du thème initial, le dernier niveau atteint étant toujours dominant.

Le premier de ces «passages» est examiné dans les deux premiers Chapitres de cette étude. Quant au développement du motif transcendantal, il est marqué lui-même extérieurement par le remaniement du plan d'ensemble d'*Idées*, et par la non-

¹⁵ Entwurf einer Vorrede zu den «Logischen Untersuchungen» (*Tijdschrift voor Philosophie* 1939).

publication de *Ideen* II et III. Ces événements expriment une tension interne de l'analyse que les Chapitres 3 et 4 essaient de définir. Enfin, la reprise du motif ontologique après 1920, notamment dans les Conférences consacrées à la *Philosophie première*, s'éclaire moyennant le retour à l'«ontologisme» des *Recherches logiques*, vu dans la perspective du transcendantal. On doit donc revenir au point de départ, pour voir se maintenir les exigences qui s'exprimaient dans les *Recherches*, en particulier la nécessité d'une *critique*. Le dernier avatar de cette critique est une nouvelle thématization de la transcendance et de la mondanité. Les deux derniers Chapitres de ce travail essaient de mettre en lumière cette deuxième mutation du sens de l'intentionnalité, en laquelle se confirme et s'approfondit la précédente.

Reste à préciser le sens de ces ruptures. Lorsque le philosophe se livre à une dramatisation de sa propre pensée, il le fait à partir de motifs qui lui viennent des circonstances extérieures de sa vie: l'hostilité rencontrée dans le milieu universitaire, les deuils familiaux ou nationaux, etc... Il est bien clair que l'interprète ne saurait, il faut le répéter, adopter une telle perspective, étant à tout jamais incapable d'apprécier exactement l'importance pour le penseur de tel ou tel événement qu'il aura pu ressaisir. Pour lui donc, les ruptures appartiennent à la doctrine elle-même, à l'échec qui se laisse deviner en elle, soit sous le rapport de la cohérence interne, soit sous celui de la complétude, c'est-à-dire de la concrétion de l'analyse. Ce ne sont pas là des «faits»; en tout cas ce ne sont pas des événements sur lesquels le penseur estimerait n'avoir aucune prise. Ils appartiennent à la thématization de la phénoménologie par elle-même, sous la forme d'une réflexion portant de façon privilégiée sur son propre «chemin». D'une telle réflexion, nous avons le témoignage dès *Idées I*:¹⁶ Husserl affirme que «dès le début des années 90, (il) avait en vue la voie qui tente de pénétrer dans la phénoménologie par le côté de l'expérience et des données sensibles» (souligné par nous). A l'en croire donc, dès la période des *Recherches*, le logicisme était en voie de dépassement vers une pensée de l'expérience, donc de la mondanité, dont il faut par conséquent retrouver la trace, dont il faut aussi mesurer les conditions d'épanouissement.

¹⁶ Cf. *Idées I*, p. 421 note.