
ÉTUDES CRITIQUES

LA PHILOSOPHIE PHÉNOMÉNOLOGIQUE EN ALLEMAGNE :

I. — EDMUND HUSSERL ¹

1. REMARQUES PRÉLIMINAIRES SUR LA PHÉNOMÉNOLOGIE.

Un observateur philosophe qui aurait quitté l'Allemagne à la veille de la guerre et y retournerait aujourd'hui pourrait être frappé par un fait incontestable : le changement très marqué de l'atmosphère intellectuelle.

C'était la philosophie néo-kantienne qui, durant les trente et même quarante années précédant la conflagration mondiale, prédominait absolument, autant dans les Universités que dans la production philosophique allemande en général. Diverses écoles critiques se succédèrent pendant ce temps. L'interprétation subjectiviste et psychologiste de Kant fut refoulée par une interprétation plus objectiviste et aussi plus proche de l'idéalisme absolu d'un Hegel. Mais c'était toujours la tradition kantienne. Encore en 1912, quand on fêta le soixante-dixième anniversaire de Hermann Cohen — le commentateur le plus qualifié des trois *Critiques* de Kant et le chef de l'école de Marbourg, — toutes les revues philosophiques allemandes parlaient du néo-kantisme comme du mouvement le plus en vue et dont l'influence était la plus profonde sur la philosophie allemande contemporaine.

Et cependant, en une dizaine d'années, moins encore, la per-

1. Cet article, ainsi que celui sur le regretté Max Scheler, qui va suivre dans un des prochains numéros, présente un résumé d'un « cours libre » que l'auteur de ces lignes a eu l'honneur de faire à la Sorbonne pendant l'hiver 1928 et dont la bienveillante hospitalité de la *Revue de Métaphysique et de Morale* lui permet de publier des extraits.

spective s'est complètement changée. Le néo-kantisme est en recul et ne se défend que faiblement.

La productivité philosophique prend une tout autre route et s'appuie sur des méthodes encore inconnues. Une Université après l'autre cède au nouveau mouvement. De Göttingen, où il est né au début du siècle, et de Munich, où il a trouvé ses premiers adeptes, le mouvement se répand subitement à Fribourg, Cologne, Marbourg et Berlin. Le courant nouveau attire à soi aussi bien les philosophes qui ont passé par l'école positiviste et empiriste, que ceux qui ont passé par l'école idéaliste. Particulièrement les deux Universités qui ont donné leur nom aux deux interprétations récentes du néo-kantisme sont complètement envahies par la nouvelle école. Et, comme pour souligner ce succès énorme, Husserl, le fondateur du mouvement, reçoit en 1923 l'invitation d'occuper une chaire à l'Université de Berlin, honneur qu'il refuse, d'ailleurs, désireux qu'il est de continuer ses méditations dans le calme du petit Fribourg.

Mais il n'y a pas seulement une croissance étonnante de l'école, il y a aussi une influence incontestable de la phénoménologie — c'est ainsi que se nomme le nouveau courant — en dehors d'elle-même; d'une part, elle agit sur des philosophes représentant d'autres écoles, comme Emil Lask, Nikolaus Hartmann, Ernst Tröltsch, Hans Driesch, Hönlgswald, Litt, Oesterreich; d'autre part, l'influence commence à s'exercer sur des disciplines particulières et pas toujours purement philosophiques : non seulement dans la psychologie et dans la sociologie allemandes contemporaines, mais aussi dans la science du droit, l'historiographie, l'ethnographie et même dans la psychiatrie se laissent constater des efforts pour utiliser les descriptions phénoménologiques.

Qu'est-ce donc que cette nouvelle école de philosophie phénoménologique? La Phénoménologie, nous dit Husserl, c'est une description pure du domaine neutre du vécu (expérience comme telle) et des essences qui s'y présentent¹. Mais, pour comprendre cette explication, il faut un travail préalable. Avant tout, que veut dire ce terme un peu énigmatique de phénoménologie? Il faudrait d'abord prévenir une erreur qui pourrait être suggérée par l'association involontaire des termes. Phénoménologie n'a

1. Conf. *Ideen*, p. 139-140, *Logische Untersuchungen*, II vol., 1^{re} partie, 18, 2, 344, . . etc., I vol., p. 212.

rien de commun avec phénoménisme, avec cette conception qui limite la connaissance humaine à ce qui apparaît (*blosse Erscheinung*) dans son opposition avec ce qui est en soi. Pour Kant, le terme phénomène désigne une diminution de l'être : ce qui ne se montre pas, s'annonce par ce qui lui est substitué. Au contraire, les phénoménologues comprennent ce terme dans un sens positif de « tout ce qui se montre et se montre par soi-même », comme élément originaire et irréductible ¹.

Mais il n'est pas facile de saisir le phénomène, précédant le jugement, dans son intégrité. Pour y parvenir il faut, avant tout, intervertir la direction naturelle de la pensée qui tend à la connaissance des objets dans leur opposition au sujet ; il faut revenir par delà le domaine des jugements et des concepts à une sphère antérieure qui est celle du flux pur du vécu comme tel (*reiner Erlebnisström, Erleben*). Il faut voir ce qu'est ce flux, ce qu'il contient et ce qui lui correspond d'évident. Ce flux du vécu est une sphère neutre, qui n'est ni une réalité physique ou psychique ni une substance spirituelle ; il est également antérieur à la conscience elle-même, qui est seulement une espèce particulière du vécu. La Phénoménologie est appelée à décrire, nous dit Husserl, ce flux du vécu pur comme il se présente à l'intuition ². « Aucune théorie, dit encore Husserl, ne pourra jamais nous faire douter du principe de tous les principes : que toute intuition conduisant aux données immédiates et originaires est une source de connaissance valable, que toutes les données immédiates doivent être purement et simplement acceptées comme elles se présentent à l'intuition ³. Et, dans le préambule général au 1^{er} vol. de l'*Annuaire des Recherches phénoménologiques*, 1913, — une sorte de manifeste de l'école, — nous lisons : « Ce qui nous unit, c'est une conviction commune, à savoir que la seule manière possible d'exploiter les trésors légués par la tradition philosophique... c'est de creuser jusqu'aux sources primordiales de l'intuition et d'y puiser les évidences d'ordre essentiel ».

Le mouvement phénoménologique est donc un mouvement intuitionniste. Cette constatation n'amènerait-elle pas à l'idée de

1. Heidegger, *Sein und Zeit, Jahrbuch für phänomenologische Forschung* (B. VIII, 1928, p. 32-34).

2. *Ideen*, p. 139.

3. *Ib.*, p. 43.

rapprocher l'école phénoménologique du bergsonisme? Et ceci semblerait d'autant plus plausible que le point de départ du système intuitionniste de Bergson est justement la recherche des « Données immédiates de la conscience » préalables à leur déformation par le raisonnement. Et vraiment la méthode de description des données immédiates que le grand philosophe français emploie dans son premier ouvrage est aussi près que possible de cette méthode exigée par les phénoménologistes, à savoir : de ne chercher à rien expliquer et théorétiser, mais seulement de guider pour « explorer » (*aufklären*) et retrouver les qualités originelles et irréductibles¹.

Il y a, d'autre part, entre la conception bergsonienne de « l'homme ouvert » opposé à « l'homme clos », — entre sa protestation contre « l'hostilité criticiste envers le monde », sa lutte contre l'interprétation de la conscience comme un « poing fermé », qu'il remplace par celle de la « main ouverte », prête à serrer en sympathie la main du monde entier, qui est regardé comme le terme d'une union probable avec son propre moi, — une analogie frappante avec la théorie phénoménologique de la conscience non contenant, dirigée essentiellement sur des contenus hétérogènes à elle (ce que les phénoménologistes appellent « intentionnalité ») et présentant un faisceau s'élargissant à l'infini. Aussi des phénoménologistes avertis, comme tout particulièrement le regretté Scheler, ne cachent point qu'ils se sentent d'accord dans plusieurs points essentiels avec Bergson². Cependant, entre le bergsonisme et la phénoménologie, il y a non moins de différences que de rapprochements et la différence l'emporte sur la parenté.

L'intuitionnisme de Bergson se rattache profondément à sa philosophie de la durée et de l'élan vital et y trouve même son véritable appui, tandis que les phénoménologistes prétendent que leur méthode est sans liaison avec aucune doctrine particulière. Et si, cependant, on peut retrouver dans leurs analyses des traces

1. Reinach, *Gesammelte Schriften*, 1921, p. 384. — Husserl, *L. U.*, II vol., 1^{re} partie, p. 21.

2. Voir Max Scheler, *Umsturz der Werte*, 2^e éd., 2 vol., p. 162-169, 270 ; *Vom Ewigen im Menschen*, p. 256, 272, 106, 95 ; « Erkenntnis und Arbeit » (dans *Die Wissensformen und die Gesellschaft*), p. 306-308, 315 ; *Wesen und Formen der Sympathie*, 2^e éd., préface, p. xi. Voir aussi Roman Ingarden, *Intellekt und Intuition bei Henri Bergson* (*J. B.*, vol. V, 1922, p. 285, ... etc.).

de métaphysique, on doit du moins leur concéder que chez les divers représentants du mouvement ces tendances métaphysiques sont toutes différentes entre elles et quelquefois même opposées. Il faut noter entre Bergson et les phénoménologues encore d'autres différences et des différences très essentielles et décisives, qui portent sur l'interprétation du vécu immédiat et de la notion de l'intuition. Pour les phénoménologues le flux du vécu est le tissu des actes purs, dans lesquels se présentent des essences extra-temporelles (*Wesenheiten*), et l'intuition elle-même est avant tout la vision de ces essences (*Wesensschau*), à laquelle conduit la méthode phénoménologique ; tandis que, pour Bergson, le vécu immédiat coïncide avec la réalité absolue de l'élan vital, auquel il participe, et l'intuition, opposée à l'intelligence, est seulement et uniquement l'intuition de la durée. Aussi, du point de vue bergsonien, l'histoire de la philosophie est-elle une lutte entre la conception grecque, subordonnant tout le mouvement à l'immutabilité des idées rigides, et la conception nouvelle de la durée créatrice, supprimant l'extra-temporel au profit d'un supra-temporel, d'une éternité vivante ; en sorte que la vision des essences énoncée par les phénoménologues devrait apparaître comme un retour pur et simple à l'immutabilité. Il n'est pas de notre tâche, et particulièrement dans le moment présent, de décider en quelle mesure cette critique serait fondée, ni de chercher à voir s'il n'y aurait pas une troisième route à prendre, en admettant que l'activité créatrice puisse être regardée elle-même comme une espèce particulière des essences et en plaçant à l'intérieur de l'extra-temporel lui-même la lutte du mouvement et de la stabilité. Ce qui nous intéresse ici, c'est seulement la constatation que quoiqu'on puisse infiniment gagner par la confrontation continue entre le bergsonisme et la phénoménologie, — et nous serons très souvent conduits à en user, — un rapprochement simpliste des doctrines ne pourrait pas beaucoup aider à élucider le mouvement phénoménologique.

Et ceci d'autant plus que, par le fait même que les phénoménologues regardent l'intelligence comme une forme spéciale de l'intuition, nous nous voyons ramenés à une longue tradition philosophique. De Platon aux grands rationalistes du xvii^e siècle, avec Descartes en tête, et de Descartes à Fichte et même, en quelque manière, à Hegel, qui donc, parmi les philosophes clas-

siques, excepté Kant (et lui aussi seulement dans la *Critique de la Raison pure*, mais non dans les deux autres *Critiques*), n'a pas cherché un dernier recours dans l'intuition intellectuelle? Il est vrai, cependant, que les interprétations de cette intuition intellectuelle diffèrent autant que les systèmes philosophiques eux-mêmes; plus encore, chez un seul et même philosophe, la notion de l'intuition change parfois d'une façon incontestable: l'intuition des idées énoncée dans le dialogue de *Phèdre* est-elle la même que celle du *Parménide*?

Nous voyons donc que nous sommes toujours très peu avancés dans notre caractéristique de la phénoménologie. Et puisqu'elle affirme que sa portée consiste uniquement dans l'application conséquente d'une méthode intuitive toute formelle, il devient réellement bien difficile de donner une définition préalable et adéquate de la phénoménologie, ce que soulignent d'ailleurs les représentants de l'école elle-même. Entendre déterminer d'une façon compréhensible, nous dit l'un d'eux, ce qu'est la phénoménologie et ce qu'elle veut, correspondrait aujourd'hui à une aspiration générale. Cependant, l'expliquer d'avance, est presque impossible. On peut le faire sentir (*ahnen lassen*) en entreprenant en commun une analyse phénoménologique¹. Si on se souvient de l'admirable caractéristique que Bergson a donnée de l'intuition philosophique en disant que « toute la complexité d'une doctrine philosophique n'est que l'incommensurabilité entre son intuition simple et les moyens dont elle dispose pour s'exprimer² », on ne saurait être trop frappé par ce refus des phénoménologistes de s'imposer à eux-mêmes une définition adéquate. Ne serait-ce pas un signe de leur fidélité particulière au principe de l'intuition? Et ne trouverons-nous pas, en nous en tenant à cette fidélité, un accès à l'idée centrale de la phénoménologie?

La phénoménologie a, en principe, horreur de toute construction et de toute déduction, et particulièrement de toute productivité spéculative attribuée à la raison, au monde des idées en général. Son originalité consiste en ce qu'elle voit dans le monde apriorique, monde des essences extra-temporelles, un large champ d'expérience et rien que de l'expérience. Si, selon la

1. Pfänder, *Logik*, 1921, p. 33; Reinach, *op. cit.*, p. 379 et suiv.

2. *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1911, p. 810.

remarque profonde de M. Brunschvicg, toute intuition est nécessairement liée à un élément irréductible, les phénoménologues insistent sur le fait que cette irréductibilité comporte non seulement la relation entre le monde réel et le monde apriorique, mais que chaque élément apriorique, chaque essence, telle qu'elle est donnée dans l'intuition pure, est absolument irréductible à toute autre essence. Il y a une infinité de données aprioriques hétérogènes, dispersées et irréductibles, qui se présentent quand on s'élève à la *Wesenschau* — à l'intuition essentielle. Et entre ces diverses données aprioriques il y a un abîme, un *hiatus irrationalis*, que l'intelligence est incapable de combler, aussi infranchissable qu'entre les données empiriques de l'intuition sensible.

Il s'agit donc d'élargir la notion habituelle de l'expérience en ajoutant à l'expérience fondée sur une série d'observations inductives, qui ne peuvent jamais être closes, une « expérience phénoménologique », selon l'expression de Scheler, qui vise les données aprioriques s'imposant avec évidence et nécessité. Cette expérience phénoménologique, accessible après qu'on est revenu en arrière du domaine des jugements et des concepts, se distinguera de l'expérience habituelle en ce qu'elle donnera, nous dit Scheler, le fait lui-même sans l'intermédiaire d'un symbole, d'un signe quelconque ; elle sera une expérience immédiate et en même temps sera seule une expérience purement immanente, en ce sens qu'elle ne dépasse pas ce qui est donné dans la vision et se fonde sur une coïncidence absolue entre ce qui est visé (*Ge-meintes*) et ce qui est donné (*Gegebenes*), c'est-à-dire entre la signification et son effectuation intuitive.

L'erreur fondamentale de l'empirisme et du positivisme consiste, selon la phénoménologie, non dans ce qu'ils appellent s'en tenir rigoureusement aux données et à l'expérience, mais seulement dans ce qu'ils réduisent d'une façon inacceptable et purement dogmatique ces données et cette expérience aux limites les plus arbitraires des éléments sensibles. « Si le mot positivisme, déclare Husserl, ne veut pas dire autre chose que le principe selon lequel toute science doit, sans aucune autre présupposition, être fondée sur le positif lui-même, c'est-à-dire sur ce qui peut être appréhendé d'une façon originelle, alors nous sommes les seuls vrais positivistes. Nous ne consentirions, en effet, à abdiquer devant aucune autorité le droit de voir dans toutes les espèces de

l'intuition des sources originaires et équivalentes de la connaissance¹. »

« La Philosophie, fondée sur la Phénoménologie, déclare pour sa part Scheler, est un empirisme en ce sens qu'elle prend son point de départ, non dans les jugements, mais dans les faits eux-mêmes, selon lesquels se doivent orienter les jugements². » Ainsi la phénoménologie se présente comme un positivisme des essences extra-temporelles, un apriorisme empiriste, un appel à la description, rien qu'à la description des données irréductibles et isolées de l'intuition pure.

Et justement, comme *positivisme des essences*, la phénoménologie se distingue de la façon la plus nette du platonisme, avec lequel on pourrait songer à la rapprocher. Un trait particulier du platonisme c'est que les idées sont pour lui des modèles parfaits, des idéaux (*paradigmata*) que les objets doivent imiter comme ils peuvent. Le monde réel est donc pour Platon inférieur à celui des idées, qui présente la perfection même; et de cette conception découle la tendance ascétique du platonisme. Il n'en est pas de même dans la phénoménologie. Les idées ou les essences n'ont ici aucun caractère de modèles parfaits, s'adressant comme un devoir être au monde réel inférieur : elles sont directement présentes dans le monde réel, et en général dans toute donnée de perception et d'imagination. Les objets réels, les données empiriques en général participent immédiatement à la qualité des essences comme ses parties intégrantes, et il ne peut être question de subordonner le monde réel au monde intelligible.

Mais ici une objection ou au moins un doute pourrait surgir chez quiconque a passé par l'épreuve criticiste. N'y a-t-il pas une parenté plus profonde entre les phénoménologistes et les positivistes qu'ils ne le croient eux-mêmes, et cette parenté ne consisterait-elle pas dans un commun préjugé épistémologique : le dogmatisme objectiviste posant l'objet indépendamment de la connaissance? Cependant les phénoménologistes prévoient bien cette objection. Et ils répondent qu'ils se mettent au départ de leurs analyses en deçà des problèmes épistémologiques, puisqu'ils commencent par suspendre l'opposition entre l'objet vrai et l'objet imaginaire et, d'une façon plus générale, renoncent dès le

1. *Ideen*, p. 38.

2. *Der Formalismus in der Ethik*, 1916, p. 46-47.

début à s'appuyer sur l'objectivité de la connaissance. « L'essence pure, déclare Husserl, peut s'exemplifier aussi bien dans de simples données de fantaisie que dans les données d'une perception réelle ou d'un souvenir. Si nous produisons par notre libre fantaisie une manifestation quelconque de l'espace ou un fait social, ou même si nous nous abandonnons à une hallucination quelconque, par exemple celle d'un centaure,... etc., nous pouvons néanmoins accomplir sur cette base l'acte d'idéation et réaliser l'intuition originelle des essences qui correspondent à ces données imaginaires ¹. » Et le dernier sens de la « réduction phénoménologique », qui est l'acte préalable de toute *Wesenschau* et de toute description de ses données et qui correspond à l'exigence d'invertir la direction naturelle de la connaissance, est justement de s'abstenir, pour commencer, de tout jugement sur l'existence, de renoncer au début à toute affirmation négative ou positive concernant le caractère vrai ou imaginaire des objets. L'affranchissement de toute prémisse préalable et de toute présupposition (*absolute Voraussetzungslosigkeit*), soit d'ordre métaphysique, soit d'ordre psychologique, soit d'ordre scientifique ², exigée pour l'accomplissement de l'analyse phénoménologique, paraît à Husserl réalisable justement sur la base de cette abstention. Aussi la différence essentielle entre la réduction phénoménologique et le doute universel de Descartes, duquel Husserl la rapproche lui-même, consiste justement en ce que Descartes doute de l'objectivité de la connaissance afin de la justifier, tandis que la phénoménologie renonce à poser d'abord ce problème pour parvenir à se placer dans une sphère qui le précède.

Devra-t-on dire que, si cette position est possible, l'analyse phénoménologique ne se pourra identifier avec aucune des disciplines philosophiques particulières ni même avec la logique? Elle ne s'occupe nullement de la justification des jugements, concepts, définitions, mais seulement d'une description pure des derniers éléments irréductibles auxquels on ne peut se soustraire. Aussi Husserl prévient-il *expressis verbis* que la description phénoménologique pure est seulement la science philosophique fondamentale, une espèce de philosophie première, et non toute la philosophie, et que sur elle se fondent, non seulement toutes les

1. *Ideen*, p. 13, 132.

2. *Ideen*, p. 22; *L. U.*, II vol., 1^{re} partie, p. 22.

autres branches de la philosophie, y compris la logique pure, mais qu'elle sert aussi de base, d'une part, à toutes les sciences exactes, comme la mathématique pure, la mécanique, ... etc., et, d'autre part, à la psychologie ¹.

S'il en est ainsi, le refus initial des analyses phénoménologiques devant le problème de l'objectivité de la connaissance, ne doit point être regardé comme un refus définitif de lui donner une solution. Au contraire, nous verrons que Husserl et d'autres représentants de l'école s'efforceront de développer une nouvelle théorie de la connaissance ; mais ils ne veulent pas qu'elle soit déductive², et non seulement ils se déclarent complètement hostiles aux conceptions spéculatives se rapprochant de l'hegelianisme³, mais font de grandes réserves sur l'épistémologie de Kant lui-même. Kant tombe dès le début dans le courant d'une théorie spéculative de la connaissance (lisons-nous chez Husserl), par le fait même qu'il entreprend une justification critique de la mathématique et des sciences exactes, avant d'avoir soumis à l'analyse les actes où se présentent les éléments précédant et fondant les lois et concepts logiques (*Vorlogisches*) et sans avoir réduit les lois et concepts à leurs bases phénoménologiques ; cela devrait conduire à la distinction entre significations vides, effectuations intuitives de ces significations et les essences, confondues toutes, chez Kant, dans la même notion de catégorie⁴. Cependant, toute recherche épistémologique, nous dit encore Husserl, qui ne veut pas être constructive doit être basée sur les descriptions phénoménologiques pures desdits éléments⁵.

Nous touchons ici à un point essentiel du grand débat engagé entre l'école phénoménologique et le criticisme. L'épistémologie fondée sur la description phénoménologique répudie-t-elle la thèse copernicienne de Kant, selon laquelle la structure des objets de la connaissance est ordonnée par les lois qui régissent la connaissance elle-même ? En d'autres termes, la phénoménologie est-elle hostile à la caractéristique de la connaissance, en tant que processus infini ?

Ce n'est pas le cas, et particulièrement pour Husserl.

1. *Ideen*, p. 16.

2. *L. U.*, II vol., 1^{re} partie, p. 21.

3. I vol., p. 226, et *Philosophie als strenge Wissenschaft, Logos*, I, p. 292.

4. *L. U.*, II vol., 1^{re} partie, p. 203.

5. *Ib.*, p. 19.

Ce que Husserl reproche à l'épistémologie criticiste, ce n'est pas la thèse copernicienne elle-même, mais c'est seulement une interprétation spéciale de cette thèse, à savoir que les catégories constitutives de tout objet de connaissance ont une force productrice qui transforme matériellement les données de l'intuition, soit l'intuition pure, soit l'intuition sensible. Au contraire, selon les phénoménologistes, la synthèse constituant l'objet de la connaissance n'est point génératrice : elle est acte d'attention. *Elle ne forme pas, elle fixe seulement* ; et si Kant l'a comprise comme productrice, c'est justement parce qu'il a rattaché les catégories aprioriques elles-mêmes à l'activité d'un sujet, aux manifestations spontanées de l'unité de la conscience, et les a voulu ainsi déduire du système des jugements. Les criticistes allemands de formation récente, qui s'efforcèrent de détacher complètement l'*apriori* de Kant de sa liaison avec une conscience subjective et qui creusèrent le kantisme jusqu'à en retrouver le fondement platonicien, se mirent dans la situation du fameux magicien qui n'eut pas la force de dominer les démons qu'il avait lui-même évoqués. Ils frayèrent justement la voie à la phénoménologie, en hésitant — comme entre deux écueils — entre deux moyens de conserver dans leur système l'énergie productrice des catégories : le « conscientialisme », ne dépassant pas l'acte même de la réflexion, et le panlogisme d'espèce hegelienne, attribuant la force productrice aux catégories elles-mêmes, émanant l'une de l'autre et toutes engendrées par une spontanéité absolue génératrice de toutes les qualités. C'était l'école de Marbourg qui, malgré sa tendance à s'orienter vers les sciences, cherchait à vrai dire à les reconstruire par l'émanatisme des catégories. Au lieu d'en venir par l'orientation vers les sciences, comme le fit en France d'une façon si suggestive M. Brunschvicg, à la conception d'une raison qui se renouvelle perpétuellement et pour laquelle toutes les catégories sont relatives et se manifestent plutôt comme des barrières à dépasser, l'école de Marbourg retournait directement à Hegel. Et puisque, par l'effort même du néo-kantisme, le subjectivisme était en plein recul, la tendance hegelienne s'accroissait de plus en plus. Contre ce grand danger de retour à Hegel s'arma justement l'école de philosophie phénoménologique, qui, issue d'une négation absolue de tout subjectivisme, interpréta en même temps les

éléments aprioriques, comme des données immédiates d'une intuition pure, dans laquelle ils se présentent en tant que qualités irréductibles, isolées et par suite libérées de toute force productrice. La phénoménologie se montra comme le seul adversaire ayant assez de force pour barrer la route à une nouvelle réaction hegelienne. C'est ici la cause principale de son grand succès dans l'Allemagne actuelle, et pour ainsi dire le moment historique de son avènement.

Mais, demandera-t-on, le mouvement phénoménologique dans son effort pour fonder toutes les disciplines philosophiques sur une description pure des essences, a-t-il atteint déjà des résultats positifs, a-t-il développé des conceptions nouvelles, ou toute sa signification se borne-t-elle à la résistance contre les deux périls du constructivisme et du subjectivisme?

Pour mieux fixer l'attention sur ce qui va suivre, essayons de signaler tout de suite quelques points essentiels de ces résultats positifs, en ce qui concerne la philosophie théorétique¹.

1. Les analyses phénoménologiques ont conduit avant tout au développement d'une nouvelle théorie de la conscience, qui nous semble d'un grand avenir pour l'épistémologie. En décrivant l'essence pure du flux du vécu conscient, comme on le voit après la réduction phénoménologique, Husserl, appuyé sur l'enseignement de son maître Franz Brentano, constate que cette conscience a un caractère « intentionnel »², c'est-à-dire qu'elle est de tout temps dirigée vers un contenu hétérogène à elle-même. Ce contenu intentionnel, vers lequel tend la conscience, ne se confond en aucune façon avec les éléments constitutifs de l'acte intentionnel, mais est par son essence même indépendant d'eux. On n'entend pas, par exemple, les sensations de sons ou l'acte même de perception, mais une mélodie ; on ne voit pas de sensations de couleur ou l'acte de leur représentation, mais la couleur elle-même. Il est absolument faux, dit Husserl, d'énoncer qu'un contenu intentionnel appartient à la conscience, qu'il est dans la conscience, immanent à la conscience³, par cette carac-

1. Les remarquables théories morales et sociales développées par le regretté Max Scheler et que nous espérons exposer dans notre article suivant, sont trop imprégnées de sa propre personnalité pour être attribuées sans réserve à la phénoménologie en général.

2. Ce terme ne signifie pas ce que nous entendons communément par l'« intention » ; il est pris dans le sens scolastique de *intentio*, « direction ».

3. *L. U.*, II vol., 1^{re} partie, p. 374-375, 397.

téristique, aussi bien le contenu que la conscience elle-même, qui tend vers lui, perdant tout sens. Et il est non moins faux de dire que le contenu intentionnel est transcendant à la conscience, inaccessible à elle, qu'il est en dehors d'elle, extérieur à elle, puisqu'il est justement « intentionnel », et qu'on ne peut viser un contenu qui ne le soit pas¹. L'essence même de la conscience exclut donc toute immanence et toute transcendance d'un contenu ou objet, vers lequel elle se dirige, toute extériorisation ou intériorisation, puisqu'elle n'est qu'un *faisceau de rayons lumineux qui, en s'élargissant à l'infini, se projettent sur tout contenu*. De l'intensité de cette lumière, du caractère « potentiel » ou « actuel » de cette « intentionnalité » dépend qu'un contenu soit présent ou non présent à la conscience. Nous verrons plus tard tout ce qui est apte à apporter cette interprétation novatrice de la conscience.

2. Un autre résultat positif des descriptions phénoménologiques a été de reconnaître que les éléments extra-temporels qui fondent la logique et l'épistémologie ont le caractère, non de généralités abstraites, mais de totalités concrètes. Les essences pures ne sont, comme le constate Husserl, dans ses analyses fort importantes de la théorie de l'abstraction et du problème du tout et de ses parties, ni des types génériques d'une espèce stable, comme le voulait Aristote, ni de pures relations fonctionnelles, comme le pressentait le kantisme et comme l'ont exposé plusieurs néo-kantiens. Les essences ne peuvent être conçues ni comme substances ni comme lois, mais comme totalités concrètes des parties irremplaçables qui se fondent mutuellement l'une sur l'autre, et la relation d'un objet avec son essence n'a pas le caractère de subordination au genre, mais de participation directe à la qualité. Ainsi la phénoménologie parvient à l'idée de « l'universel concret » de Hegel, en évitant cependant tous les liens qui unissent cette conception avec le panlogisme émanatiste.

3. En troisième lieu il convient de noter que les phénoménologues, en insistant sur la nécessité de recueillir les éléments aprioriques partout où ils s'offrent, sans aucune arrière-pensée déductive, parviennent à réhabiliter le réalisme empirique de la science d'une façon beaucoup plus efficace que n'y réussit le kantisme. En reprochant à ce dernier d'appauvrir d'une façon

1. *L. U.*, II vol., 1^{re} partie, p. 425.

inadmissible le monde de l'apriorique et en l'élargissant à leur tour jusqu'à l'infini, les phénoménologues sont amenés à conclure que des essences toujours nouvelles peuvent se manifester et devenir visibles, par exemple dans l'effort de la science. Qu'une essence soit *a priori* ne signifie point qu'elle soit visible, et chaque époque peut avoir une vision intuitive d'un nouveau secteur du monde apriorique. Toute limitation des éléments « catégoriels » est donc exclue d'une façon rigoureuse. Dans ce sens l'apriorisme empirique et irrationaliste de la phénoménologie n'appuierait-il pas la thèse sur le renouvellement perpétuel de la raison ? Et plus encore, le point de vue phénoménologique écarte tout conflit possible entre les constatations sociologiques sur l'évolution de la mentalité primitive et la nécessité épistémologique de reconnaître un monde extra-temporel des essences rigides, fondant la possibilité même de la connaissance. Dans l'infinité des essences irréductibles il pourrait y avoir des éléments aprioriques que justement rend visibles la mentalité primitive et que nous ne voyons pas et inversement. L'épistémologie fondée sur les descriptions phénoménologiques ne se refuserait donc pas à s'allier avec la sociologie, comme le souligne surtout Max Scheler, qui a consacré un important volume à la *Sociologie de la Connaissance*.

C'est l'œuvre de Husserl que nous étudierons dans ce premier article. Après avoir consacré son effort à la *Philosophie de l'Arithmétique* et s'être persuadé que la méthode qu'il y employait était insuffisante, Husserl s'adonna à la recherche d'une « logique pure » ; c'est précisément en explorant les prémisses de son sujet qu'il trouva sa méthode de « description phénoménologique ». Ses volumineuses *Études logiques* remontent déjà au début du siècle. La première partie, intitulée : *Prolégomènes à une logique pure*, date de 1900 ; la seconde, partagée en deux volumes dans les éditions ultérieures (1913-1921 et 1922¹) et portant pour titre : *Recherches sur la Phénoménologie et Théorie de la Connaissance*, est de 1901. De cet ouvrage de plus de mille pages et extrême-

1. Nous citons ci-dessous l'édition de 1922.

ment difficile à étudier, seuls les *Prolégomènes* eurent un assez grand retentissement.

Le second volume a eu une influence, ce qui est un peu paradoxal, plutôt parmi les psychologues que parmi les philosophes, et ceux-là l'interprétèrent à leur manière. Tout autre fut la destinée du deuxième grand ouvrage de Husserl : *Les Idées sur la Phénoménologie pure et la Philosophie phénoménologique*, qui parut en 1913, comme premier volume de l'*Annuaire pour la Philosophie et Recherches phénoménologiques*, annuaire devenu dès lors le centre littéraire du mouvement et qui jusqu'à présent forme huit gros volumes. Husserl, dont il faut encore signaler un article important : *La Philosophie comme science exacte*, publié dans la revue *Logos* en 1910, n'a depuis 1913 rien publié lui-même, sauf la nouvelle édition des *Études logiques* (1913-1921 et 1922), remaniée cependant seulement en partie. Cela s'explique par un souci d'exactitude presque exagéré dans l'expression de sa pensée, qui est cependant dans une évolution continue ; ainsi Husserl laisse mûrir ses ouvrages avec un rare scrupule pendant des dizaines d'années avant de se décider à les publier. Nous assistons justement maintenant à ce fait qu'il médite déjà depuis quinze ans des travaux écrits par lui dès longtemps et connus en manuscrit de ses élèves. N'étant pas parmi ces privilégiés, nous devons nous en tenir exclusivement à ses publications. Entre la première œuvre de Husserl : *Les Études logiques*, et la seconde : *Les Idées sur la Phénoménologie*, il y a certains points de discordance que Husserl souligne lui-même en apportant plusieurs corrections à sa pensée primitive. Nous chercherons à suivre dans notre exposé le développement chronologique de la pensée de Husserl, sauf deux exceptions : nous laissons complètement de côté la critique rigoureuse que Husserl a dressée dans le premier volume (*Prolégomènes*) de ses *Études logiques* contre toute tentative de fonder la logique sur la psychologie (psychologisme) ou de la comprendre comme une science normative (normativisme, supposant l'existence d'un sujet empirique, à qui s'adressent les normes, et ramenant ainsi au psychologisme), puisqu'il existe en langue française un résumé magistral de ces méditations préliminaires dû à la plume de M. V. Delbos¹. Et nous mettons, d'autre part, en avant la carac-

1. Voir *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1914, p. 685-698. Le premier volume des *Études logiques* de Husserl s'inspire particulièrement des méditations du

téristique précise de la méthode de « réduction phénoménologique », que Husserl donne dans son second ouvrage et qui est aussi nécessaire pour comprendre les analyses de sa première œuvre¹.

2. LA « RÉDUCTION PHÉNOMÉNOLOGIQUE ».

Nous nous trouvons naturellement, dit Husserl, dans un monde réel, qui nous entoure et vers lequel se dirige toute notre activité, soit notre activité de perception, de description, de jugement ou notre activité pratique. Nous le retrouvons partout dans notre existence, sans aucun effort de notre part. Nous pouvons nous mettre en rapport avec d'autres mondes, par exemple avec un monde arithmétique; mais le monde arithmétique s'offre seulement quand nous nous plaçons à un point de vue spécial, qui est justement arithmétique, tandis que le monde réel est présent sans aucun effort de notre part; c'est pourquoi il est le monde de la direction naturelle de notre pensée. Le processus de la réduction phénoménologique commence par un changement radical de cette direction². Il consiste, non pas en ce que le monde réel est nié, comme chez les sophistes, ou en ce que son existence est soumise au doute, comme chez les sceptiques, non plus en ce que l'on prend un point de départ dans le doute universel, comme Descartes, pour mieux justifier l'objectivité de la connaissance. Tous ces actes contiennent une certaine abdication de la conviction

grand mathématicien et philosophe BERNARD BOLZANO, affirmant la validité de la vérité (« proposition en soi ») absolument en dehors de la pensée, non seulement pensée effective, comme le voulait Leibniz, mais aussi toute pensée possible. (Voir les quatre volumes de la *Théorie de la Science*, 1837, de Bolzano, en part. I vol., p. 77 et suiv.; Husserl, *L. U.*, I vol., p. 225-227; voir aussi Bergmann, *Das philos. Werk Bolzanos*, 1909, p. 73 et suiv., 140 et suiv.)

Une autre source de Husserl, et la source la plus importante, est l'idée de la « psychognosie » ou psychologie purement descriptive, précédant et fondant la « psychologie génétique ». idée développée par FRANZ BRENTANO (voir sa *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, 1874, p. 58 et suiv., 82 et suiv., 101 et suiv.; voir aussi *Meine letzte Wünsche für Österreich*, 1895, p. 34 et suiv., et les « Conférences à l'Université de Vienne » de 1887 et 1890-1891, citées dans la préface précieuse d'E. Kraus à la deuxième édition de la *Psychologie*, 1923, p. xvii-xviii). En même temps c'est Brentano qui a le premier utilisé l'idée et le terme scolastique de *intentio*, d'ailleurs appliqués par lui encore uniquement pour la description du phénomène psychique (voir *Psychologie*, p. 115-118, et Husserl, *Log. Unt.*, II vol., 1^{re} partie, p. 364-377). On peut dire, en résumant les influences qui ont formé Husserl, que son effort initial était un effort de synthèse entre les conceptions de Bolzano, mettant la logique complètement en dehors de la psychologie, et les théories de Brentano, frayant dans la psychologie elle-même des routes nouvelles, qui indiquent le moyen de la dépasser.

1. *L. U.*, II vol., 1^{re} et 2^e parties.

2. *Ideen*, p. 48 et suiv.

naturelle, dont la certitude est en quelque sorte niée. Le changement de position que veut produire la réduction phénoménologique est tout autre : elle ne nie et ne détruit rien ; elle met seulement hors d'action, elle s'abstient d'utiliser la conviction naturelle, qui reste intacte, mais qui est mise entre parenthèses, et avec elle tous les jugements et concepts, qui se fondent sur elle. Cette action de laisser de côté, ἐποχῇ, pour employer le terme grec, de placer entre parenthèses, de mettre en suspens (*Aufhaltung*), a pour conséquence que tout le monde naturel, toutes les thèses scientifiques qui s'y rapportent, cessent d'être objets directs pour nous, et ceci dans le sens le plus large du mot. Sont mis en suspens et introduits entre parenthèses, non seulement le monde extérieur et notre moi psycho-physique, mais aussi toutes les données de la perception intérieure, tous les phénomènes psychiques, ainsi que tous les événements sociologiques, historiques, religieux, juridiques, en un mot, tous les objets des sciences sociales, aussi bien que des sciences naturelles¹. Plus encore, doivent être mises en suspens les thèses cognitives dirigées sur l'idéal et sur le supra-naturel. Ainsi il est nécessaire de placer entre parenthèses les mathématiques et la logique pure elle-même en tant qu'elle apporte des théories et établit des lois, et aussi la métaphysique, la morale, la philosophie de la nature, la philosophie sociale, etc. Enfin doit être suspendue toute connaissance de Dieu, toute théologie, comme étant cognitive et appuyée sur d'autres actes de connaissance².

Mais, avec toutes ces étapes successives de mise entre parenthèses et d'épuration, le procédé de réduction phénoménologique n'a pas encore conduit au but pour lequel il a été employé. Il a réussi à suspendre la participation naturelle dans les actes de la connaissance, mais il n'a pas encore entraîné dans la direction inverse. L'acte décisif à cet égard est la *Réflexion* intuitive, et c'est seulement en s'appuyant sur cette dernière que nous entrons dans le domaine même de la phénoménologie³. Dans la réflexion sur les actes, nous nous retournons vers les actes eux-mêmes, au lieu de regarder les objets visés par eux, et nous saisissons ces actes tels qu'ils sont en soi. « Nous vivons alors dans des actes

1. *Ideen*, p. 108.

2. *Ib.*, p. 110-111.

3. *Ib.*, p. 67 et suiv., 94 et suiv., 147-161.

du deuxième degré, dont les données sont le champ propre de la phénoménologie¹. « Ainsi, dit Husserl, la réflexion est un titre pour les actes dans lesquels le flux pur du vécu, avec tout ce qui se présente en lui, s'offre d'une façon évidente². » La réflexion dans ce sens est donc, pour Husserl, une intuition immédiate du flux pur du vécu qu'il s'agira de décrire.

Nous comprendrons mieux ce qui vient d'être dit, si nous remarquons que tout ce qui est mis entre parenthèses par la réduction phénoménologique n'est point supprimé. Chaque nouvelle parenthèse sert, du point de vue phénoménologique, de caractéristique pour ce qu'elle met en suspens³ et comme Husserl le précise d'une façon très claire : « La suspension réductive (*Aufhaltung*) a en somme le caractère d'un changement de signe (*Vorzeichenänderung*) donnant une nouvelle valeur ou plutôt éclairant d'un nouvel aspect ce qui est mis entre parenthèses. A l'aide de ce changement, ce qui est mis en suspens se range justement dans la sphère des analyses phénoménologiques. » En d'autres termes : « Ce qui est introduit entre parenthèses n'est point effacé du tableau (*Tafel*) phénoménologique, mais seulement symbolisé à l'aide d'un index, qui est justement la parenthèse elle-même. Avec cet index, le contenu suspendu et en même temps caractérisé par lui présente justement le principal sujet de la recherche phénoménologique⁴. »

Les « index », sur lesquels travaillent les analyses phénoménologiques de Husserl dans le second volume des *Études* et dans l'ouvrage postérieur sur *Les Idées*, ne sont pas complètement les mêmes. La « réduction phénoménologique » n'amenait primitivement Husserl que jusqu'au monde des « sens » (*Sinn*) ou « significations » (*Bedeutung*), tandis que plus tard elle le fait remonter plus haut, jusqu'aux « essences pures », par rapport auxquelles le « monde des sens » se laisse lui-même introduire dans des parenthèses. Nous commencerons par l'exposé des analyses réductives du second volume des *Études* et préciserons les raisons qui ont conduit Husserl à ce changement de vue.

1. *Ideen*, p. 95.

2. *Ib.*, p. 147-157.

3. *Ib.*, p. 146.

4. *Ib.*, p. 142, comp. p. 57, 278-279.

3. SIGNIFICATION, EFFECTUATION INTUITIVE, ADÉQUATION,
« OBJET », « PHÉNOMÈNE », « WESENSCHAU ».

Après avoir interverti la direction naturelle de notre pensée et entrepris de décrire le flux du vécu qui lui correspond, le premier contenu immédiat que nous retrouvons est, selon Husserl, l'acte de l'expression, vivifiée par une signification¹. Dans la région où domine, non l'intérêt phénoménologique, qui ne peut être satisfait que par la réflexion intuitive dirigée sur les actes eux-mêmes, mais l'intérêt naïf pour l'objet, on aurait simplement à distinguer entre l'expression et l'exprimé, le nom et le nommé². Un tableau tout autre s'offre aux yeux du phénoménologiste. Il trouvera à côté du phénomène de l'expression deux actes différents de cette expression et se distinguant entre eux : un acte donnant une signification à cette expression (*Bedeutungsverleihender-Akt*) et un autre acte qui peut s'ajouter au premier et qui remplit par un contenu intuitif ce qui est visé par la signification (*Bedeutungserfüllender-Akt*)³. Une expression qui n'est pas fondée sur un acte lui donnant une signification n'est pas une expression, mais seulement une agglomération de mots. Prenons pour exemple : « abracadabrant » ou la proposition « vert est un pour » (*Das Grüne ist ein für*) et comparons-les à des expressions désignant des impossibilités, comme un « carré rond », la « quadrature du cercle », le « triangle méchant », etc. Ces dernières expressions ont une signification très claire et très précise, mais qui, de toute évidence, ne peut-être effectuée, qui n'admet aucun accomplissement, aucune réalisation dans l'intuition ; ce sont des significations, mais des significations absurdes, dont les effectuations sont exclues.

Un acte significatif est comme la position d'une question à laquelle répond l'acte d'effectuation. Un acte significatif fixe les limites d'un contenu identique et l'acte d'effectuation est l'acte de l'intuition dans ces mêmes limites⁴. Le premier formule un vide et le second remplit justement ce vide autant qu'il est possible. Si on s'adresse aux corrélats de ces actes on peut dire que les significations sont les possibilités idéelles des contenus corres-

1. *L. U.*, II vol., 1^{re} partie, p. 37.

2. *Ib.*, p. 42.

3. *Ib.*, p. 37-39, 50 et s.

4. *Ib.*, II vol., 2^e partie, p. 32.

pondants qui les effectuent en tant que données immédiates de l'intuition¹. Et il faut constater que le domaine des significations est incomparablement plus vaste que celui de leurs effectuations intuitives, c'est-à-dire que le champ de l'accomplissement de ces significations². Il y aura donc toujours une masse de significations, qui restent sans effectuations, ou parce que leurs effectuations sont en soi impossibles, tel est le cas du carré rond, ou parce que les données intuitives qui leur correspondent ne sont pas encore trouvées, ou enfin parce que les significations elles-mêmes n'ont encore revêtu aucune expression, ce qui ne les empêche point d'exister³.

Une expression n'est pas seulement inséparablement liée à une signification, mais vise par l'intermédiaire de cette dernière encore un autre corrélatif que Husserl désigne dans les *Études logiques* de la façon la plus générale et indéterminée : objet « intentionnel »⁴ ou « phénomène ». Le rapport d'une expression à un objet est constitué par sa signification et devient actuel par l'effectuation de cette signification dans l'intuition⁵. Il est très important de noter que la signification n'est jamais directement identique à son objet. Une expression *désigne* quelque chose et parle *de* quelque chose ; elle *a* une signification et *tend vers* un objet⁶. Il est donc nécessaire de distinguer dans le « contenu intentionnel », vers lequel tendent les actes purs et qui s'offre au flux du vécu, trois éléments et en même temps trois couches différentes : le contenu en tant que signification, le contenu en tant qu'effectuation intuitive, réalisant pour ainsi dire cette signification, le contenu en tant qu'objet ou phénomène⁷. De ces trois éléments « l'objet » présentera la couche la plus reculée et la plus hétérogène au flux du vécu lui-même.

Même quand une signification s'effectue par une donnée, un sens intuitif correspondant, « l'objet intentionnel » s'offre seule-

1. *L. U.*, II vol., 2^e partie, p. 194.

2. *Ib.*, p. 192.

3. *Ib.*, II vol., 1^{re} partie, p. 104-105.

4. *Ib.*, p. 46 et suiv.

5. *Ib.*, p. 38.

6. *Ib.*, p. 38.

7. *Ib.*, II vol., 2^e partie, p. 50-52. Dans son second ouvrage, Husserl a désigné les deux premiers éléments du « contenu intentionnel » comme « noèmes », les opposant, d'une part, aux actes en général, à l'intentionnalité elle-même, désignés comme *noèse*, et, de l'autre, à l'objet, comme au contenu intentionnel proprement dit. (V. *Ideen*, p. 179 et suiv.)

ment dans la mesure où cette donnée de l'intuition recouvre véritablement la signification, c'est-à-dire en tant qu'il y a entre elles une *adéquation*¹. Cette adéquation entre le visé et le donné, la signification et l'effectuation intuitive correspondante, peut être ou *partielle* ou *totale*². Dans les deux cas d'adéquation on peut constater qu'un certain champ est identique entre la signification et son effectuation, et c'est justement dans ce champ que s'offre le « phénomène », soit en original, soit par ses substituts. L'acte d'identification, acte qui mesure l'adéquation entre la signification et l'effectuation et qui doit être distingué des actes correspondant à ces dernières, est un acte directement dirigé vers « l'objet intentionnel » qui est son corrélatif immédiat³.

En tant que cet acte constate une adéquation complète, « l'objet intentionnel » ou « phénomène » se présente en soi-même, et c'est pourquoi, dans ce cas, cet acte s'appelle *évidence* dans le sens strict du mot, et l'idée correspondant à cette adéquation absolue, vérité⁴.

L'acte d'adéquation n'est lui-même un acte intuitif que lorsqu'il y a adéquation complète, c'est-à-dire évidence; dans tous les autres cas, par exemple quand il s'agit de la perception d'une chose réelle, cet acte n'a rien d'immédiat en soi et son objet se présente comme un X; on peut dire alors que l'acte d'adéquation est un acte synthétique et non thétique⁵. Il s'agit donc de distinguer l'intuition d'adéquation complète de l'intuition n'effectuant que partiellement une signification et ne présentant point une adéquation.

Il ne faut pas croire que la différence de ces deux sortes d'intuition consiste en ce que l'évidence d'adéquation est une intuition pure, tandis que l'acte d'effectuation d'une signification est une représentation ou une intuition sensible. Avant tout, l'acte effectuant une signification ne doit point être nécessairement une représentation sensible. Déjà dans la géométrie élémentaire, quand nous réalisons par l'intuition la signification d'un triangle, nous nous mettons hors du monde naturel et nous pouvons constater que le triangle effectué ne correspond à aucune perception réelle;

1. *L. U.*, II vol., 2^e partie, p. 33-35, 21 et s.

2. *Ib.*, p. 31, 34.

3. *Ib.*, p. 35.

4. *Ib.*, p. 122, 120-128; I vol., p. 191.

5. *Ib.*, 2^e partie, p. 49 et s., 56 et s.

mais, cependant, il n'y a point ici une adéquation complète et absolue : le triangle effectué ne couvre pas la totalité de la signification « triangle ». La seule différence avec l'adéquation concernant des réalités consistera en ce que, dans ce dernier cas, l'adéquation se présente comme un entrecroisement de la signification et de l'effectuation, tandis que, dans le cas du triangle, elle se présente comme recouvrement d'une partie de la signification par la totalité de l'effectuation. L'effectuation d'une signification peut non seulement n'être liée avec aucune perception réelle, mais encore être totalement « irreprésentable », dans le sens usuel de ce mot ; par exemple, la signification de la différentielle d'une valeur infinitésimale est bien effectuable ; et, cependant, elle n'admet aucune image directe ; de même les effectuations de significations comme la religion, la science, la philosophie, etc.¹. Et plus encore l'acte d'effectuation d'une signification peut être fondé sur une intuition pure au sens strict du mot, et, cependant, il ne se confondrait point avec l'acte d'adéquation. C'est le cas de l'intuition catégorielle qui effectue des significations comme être, unité, multitude, relation, etc.². L'intuition, soit sensible, soit pure, peut être plus ou moins parfaite. Elle a des degrés, et ce qui s'offre à l'acte d'adéquation est, à proprement parler, une série infinie de « présentations », des *Abschattungen* de l'objet intentionnel, et non pas l'objet même ; l'intuition fondant l'effectuation d'une signification n'exclut donc pas, même quand elle est pure, un progrès et une régression d'adéquation³ ; et quand on parle ici d'évidence (comme, par exemple, en mathématique), c'est seulement dans le sens impropre du mot, dans le sens qu'il n'y a pas entrecroisement de signification et d'effectuation, mais que cette dernière, dans sa totalité, est inscrite dans la signification, comme sa partie ; c'est une évidence qui admet des degrés, puisqu'il reste toujours une grande lacune à combler.

Tout autre est l'intuition d'adéquation absolue et complète, qui est l'évidence au sens strict du mot. Elle n'admet pas de degrés par son essence même. ELLE EST PARFAITE OU ELLE N'EST PAS. La signification en sa totalité est couverte ici par l'effectuation totale. Elles se superposent l'une à l'autre d'une façon com-

1. *L. U.*, II vol., 1^{re} partie, p. 61 et suiv.

2. *Ib.*, II v., 2^e partie, p. 142-156.

3. *Ib.*, p. 56 et suiv., 54, 121 et suiv.

plète, ne laissant aucune lacune, comme deux cercles de rayons égaux. L'adéquation complète est une identification absolue entre signification et effectuation. Et par cette identification absolue l'objet intentionnel se présente à l'acte d'adéquation complète dans son originalité propre ; les données de l'évidence absolue ne sont pas des intermédiaires, des substituts, mais les « phénomènes en soi » s'offrant dans la coïncidence parfaite du visé et du donné¹.

C'est justement par ces traits qu'est caractérisée l'intuition des essences, la *Wesenschau*. L'analyse de l'acte de signification et de l'acte d'effectuation est donc appelée à amener directement à l'acte de la *Wesenschau*, qui est l'acte de l'intuition de leur adéquation absolue. Et frayer la voie à la *Wesenschau* c'était justement la tâche des parties des *Études logiques* que nous venons d'exposer.

Cette constatation ne donnerait-elle pas une indication importante sur l'espèce des « objets intentionnels » qui admettent une adéquation complète entre leur signification et leur effectuation et se peuvent ainsi montrer immédiatement en eux-mêmes ? Les essences pures elles-mêmes, et elles seules, ne seraient-elles pas cette espèce d'« objets intentionnels », objets visés en fin de compte par toutes les significations et qui dépassent cependant la notion stricte de l'objet comme contenu constitué par la connaissance² ?

1. *L. U.*, II vol., 2^e partie, p. 202.

2. Nous retrouvons dans le premier ouvrage de Husserl au moins trois sens différents du terme « objet » : a. objet dans le sens le plus large du mot, comme « contenu intentionnel » quelconque et particulièrement comme toute donnée immédiate de l'intuition (*L. U.*, II vol., 2^e partie, p. 142-143, 21, 9 ; II vol., 1^{re} partie, p. 110 et suiv., 412 et suiv.) ; b. objet dans le sens plus ou moins conforme au copernicanisme kantien, comme contenu intentionnel en tant qu'il est constitué par des catégories et présente un corrélatif d'une synthèse « attentionnelle » (voir ci-dessous, p. 588 et suiv., *L. U.*, II vol., 1^{re} partie, p. 95-96 ; II vol., 2^e partie, p. 185-181, 52, 24, 25) ; c. l'objet — dans le sens particulièrement caractéristique pour la doctrine husserlienne — comme contenu intentionnel en tant qu'il s'offre à l'acte d'adéquation entre une signification et son effectuation intuitive. Il est facile de remarquer que cette équivoque du terme objet peut présenter un danger réel pour la clarté même de la pensée de Husserl et cela dans deux directions différentes : 1. puisque seule une adéquation complète est un acte intuitif, tandis que l'adéquation partielle ne l'est guère, le troisième sens du terme objet se rangera selon ces deux cas différents, tantôt dans le premier, tantôt dans le deuxième sens du terme, ou, autrement dit, on court le risque de désigner par le même terme objet des éléments opposés : tantôt une donnée immédiate de l'évidence, tantôt un contenu constitué par des catégories et ne s'offrant que par ses substituts ; 2. une donnée immédiate de l'évidence, après avoir été saisie intuitivement, peut à son tour entrer dans une synthèse catégoriale et devenir, en tant que fixée et décrite : — un « objet de la connaissance », se montrant seulement dans une série infinie d'approximations (« l'objet

C'est pourquoi il serait peut-être plus exact d'appeler ces contenus, se montrant dans leur originalité propre, dans l'acte d'adéquation, *phénomènes pures essences*, pour les distinguer de tous les autres.

Dans son deuxième grand ouvrage écrit en 1913: *Les Idées sur la Phénoménologie pure et la Philosophie phénoménologique*, Husserl a véritablement en grande partie adopté cette terminologie. Il a, en tout cas, désigné d'une façon définitive le corrélatif de l'adéquation absolue entre la signification et son effectuation comme « essence pure » (*reines Wesen*), l'acte de cette adéquation *Wesenschau*, et il a souligné à plusieurs reprises que tout objet de la connaissance est un X, qui est compris dans un processus d'approximation infini. Il commence dans son second ouvrage précisément là où nous conduit l'analyse critique des *Études logiques*: « L'objet » s'offrant dans l'adéquation complète entre signification nominale et effectuation intuitive n'est pas, à vrai dire, un objet, mais une essence pure, supra ou « trans-objective » indépendante de la connaissance et se présentant comme donnée immédiate de la *Wesenschau*.

4. « ESSENCES » MATÉRIELLES ET ESSENCES FORMELLES.

« L'ABSTRAIT » ET LE « CONCRET ».

Les Idées sur la Phénoménologie pure débutent donc par une précision de la notion des « essences pures » dans leur opposition aux faits empiriques et aux formes aprioriques des kantien. Les essences pures ont, dit Husserl, le caractère *eidétique* (du mot grec εἰδός) et *irréel*. Comme eidétiques, elles sont des géné-

idéal » de Husserl, II vol., 1^{re} partie, p. 95 et suiv., 101 et suiv., 108 et suiv., II, 2^e partie, p. 143-164). L'ambiguïté dans l'emploi du terme objet est à même de détruire cette distinction importante (d'ailleurs pressentie d'une façon infiniment plus claire dans les derniers ouvrages de Fichte; voir G. Gurvitch, *Fichtes System der konkreten Ethik*, 1924, p. 32 et suiv., 150 et suiv.) entre le contenu idéal, s'offrant dans toute son indépendance à l'intuition, et le même contenu devenu objet idéal de la connaissance et, par cela même, s'ordonnant selon les lois de celle-ci.

Toutes ces difficultés pourraient être évitées, si on convenait de conserver le terme objet exclusivement pour son deuxième sens (v. ci-dessus), ce qui, depuis Kant, est habituel; pour le premier sens suffirait le terme « contenu intentionnel » et, pour le troisième sens, le terme *phénomène*, dont on devrait distinguer deux espèces: *phénomène-objet*, corrélatif de l'acte d'adéquation partielle, s'offrant seulement par ses substituts, et phénomène dans le sens strict du mot ou *phénomène-essence*, correspondant à l'adéquation absolue et s'offrant dans son originalité propre. C'est justement dans cette direction que s'oriente la pensée et la terminologie postérieures de Husserl.

ralités (*Allgemeinheiten*), des structures universelles ; comme irréelles, elles ne changent pas ; elles sont extra-temporelles. Au contraire, les faits empiriques sont des individualités ou singularités, qui sont situées dans le temps et dans l'espace et qui n'ont pas un caractère stable. Les essences eidétiques ou pures persistent indépendamment des faits empiriques et peuvent être complètement détachées de ces derniers ; au contraire, les faits empiriques sont fondés sur des essences pures, dont ils se présentent comme des parties intégrantes et dont ils sont inséparables. C'est pourquoi une science « eidétique » ne dépend pas d'une science empirique, mais toute science empirique a pour base des « sciences eidétiques », par exemple : les sciences de la nature qui se fondent sur la mathématique pure et la logique, ou la psychologie qui se fonde sur la description phénoménologique de la conscience ¹.

Mais, opposées aux faits empiriques, les essences diffèrent en même temps des formes aprioriques de Kant. Elles ne sont point toutes *formelles*, comme le voulait Kant, et ne se limitent nullement aux formes de l'intuition sensible et aux catégories. Selon Husserl, il faut distinguer entre les essences matérielles et les essences formelles. Les essences formelles sont complètement vides de tout contenu en ce sens qu'elles se laissent appliquer à toutes les autres essences, dont la portée est individualisée, et qui s'ordonnent selon les lois qui découlent des essences formelles. Les essences matérielles sont identiques à toutes les qualités irréductibles et originelles du monde, et il est ainsi évident que la plus grande partie des essences a justement un caractère matériel. Tandis que toutes les sciences en général et particulièrement toutes les disciplines philosophiques s'occupent des essences matérielles, la « logique pure » s'occupe uniquement des essences formelles, telles que l'unité et la multiplicité, la relation, l'identité, le genre et ses espèces, le tout et ses parties, etc. ².

1. *Ideen*, p. 7-18.

2. Conf. *Ideen*, p. 19-23 ; *Log. Unt.*, I vol., p. 243-244. — Voilà justement la réponse que Husserl présenterait à des objections contre le logicisme anti-psychologiste tel que le formule M. Goblot dans son remarquable *Traité de Logique*, p. 28 : « Si le vrai, le rationnel, l'idéal, l'intelligible, en un mot l'idée existe en soi et par soi, elle n'est pas l'objet de la logique, mais de la science en général ». Non, réplique Husserl, la reconnaissance d'un monde indépendant d'essences aide bien à déterminer le sujet propre de la logique, puisque ce monde extra-temporel lui-même offre une région spéciale des essences purement formelles qui est le domaine particulier des recherches logiques.

C'est en insistant sur le caractère matériel du secteur prédominant du « monde eidétique » que Husserl arrive à sa thèse sur la quantité infinie des essences pures. Husserl nie en particulier, comme Bergson, la subjectivité des qualités sensibles, mais, au lieu de voir en elles, à la manière bergsonienne, un résultat du tamisage par le mécanisme cérébral de la totalité des qualités inhérentes à la réalité absolue, il regarde chacune de ces qualités comme une essence pure, originaire dans son intégrité et indépendante de toutes les autres. Ainsi, pour Husserl, les qualités : bleu, vert, etc., sont aussi bien des essences pures que l'unité ou la relation¹. Et, en général, les qualités irréductibles de la conscience, de la société, de l'homme, de la nature, de la science, d'une nation particulière, etc., etc., présentent toutes des exemples d'essences eidétiques matérielles.

Cependant les essences matérielles aussi bien que les essences formelles ont un caractère universel ou général. La question se pose donc de savoir en quoi l'universalité des essences matérielles se distinguera de l'universalité des essences formelles. En ceci, répond Husserl, que, dans les essences formelles, non seulement le contenu lui-même, mais aussi la portée, la validité, le domaine d'application sera universel, tandis que, dans les essences matérielles, seul le contenu est universel, tandis que la portée est limitée à des régions spéciales; le champ d'application est ici pour ainsi dire individuel et non universel². Par exemple, l'essence formelle « unité » s'applique à tous les contenus et à toutes les essences elles-mêmes, tandis que l'essence matérielle de rouge s'applique seulement à tous les contenus ayant une teinte rouge.

Il est nécessaire de noter un autre point important en ce qui

1 Pour aller jusqu'au bout de l'opposition entre les essences pures et les formes aprioriques de Kant, il faut souligner que, même si l'on prend en considération les essences formelles seules et si on laisse de côté la productivité des catégories absolument niée par Husserl, on pourra constater une différence entre les catégories kantienne et les essences. Pour Kant, remarque Husserl, les catégories s'identifient avec les significations, puisqu'il n'envisage pas la différence décrite par la phénoménologie, entre signification nominale, effectuation intuitive et adéquation entre elles. Cependant, il y a une très grande différence entre catégorie comme signification, et catégorie comme essence. Les essences formelles sont aussi bien que toutes les autres essences pures des corrélatifs des actes d'adéquation complète. Elles sont des données immédiates de la *Wesensschau*, qui s'accomplit sur cette base. Elles sont donc complètement différentes des significations. (*Ideen*, p. 23.)

2. *Ideen*, p. 19 et suiv.

concerne le caractère universel des essences pures, soit formelles, soit matérielles. Leur universalité au regard des éléments individuels qui leur sont intégrés n'a, selon Husserl, jamais le caractère de subordination d'une espèce à une classe, à un genre¹. Le rapport d'une individualité empirique avec l'universalité des essences, sur lesquelles elle se fonde, se manifeste toujours comme participation à un tout d'un élément intégrant consistant par soi-même, par exemple, d'un objet ayant la couleur rouge dans l'essence de rouge en tant que totalité concrète de rougeur. Les essences dans leur relation avec les faits empiriques n'ont donc jamais le caractère de types génériques ou de lois, en un mot, elles ne sont point des généralités abstraites, mais des totalités concrètes, auxquelles les individualités ne sont pas subordonnées, mais seulement coordonnées comme des parties intégrant. Et si certaines essences matérielles peuvent être classées comme espèces (par exemple, les essences des diverses nuances du rouge par rapport à l'essence de rouge), c'est seulement dans leurs relations entre elles et jamais dans leurs rapports avec les faits empiriques qui se fondent sur elles. Il n'y a donc pas de subordination des individualités réelles à l'universalité des essences ; les essences, aussi bien que les individualités réelles, sont des éléments *concrets* et non abstraits, et leur rapport reste toujours rapport de participation.

S'appuyant sur cette conception, Husserl développe dans ses *Études logiques*² une théorie nouvelle de l'abstraction, qui retourne, pour ainsi dire, tout le problème. Husserl rejette aussi rigoureusement la théorie nominaliste que le réalisme des universaux, qu'il accuse tous deux de tomber, par différentes voies, dans « l'hypostase de l'abstrait » : les réalistes hypostasiant l'abstrait comme élément extra-temporel et les nominalistes comme phénomène empirique de la vie psychique³. Pour arriver à l'abstrait, il faut, selon Husserl, non remonter, mais redescendre, en détachant des essences des éléments qui leur appartiennent, mais qui ne peuvent subsister par eux-mêmes : l'universel est justement en soi concret et non abstrait, et donne lieu à l'abstrait, seulement quand on sépare de sa totalité une partie intégrant qui

1. *Ideen*, p. 27 et suiv.

2. *L. U.*, II vol., 1^{re} partie, p. 106 et suiv.

3. *Op. cit.*, p. 121 et suiv. ; 166 et suiv.

n'est pas consistante par elle-même. *L'abstrait ne désigne précisément rien de plus ni de moins qu'une partie non consistante par elle-même d'un universel concret.* Toute la différence entre un abstrait et un concret se réduit donc, selon Husserl, à la différence de consistance et de non-consistance par soi-même (*selbständige* et *unselbständige Inhalte*) des éléments intégrants d'un tout et se rattache ainsi au problème du rapport entre le « tout » et ses parties¹. Le « tout » désigne, dans le sens précis du mot, un ensemble de contenus qui sont unis par leurs liens avec un élément commun qui les fonde (*fundiert*) tous². Fonder, — *fundieren*, — veut dire : être, prémisses nécessaires et essentielles, sans laquelle la partie fondée perd son caractère propre³. C'est toujours par l'action du fondement que se constitue l'unité de la totalité. Toutes les parties d'un tout qui sont en rapport avec le fondement, qui sont fondées ou qui fondent, sont des parties consistantes par elles-mêmes ; au contraire, des parties d'un tout qui ne participent guère à cette action du fondement sont des « éléments non consistants » ou des « moments » ; et c'est justement eux qui se présentent comme des abstractions de la totalité et donnent lieu à la notion de l'abstrait⁴. Par exemple, la signification du rouge, non effectuée, et le genre du rouge étant détaché de l'essence : rougeur, ne participent pas au fondement de la totalité : rougeur ; c'est ainsi qu'elles sont de pures abstractions ; au contraire, chaque objet réel ayant une teinte rouge participe au fondement de la totalité « rougeur » et est ainsi un concret.

Une partie du tout consistant par elle-même est aussi concrète que le tout lui-même. Au contraire, non seulement une partie non-consistante par elle-même d'un tout est une abstraction, mais aussi chaque élément qui lui est subordonné reste complètement abstrait. En somme, l'abstrait, le genre, est pour Husserl toujours inférieur, toujours secondaire, toujours dépendant et soumis à une totalité absolument concrète, et ne peut jamais s'ériger en élément indépendant. C'est ce qu'on doit retenir pour mesurer toute la distance qui sépare Husserl non seulement de

1. *L. U.*, II vol., 1^{re} partie, p. 219 et suiv.

2. *Ib.*, p. 275, 281.

3. *Ib.*, p. 261 et suiv.

4. *Ib.*, p. 266, 275 et suiv.

la logique aristotélicienne, mais aussi de l'idéalisme abstrait de Kant, et pour se rendre compte de toute la force avec laquelle la philosophie husserlienne tend au concret.

5. LA CONSCIENCE « INTENTIONNELLE ». LES COUCHES
« POTENTIELLE », « ACTUELLE » ET « ATTENTIONNELLE »
DE LA CONSCIENCE.

Parmi les essences, déclare Husserl, il n'y en a aucune qui soit donnée à la *Wesensschau* d'une façon aussi directe que celle de la conscience¹. Rappelons qu'il ne s'agit ici en aucune façon d'une conscience psychologique, les phénomènes psychiques étant suspendus par le procédé de la réduction phénoménologique : la conscience, aussi bien que la réflexion intuitive dirigée sur elle, sont des éléments purs qui pourraient, en principe, comme le fait remarquer Husserl, avoir lieu, s'il n'existait pas de sujets avec une organisation psychique.

Cette essence extra-temporelle de la conscience qui s'offre à la *Wesensschau* est appelée par Husserl « conscience pure » ou « conscience transcendantale ». Elle est reconnue pour « le résidu phénoménologique », — pour ce qui ne peut dans aucun cas être suspendu, pour ce qui reste et se retrouve le plus directement après la réduction phénoménologique². Toutes les autres essences s'offrent à la conscience pure, tandis que la conscience pure s'offre comme essence à soi-même, se regarde elle-même. Husserl insiste tellement sur cette primordialité de l'intuition de la conscience pure sur la *Wesensschau* de toute autre essence, et la caractérise parfois en termes tellement ambigus, qu'on pourrait le soupçonner de tendre à un nouveau consciencialisme ou idéalisme subjectif. Ce serait complètement méconnaître la véritable tendance de sa pensée. Rappelons que, pour Husserl, la conscience est un faisceau de lumière se projetant sur des contenus hétérogènes à elle-même et que, sans cette tendance vers ce qu'elle n'est pas, la conscience, selon Husserl, serait anéantie. Se saisissant elle-même dans la réflexion intuitive, la conscience ne peut donc manquer de concevoir en même temps des essences hétérogènes à elle. S'il en est ainsi, le procédé de la réduction phénoménolo-

1. *Ideen*, p. 67 et suiv. ; 82 et suiv. ; 89 et suiv.

2. *Ib.*, p. 57-59, 94 et suiv.

gique s'accomplit à chaque étape d'une façon double et parallèle : il purifie en même temps la conscience et ses corrélatifs intentionnels, complètement hétérogènes et objectifs. Et si la « purification réductive » de la conscience conduit à la vision de la « conscience pure », la purification parallèle de ces corrélatifs intentionnels conduit directement à l'intuition de toutes les autres essences. On ne peut donc d'aucune façon dire que dans le « processus de l'idéation », de l'accession aux idées, la conscience pure précède ou prime toutes les autres essences : elles sont strictement corrélatives entre elles, et toute la différence dans la manière dont elles s'offrent se réduit à ce que la conscience pure se donne à elle-même tandis que les autres essences sont données à cette conscience.

« C'est l'intentionnalité, déclare Husserl, qui caractérise la conscience dans le sens le plus précis du terme »¹, et il comprend par ce terme « intentionnalité », qui, retenons-le bien, n'a rien de commun, sauf le mot, avec intention, but exact, — la tendance nécessaire de la conscience vers un contenu hétérogène à elle-même, ce qui nous a donné le droit de comparer la conscience avec un faisceau de rayons lumineux se projetant sur un objet.

Dans ses *Études logiques*, Husserl identifiait la couche « intentionnelle » ou « consciente » du vécu² avec les « actes intentionnels », et employait, en général, le terme *acte*, qui désigne chez lui l'*actuel*, comme synonyme de la conscience³.

Husserl supposait dans son premier ouvrage que toute conscience est nécessairement actuelle, c'est-à-dire implique une pré-

1. *Ideen*, p. 168.

2. Le flux du vécu est, selon Husserl, plus large que la conscience, et il distingue deux couches dans ce flux : la couche « *hylétique* » (les sensations, les sentiments sensuels et les affections), dépourvue en soi de tout caractère intentionnel, et la couche « *noétique* » (les actes de signification, d'effectuation, d'adéquation, d'intuition, et aussi de perception, de jugement, etc.), qui correspond à tout ce qui vise un sens et à laquelle les données des sensations s'offrent comme qualités originelles, comme « contenus intentionnels ». C'est à cette couche noétique qu'il faut attribuer la conscience ou, plutôt, c'est elle qui est la conscience. (*Ideen*, p. 171-175, 167 et suiv.)

3. Notons, pour éviter un malentendu possible, que l'expression *acte* ne doit désigner chez Husserl, comme il le souligne à plusieurs reprises, rien d'analogue à l'*activité* (comp. *L. U.*, II v., 1^{re} partie, p. 453, 378). L'intuition toute passive d'une donnée immédiate est, pour Husserl, aussi bien un *acte*, que le jugement ou la volition. Le terme « acte » se rattache chez Husserl non à celui de l'activité, de l'action, mais à celui de « l'actuel » dans son opposition avec le « potentiel ».

sence virtuelle des contenus devant elle, ce qui avait pour résultat que la notion de la conscience retenait un certain caractère subjectif, cette dernière étant conçue comme dirigée seulement vers des contenus qui lui sont effectivement donnés.

Dans ses *Idées sur la Phénoménologie pure* Husserl a renoncé à ce point de vue initial et a introduit une distinction très importante entre « l'intentionnalité » *actuelle* et « l'intentionnalité » *potentielle*. Pour être intentionnelle, la conscience ne doit pas, selon le nouvel enseignement, être nécessairement un acte ; la direction de la conscience vers un contenu hétérogène peut n'être que potentielle. Dans ce cas, le contenu intentionnel n'est pas *donné* à la conscience, n'est pas directement offert à elle, et, néanmoins, il est présent (*vorhanden*), et d'une façon tout indépendante d'un acte qui se dirige vers lui. Par exemple, dans l'acte de perception d'un objet empirique quelconque, la conscience est dirigée d'une façon *actuelle* vers cet objet et d'une façon *potentielle* vers l'essence extra-temporelle de ce même objet ; quand je regarde la table, qui est devant moi, celle-ci est actuellement présente à la conscience, et les essences qui lui sont inhérentes, par exemple, les essences formelles, — unité, objet, etc., — et les essences matérielles de brun, de boiserie, etc., s'offrent d'une façon *potentielle*. La *Wesensschau*, l'intuition essentielle, les actualise en tant que données à la conscience et, à son tour, la table réelle, mise en suspens et introduite entre les parenthèses phénoménologiques, est refoulée, par rapport à la conscience, au rang d'un contenu intentionnel de caractère *seulement potentiel*. C'est ainsi que, sans remonter à la *Wesensschau*, nous avons toujours affaire avec les essences, même si nous ne voulons pas les reconnaître ; d'une façon plus générale, c'est ainsi que tout contenu intentionnel hétérogène est là pour la conscience, sans devoir être donné actuellement à elle.

Cette distinction capitale entre intentionnalité *actuelle* et intentionnalité *potentielle* de la conscience, qui élargit d'une façon très considérable sa notion habituelle et la libère de tout caractère subjectif, donne à Husserl la possibilité de développer sa conception intentionnaliste de la conscience d'une façon particulièrement féconde.

Comme nous nous le rappelons, l'intentionnalité consiste en ce que tout contenu visé par la conscience est visé comme hétéro-

gène à elle, et opposé à elle. Une perception ou une intuition, par exemple, qui ne serait pas perception ou intuition d'un contenu, s'offrant comme indépendant d'elles, ne seraient pas une perception ou une intuition. L'arbre perçu cesserait, par exemple, d'être perçu ; l'essence saisie dans l'intuition cesserait de l'être, s'ils ne s'opposaient pas à la perception ou intuition comme arbre ou essence, comme contenus intentionnels hétérogènes à l'intentionnalité elle-même. Pour parvenir à saisir le véritable caractère de la conscience, il faut renoncer, non seulement à toutes les analogies causales, dans lesquelles se débattent les psychologues qui parlent de l'excitation (*affizieren*) de la conscience par les choses et la causalité réciproque entre celles-ci et celles-là ; il faut aussi, d'une façon définitive, se libérer de toute analogie *spatiale*, dans laquelle retombent involontairement la plupart des idéalistes, en situant le contenu intentionnel *dans* la conscience, à l'*intérieur* de la conscience, etc. La conscience n'est point contenante : elle n'est ni un *cercle* ni une *cassette*, et ne peut avoir ni *intérieur* ni *extérieur*. Le contenu intentionnel n'est ni en dedans ni en dehors de la conscience. Il ne peut, sans perdre tout sens, être conçu ni comme immanent ni comme transcendant à la conscience. L'idéalisme et le réalisme sont des conceptions également fausses déformant complètement la nature de la conscience. Chaque contenu intentionnel s'offre à la conscience précisément comme hétérogène à elle, et il n'y a pas de contenus qui ne s'offrent pas de façon actuelle ou potentielle à la conscience et qui lui soient inaccessibles. La conscience est comparable à la lumière qui se répand à l'infini et éclaire tout ce qu'elle rencontre. C'est un faisceau de rayons lumineux qui se projettent en s'élargissant à l'infini sur le monde, et il est aussi impossible de concevoir la conscience hors de cette projection sur ce qui n'est pas elle, que de nier que chaque contenu peut être éclairé par cette lumière.

Cette méthode de dépasser l'opposition entre l'immanence et la transcendance devient particulièrement efficace une fois admise la distinction entre intentionnalité actuelle et intentionnalité potentielle. La direction de la conscience sur ce qui n'est pas elle, en tant que limitée aux bornes de ce qui est présent, de ce qui est virtuellement donné à la conscience, laisse ouverte la question de savoir si le contenu intentionnel, quoique

hétérogène à la conscience, n'est pas un résultat de son choix restrictif. Et ceci d'autant plus que l'hétérogénéité du contenu intentionnel à l'égard de la conscience n'a, selon Husserl, aucun rapport avec son existence véritable, son caractère vrai. Le centaure et l'arbre imaginés sont aussi hétérogènes à la conscience qu'un arbre perçu réellement, ... etc., puisque la réduction phénoménologique met justement en suspens toute différence entre le véritable et le non-véritable, l'existant et le non existant. Ainsi il n'y a pas de garantie que le contenu intentionnel ne dépende pas de la conscience.

Tous ces doutes disparaissent dès qu'on reconnaît qu'un contenu ne doit pas être nécessairement présent à la conscience et qu'au contraire chaque contenu est là de tout temps d'une façon potentielle, sans nécessairement être donné ; la conscience se dirige donc vers un contenu complètement indépendant de tout acte. Alors l'hétérogénéité du contenu intentionnel en rapport avec la conscience devient véritablement efficace, et ce qu'on désigne d'une façon impropre comme *transcendance* ou *immanence* à la conscience se manifeste *seulement* comme *deux* modes différents de s'offrir à celle-ci : en tant que contenu actuel ou potentiel, en tant que donnée ou en tant que seulement présente (*vorhanden*). La substitution d'un mode de la conscience à l'autre, la transformation de l'intentionnalité potentielle en intentionnalité actuelle et inversement, ne change rien au contenu intentionnel en question. En devenant actuellement donné à la conscience, le contenu intentionnel n'en devient pas, par cela même, plus dépendant qu'il ne l'était auparavant. Ce qui change seulement, c'est l'intensité de la lumière, non le caractère du contenu éclairé.

Il en est cependant autrement dans un troisième mode de conscience que Husserl nomme « attentionnel », et qu'il oppose aussi bien au mode potentiel qu'au mode actuel. Même quand un contenu intentionnel est actuellement présent devant la conscience, ceci ne veut pas dire qu'il est remarqué, saisi, fixé par elle¹. La direction actuelle de la conscience vers un contenu intentionnel n'est pas identique avec la connaissance de ce contenu, avec sa position comme *objet de la connaissance*. Pour être saisi, un contenu intentionnel doit être choisi parmi les contenus

1. *L. U.*, II vol., 1^{re} partie, p. 378-379, 409-410, 460-475 ; *Ideen*, p. 189-192, 66-67.

actuellement présents devant la conscience; il doit être déterminé par l'acte de l'attention qui est le degré supérieur de l'intentionnalité. Il y a des cas où ce caractère spécial de l'acte de l'attention dans sa différence avec l'intentionnalité actuelle simple devient particulièrement évident. Quand, par exemple, l'acte intentionnel n'est pas cognitif, mais présente une appréciation des valeurs vers lesquelles il tend, comme l'amour vers ce qui est aimé, l'espérance vers ce qui est espéré,... etc., les valeurs : l'aimé, l'espéré, sont actuellement données à la conscience, mais elles ne sont pas les objets de la connaissance. Elles deviennent des objets de la connaissance seulement quand nous fixons sur elles notre *attention*. Il y a alors deux actes intentionnels qui se distinguent nettement : la direction de la conscience vers la valeur : l'aimé, l'espéré,... etc., comme contenus actuels d'une intentionnalité non cognitive, et l'acte de l'attention qui les fixe comme objets. Il y a d'autres cas où, au contraire, l'intentionnalité actuelle de la conscience et l'acte de l'attention se confondent nécessairement : c'est le cas de la perception des objets réels, des choses empiriques, soit vraies, soit imaginaires : elles se présentent directement comme objets de la connaissance, fixés par l'attention, qui s'identifie ici avec l'intentionnalité actuelle¹. Husserl ne note, dans son exposé, que ces deux cas extrêmes; mais, de tout ce qu'il dit, on peut conclure indubitablement que, dans tous les autres cas, on devra toujours être prêt à distinguer entre la présence actuelle devant la conscience d'un contenu intentionnel et sa connaissance appuyée sur l'acte d'attention. Par exemple, l'intuition pure des essences est indiscutablement un mode actuel de l'intentionnalité; mais elle n'est pas encore la connaissance des essences, qui deviennent seulement des objets — objets idéels — par l'acte de l'attention réflexive du second palier, qui les fixe, les détermine et ajoute à l'intuition originaire de nouveaux éléments. En somme, c'est justement par l'acte de l'attention que s'accomplit la constitution de l'objet de la connaissance², c'est-à-dire l'enveloppement d'un contenu — s'agit-il même d'une essence — dans les formes catégoriales. Cette constatation nous donnera le fil pour poursuivre la conciliation entre l'épistémolo-

1. *Ideen*, p. 66-67.

2. *L. U.*, II vol., 1^{re} partie, p. 165-166; *Ideen*, p. 192.

gie phénoménologique et la théorie copernicienne de Kant, qui s'accroît dans le second ouvrage de Husserl.

Mais, ce qui nous intéressera d'abord, c'est un autre aspect du même problème : la précision du caractère particulier du mode attentionnel de la conscience en confrontation avec ses deux autres modes : l'intentionnalité actuelle et l'intentionnalité potentielle. Il ne peut exister aucun doute que, de ces trois modes de la conscience, l'acte de l'attention présente la couche la plus resserrée, la plus condensée et, comme le remarque Husserl lui-même, aussi la plus rapprochée de l'idée du sujet¹. On pourrait se demander s'il est possible de nier, à propos de l'acte de l'attention, tout rapport de cet acte avec l'activité, comme Husserl l'a fait à propos de l'intentionnalité actuelle. Véritablement, l'attention n'est-elle pas une action, une activité, non pas une activité productrice bien entendu, mais pour ainsi dire une activité élective, activité accomplissant l'acte de choix ? Husserl le reconnaît lui-même, en caractérisant l'attention comme un acte qui préfère un contenu à un autre, un acte où la conscience prend position (*Stellungnahme*). Et le contenu intentionnel sur lequel se dirige l'attention est regardé par Husserl comme *modifié*, en ce sens qu'il se constitue dans une enveloppe catégoriale. Mais ce changement peut-il être autre chose que le corrélatif d'une activité ?

Si l'acte de l'attention est une activité, on ne peut nier en aucune façon qu'il suppose cette unité active, ce « moi pur » que Husserl cherchait dans ses *Études logiques* à exclure du domaine de la conscience², afin d'éviter toute complication dans son schéma novateur. Dans son deuxième ouvrage : *Les Idées sur la Phénoménologie pure*, il se voit cependant obligé de constater, de la façon la plus rigoureuse, que le « Moi pur », comme point idéal auquel se rapportent les actes intentionnels, ne peut être écarté de la conscience³. Husserl définit précisément l'acte de l'attention comme un *Ichstrahl*, comme un rayon ne pouvant être séparé du « Moi pur », duquel il se dégage directement et avec lequel il conserve de tout temps la liaison la

1. *Ideen*, p. 192.

2. *L. U.*, II vol., 1^{re} partie, p. 359-363.

3. *Ideen*, p. 159-161.

plus étroite¹. Aussi le passage même de l'intentionnalité potentielle à l'intentionnalité actuelle ne peut être conçu sans la supposition d'un centre actif qui accomplit ce passage et qui est justement le « Moi pur ».

Il ne faudrait pas croire, cependant, que l'annexion à la conscience — comprise d'une façon purement objective, comme un faisceau de rayons lumineux — d'un centre actif, incarné dans le « Moi pur », devrait mettre en doute tous les résultats novateurs de la théorie intentionnelle de la conscience. Ce n'est point le cas. Comparons, par exemple, le « Moi pur » de Husserl avec l'unité transcendante de l'aperception, caractérisant la conscience pure chez Kant. Pour Kant, cette unité transcendante de l'aperception est la base de l'unité systématique du monde, particulièrement du système des catégories, qui sont des produits de cette unité, et c'est ainsi que le plus grand des disciples de Kant — Fichte — assumait, dans sa première *Théorie de la Science*, la tâche de déduire du « Moi pur », qui occupe chez lui la place de l'unité transcendante de l'aperception de Kant, toutes les catégories. Au contraire, chez Husserl, ce « Moi pur », qui correspond d'ailleurs seulement à une couche de la conscience, et non à la conscience tout entière, ne produit aucun système et n'a en général aucune force créatrice. Il est symbolique que toute son activité se manifeste dans l'*attention* à ce qui est donné, à ce qui est là, dans une pleine indépendance de tout acte et, *a fortiori*, de toute action. L'acte attentionnel, qui se dégage du « Moi pur », prépare uniquement la voie à l'intuition absolument passive. Et plus encore : non seulement le « Moi pur » ne produit et ne transforme rien, mais il n'a aucun pouvoir sur la conscience elle-même : il ne régularise pas sa dimension et ne transforme pas matériellement son contenu. En d'autres termes : le « Moi pur » ne clot pas la conscience et ce n'est pas non plus par l'activité de ce Moi qu'elle pourrait s'entr'ouvrir. *La conscience reste toujours entièrement ouverte*, et l'activité du « Moi pur » se borne à changer les modes de la conscience, l'intensité de la lumière et le caractère de l'éclairage, pour s'en tenir à l'image à laquelle nous avons eu recours.

Si l'introduction de l'idée du Moi pur, comme d'un centre actif

1. *Ideen*, p. 192.

de la conscience, ne détruit point le caractère intentionnel de cette dernière, ce nouvel élément apporte des éclaircissements importants au problème de l'objet de la connaissance. La synthèse catégoriale, constituant l'objet de la connaissance, est comprise comme un corrélatif de l'acte de l'attention pure. Un contenu devient « objet » seulement par l'acte de l'attention qui l'enveloppe dans des formes catégoriques. Et comme cet acte attentionnel ne produit et ne transforme rien, mais fixe et choisit seulement ce qui est donné dans sa qualité originare, la synthèse catégoriale, qui lui correspond, ne modifie rien dans les éléments irréductibles qui constituent l'objet. Elle les *unit*, sans toucher, cependant, en quoi que ce soit à leur qualité. C'est ainsi que Husserl, sans renoncer à rien de sa position phénoménologique, parle maintenant clairement de la « constitution transcendante de l'objet », objet idéal, autant qu'objet réel¹. C'est ainsi qu'il caractérise tout l'objet de la connaissance comme un X, puisqu'il ne peut jamais être complètement adéquat aux catégories formelles qui le constituent² et se manifeste dans une série infinie d'approximations qui ne peut être close³. C'est ainsi encore que Husserl proclame absurde l'idée d'une réalité absolue de l'objet, qu'il compare à celle d'un cercle rond.⁴

Et, en même temps, le principe intuitionniste persiste pleinement, toutes les essences originelles et irréductibles s'offrent immédiatement à la *Wesensschau* comme des éléments absolument indépendants de tout sujet et de toute conscience. Seulement devenues, par l'intervention de l'attention réflexive du deuxième palier, des objets de la connaissance, les essences se présentent aussi comme des X et entrent dans le processus infini de l'approximation.

Nous assistons donc, en suivant les idées de Husserl, à un effort d'harmonisation entre l'absolutisme platonicien des Idées et le copernicianisme kantien quant aux objets de la connaissance, en général — entre l'intuitionnisme et le transcendantalisme, l'idéalisme et le réalisme, compris dans le sens le plus large du mot. Husserl cherche à s'élever au-dessus de toutes ces oppositions en

1. *Ideen*, p. 316-319, 309 et suiv.

2. Conf. *ib.*, p. 270-273, 296-298.

3. *ib.*, p. 297-298, 310-313.

4. *ib.*, p. 106.

s'appuyant sur sa théorie profonde des trois modes de la conscience intentionnelle : intentionnalité potentielle, intentionnalité actuelle, intentionnalité attentive se dégageant de l'activité du Moi pur¹.

6. OBSERVATIONS CRITIQUES SUR LA PHILOSOPHIE DE HUSSERL.

Nous sommes arrivés à la fin de l'exposé — bien succinct et bien approximatif — des quelques idées nous paraissant les plus essentielles, que nous avons cherchées à dégager de l'œuvre très compliquée et très nuancée de Husserl. Il est temps de jeter sur elles un regard critique et de noter les difficultés qui nous semblent inhérentes à leur développement.

I. — Husserl a commencé par « suspendre » toute différence entre un objet véritable et un objet imaginaire, et la question qu'on peut d'abord se poser à propos des résultats de ses descriptions phénoménologiques est de savoir s'il est parvenu à retrouver le critérium du véritable, et à réhabiliter l'objectivité de la connaissance ?

En formulant ainsi le problème, nous découvrons tout de suite qu'il ne se pose pas d'une façon égale pour les objets réels et les objets idéels, et, en général, pour les données de l'intuition pure et pour celles de l'intuition sensible. L'adéquation une fois constatée entre la signification nominale et l'effectuation intuitive d'une figure géométrique, par exemple, et, *a fortiori*, d'une essence pure, quel doute peut-il subsister que nous avons affaire à un *objet véritable*, et en quoi pourrait d'ailleurs consister ici la différence entre le véritable et l'imaginaire ? C'est ainsi qu'il n'y a rien d'inattendu à ce que Husserl reconnaisse, vers la fin des *Idées sur la Phénoménologie pure*, que la *Wesensschau* amène à des données qui ne sont pas seulement envisagées, mais qui sont *véritables* (*wahrhaft-seiend, wirklich-seiend*)² et proclame pour criterium absolu du

1. Tous les essais récents de synthèse entre l'intuitivisme et le transcendantalisme, entre le réalisme et l'idéalisme, caractéristiques de l'atmosphère philosophique de l'Allemagne actuelle, et particulièrement les systèmes remarquables d'Émile Lask et de Nikolaï Hartmann, sont directement fondés sur ces suggestions de Husserl, qui, d'ailleurs, à l'intérieur même du mouvement phénoménologique, ont trouvé peu de retentissement ; les disciples directs de Husserl se montrant beaucoup plus intransigeants que leur maître.

2. *Ideen*, p. 281, 296.

véritable l'adéquation complète, se manifestant dans l'évidence parfaite¹. En d'autres termes, la réduction phénoménologique conduisant à la vision des essences a en même temps frayé la route à l'attribution aux essences d'un être véritable, à leur reconnaissance comme éléments ontologiques. Cette tendance ontologique s'est justement accentuée dans le second ouvrage de Husserl², qui a passé de la description des significations et de leurs effectuations à la description des essences elles-mêmes, et, à côté du mode actuel de la conscience, a posé son mode potentiel.

Cependant la question portant sur la différence du véritable et de l'imaginaire persiste encore quant aux objets réels, et Husserl n'a rien fait pour la résoudre d'une façon quelque peu satisfaisante. Les données d'une perception imaginaire sont fondées par des essences aussi bien que les données d'une perception réelle, et Husserl ne cherche pas le criterium du véritable en ce qui concerne le réel et ne pose même pas, à vrai dire, ce problème. La constitution d'un objet de la connaissance par l'enveloppe catégoriale n'apporte aucune solution à cette question, puisque le centaure imaginé est aussi bien constitué par des catégories formelles, qu'un cheval réel. A propos de la modalité, aucune décision définitive n'est prise³.

On voit donc que les descriptions de Husserl *conduisent bien à une théorie de la connaissance de l'idéal, mais non pas à une théorie de la connaissance du réel*, et ceci frappe d'autant plus que Husserl est aussi loin que possible d'attribuer au monde de l'idéal une importance et une valeur plus grandes qu'au monde réel; il recherche précisément, en suivant les exigences de son apriorisme positiviste, les « essences » telles qu'elles se manifestent dans le monde réel, où elles sont directement présentes. A cette lacune décevante de la doctrine husserlienne s'ajoute encore une incertitude sur la question de savoir si l'on ne devrait pas reconnaître une primauté de l'essence de la conscience sur toutes les autres

1. *Ideen*, p. 298. « Es bleibt also dabei, dass das Eidos Wahrhaft-sein korrelativ gleichwertig ist mit des Eidos Adäquat-gegeben und Evident-setzbar-sein. »

2. Voir *Ideen*, p. 23.

3. On peut cependant constater, dans une partie singulièrement sombre des *Idées* (voir III, Absch., 4 Kap. : « Zur Problematik des noetisch-noematischen Strukturen »), des efforts pour élucider quelque peu ce problème (comp. § 104 : Sur les modalités « doxales » [δόξαι], p. 215 et suiv.), mais ils n'aboutissent guère à un résultat positif, précis.

essences¹. Ainsi s'explique la préférence personnelle de Husserl pour les analyses des actes, au préjudice des essences qui s'y présentent, et ceci apporte une certaine indécision dans toute la position philosophique de Husserl.

On pourrait, il me semble, trouver une explication de cette indécision chez Husserl dans le fait que les idées de l'Absolu et de l'Infini ne sont envisagées dans aucune de ses méditations philosophiques. Cependant, quand le dogmatisme réaliste et l'idéalisme subjectiviste, sous quelques formes qu'ils se déguisent, sont dépassés, le problème de l'objectivité de la connaissance, — de l'objet véritable — ne peut se poser d'autre façon *que comme affirmation du rapport d'un relatif relatif avec l'Absolu, regardé comme le terme d'un infini actuel*. Pour ne pas devenir une poursuite dans le néant, pour que l'objet ne soit pas anéanti par l'infini négatif, la connaissance doit le situer dans un infini positif, où le fini est déterminé par l'infini et mis par cela même en rapport avec l'Absolu. Ce n'est donc pas en vain que le problème de l'Absolu et de l'Infini a joué un rôle capital dans les systèmes classiques d'un Platon, d'un Descartes, d'un Spinoza, d'un Leibniz, d'un Fichte, et si l'on recherche le critérium du vrai, il est impossible de l'éviter. Et non seulement l'objet de la connaissance, mais la conscience elle-même et toutes les autres essences, pour qu'on puisse les reconnaître comme êtres véritables, doivent être situées en rapport avec l'Absolu et l'Infini. Nous verrons, d'ailleurs, que des phénoménologistes qui prennent une position plus nettement ontologique et pour lesquels la logique et l'épistémologie se surpassent elles-mêmes dans une « métaphysique de la connaissance » où, selon l'expression de Fichte, « l'intuition s'anéantit elle-même dans l'être », ne pourront éviter le problème de l'Absolu.

II. — Une autre série de difficultés surgit pour Husserl de la reconnaissance d'un « Moi pur » comme centre actif de la conscience, duquel se dégage l'acte « attentionnel », et par lequel s'effectue en général le passage du mode potentiel au mode actuel de la conscience. Nous avons souligné dans notre exposé que l'introduction d'un « Moi pur » ne détruit point les innovations

1. *Ideen*, p. 91-93. Voir sur ce point Jean Hering : *Phénoménologie et Philosophie religieuse*, 1926, p. 83-86. On trouvera ici une bibliographie très complète de la littérature phénoménologique.

que Husserl apporte dans la conception de la conscience. Cependant, par l'idée du « Moi pur » s'introduisent dans la doctrine husserlienne des problèmes nouveaux, très importants, non prévus par lui et qu'il a laissés sans réponse.

a. Le « Moi pur » et l'acte attentionnel qui s'en dégage n'étant plus de simples actes, mais des activités, des actions, sont caractérisés par Husserl comme des activités très restreintes, très limitées, pour ainsi dire des minima de l'action ; ils ne produisent, ne transforment rien : ils trouvent et fixent seulement. Cependant, du moment que la qualité irréductible de l'action, de l'activité, est introduite, la question se pose d'elle-même de savoir si l'on ne devrait pas, à côté d'un minimum d'activité, envisager aussi le cas d'une activité absolue et productrice. Et justement cette dernière ne doit-elle pas être regardée comme l'essence même de l'action, activité pure, vis-à-vis de laquelle tous les autres degrés d'activité ne présenteraient que des diminutions, dont il serait nécessaire d'expliquer la provenance ? Et cette question, qui ramène directement aux problèmes du Fichtéisme et du Bergsonisme, devient d'autant plus actuelle qu'il suffit, pour se persuader que le « Moi pur » de la conscience peut changer l'intensité de son caractère actif, de suivre la direction pressentie par Husserl lui-même et de pousser jusqu'au bout la distinction entre l'intentionnalité de la conscience émotionnelle et particulièrement volitive, et la conscience strictement cognitive. Le « Moi pur » peut, par exemple, dans l'intentionnalité morale ou volitive, devenir véritablement producteur.

Si Husserl ne remarque pas toute la complexité de ces problèmes et cherche à réduire l'activité du « Moi pur », dans toutes les espèces d'intentionnalité sans différence, à un simple acte d'attention, c'est justement là une manifestation de son intellectualisme, sur lequel nous reviendrons encore. Pour le moment, retenons que Husserl, en tant qu'il ne peut éviter de trouver dans la conscience un centre, un moi actif, est forcément mis en face du problème fichtéen du rapport entre le « Moi théorique pur », dont l'activité est réduite au minimum, et le « Moi pratique pur », dont l'activité se manifeste dans toute sa plénitude. Mais il ne touche pas à ce problème pour cette raison, seule, que sa méthode lui interdit toute recherche systématique et le borne à la description des essences strictement isolées, ce qui peut, dans certains cas,

comme justement dans le cas du « Moi pur », devenir directement nuisible à cette description.

b. Même s'il était possible de donner une description adéquate d'une activité restreinte sans la confronter avec une activité pleine, même si l'on pouvait saisir le « Moi pur théorique » sans appréhender en même temps son rapport avec le « Moi pur pratique », le recours à « l'activité attentionnelle » du « Moi pur », introduit dans le monde des essences un élément tout nouveau : l'élément de *mouvement*. L'activité, quoique réduite au minimum, reste toujours mouvement, comme toute activité en général, et s'oppose à la stabilité. Si, à l'essence de la conscience appartient l'activité attentionnelle d'un « Moi pur », — la lutte entre le mouvement et la stabilité est introduite à l'intérieur du monde des essences. Héraclite et Parménide triomphent tous les deux dans le domaine de l'extra-temporel lui-même. Mais le mouvement apporte avec soi le problème de la continuité, de la succession, de la temporalité; Husserl l'a bien senti et c'est ainsi, après avoir constaté l'inhérence à la conscience d'un « Moi pur », qu'il parle très brièvement, et d'une façon un peu énigmatique, d'un « temps phénoménologique » (*Phänomenologische Zeit*), un temps pur, opposé au « temps cosmologique » ou objectif, et dans lequel se meuvent le « flux pur du vécu et l'activité du moi »¹. Ce temps phénoménologique, distingué du temps habituel, n'offre-t-il pas une analogie frappante avec la « durée » de Bergson? Et quel autre sens pourrait avoir l'introduction dans le monde des essences extra-temporelles, plus précisément dans un secteur particulier de ce monde, d'une nouvelle temporalité, opposée au temps cosmique, si ce n'est de réhabiliter dans la sphère apriorique un mouvement actif et de situer parmi les essences elles-mêmes une éternité vivante?

Rappelons, cependant, qu'il s'agit, pour Husserl seulement, d'une activité très restreinte, activité attentionnelle, non productrice, et que le temps phénoménologique, temps qui lui correspond, se présente seulement comme une ombre de la durée créatrice. Mais ici justement nous sommes ramenés à la question que nous avons déjà traitée auparavant : est-il possible de décrire une durée restreinte et réduite, sans la rapporter et la confronter avec

1. *Ideen*, p. 161-164.

la durée dans la plénitude de ses manifestations ? Nous pensons, pour notre part, que ceci est aussi impossible que de saisir l'activité limitée, sans la relier à l'activité dans son plein essor. Et cela explique que le paragraphe consacré par Husserl au « temps phénoménologique » soit condamné à rester énigmatique.

c. D'autre part, l'activité de l'attention, comme toute autre activité, suppose, pour être saisie, une intuition d'ordre particulier. L'activité ne peut être immédiatement donnée que dans un acte, qui est lui-même actif : elle s'offre uniquement à une action. L'intuition de l'activité est donc nécessairement une intuition active, un acte de participation à l'action pure, et non cette vision passive à laquelle Husserl réduit toute intuition. Or, une telle passivité intuitionniste entre, non seulement en contradiction avec l'idée d'un « Moi pur », mais elle met particulièrement en relief la tendance intellectualiste de Husserl, qui marque pour nous le troisième écueil de sa doctrine.

III. — Husserl insiste lui-même sur ce point qu'il y a plusieurs espèces d'intentionnalité, et qu'elle ne se réduit point exclusivement à des actes cognitifs¹. Cependant, nous avons eu déjà l'occasion de constater que le rôle qui est attribué chez Husserl « au Moi pur » reste le même dans toutes les espèces de conscience. Et, d'autre part, les essences qui s'offrent à la conscience sont aussi toujours caractérisées de la même façon. Elles sont toutes reconnues pour des « universels concrets », ayant, soit une validité universelle, comme les essences formelles, soit une validité spéciale, comme les essences matérielles. En tous cas, l'individualité absolue, la singularité, dans le sens strict du mot, est mise en dehors du monde des essences et lui est opposée comme un fait empirique. C'est ainsi que le monde tout entier des essences reçoit chez Husserl, selon une antique tradition grecque, une certaine marque intellectualiste et se présente comme l'intelligible. « Tout acte et chaque corrélatif d'un acte, remarque Husserl, a en soi un trait logique (*ein Logisches*), soit explicite, soit implicite. Il est toujours possible de l'interpréter d'une façon logique, notamment en soulignant la généralité essentielle dont il est pénétré² ». C'est ici la base de cette univer-

1. *L. U.*, II vol., 1^{re} partie, p. 383-395.

2. *Ideen*, p. 244.

salité du logique (*Universalität des Logischen*)¹, sur laquelle Husserl s'appuie pour arriver à l'idéal de la philosophie comme « science sévère », et pour dénier à la philosophie tout droit de s'ériger en sagesse.

Ainsi, d'une part, toutes les essences sont reconnues comme irréductibles l'une à l'autre et, pour ainsi dire, irrationnelles dans leur rapport réciproque, puisque l'abîme qui les sépare ne peut être comblé par la raison. Mais, d'autre part, elles sont toutes unies par leur caractère de généralité et opposées ensemble à la singularité. En posant le problème de l'irrationnel, dans le sens de l'irréductibilité des essences entre elles, Husserl reste en même temps rationaliste pour ce qui concerne leur caractère intrinsèque. Il lui manque l'idée de l'irrationnel en tant que constituant une borne infranchissable pour la logique, et ceci suivant trois dimensions différentes : 1. Premièrement, comme singularité idéale, individualité unique et insubstituable, projetée dans le domaine de l'extra-temporel : ce sont les *essences alogiques*, « valeurs » irrationnelles, caractérisant le secteur moral et esthétique du monde des essences, d'où est exclue toute espèce de généralité. — 2. En second lieu, cette irrationnalité lui fait défaut en tant que matière empirique, n'admettant pas dans son instabilité une réduction complète aux essences et offrant une contingence absolue. — 3. Enfin, cette même irrationnalité lui manque, — et ici nous revenons à une difficulté que nous avons déjà signalée au commencement de nos observations — en tant « qu'imprédictibilité », qu'incompréhensibilité de l'*Absolu*, qui fonde toutes les autres espèces de l'irrationnel : le manque de méditation sur cet Absolu est, comme nous le savons déjà, le plus grave écueil du système de Husserl².

Les continuateurs de Husserl, particulièrement Scheler, prendront justement leur point de départ dans l'insuffisance des méditations husserliennes sur le problème de l'irrationnel. Et ils n'iront pas ici complètement contre l'esprit du fondateur du

1. *Ideen*, p. 244-245, ou de « la raison illimitée » (*schrankslosigkeit der objektiven Vernunft*). *L. U.*, II vol., 1^{re} partie, p. 90.

2. En suivant le langage très heureux de M. Léon Brunschvicg opposant la « participation à l'un » à la « participation à l'être » (*Le Progrès de la Conscience dans la Philosophie occidentale*, II vol., p. 792 et s.), on doit reprocher à Husserl de complètement ignorer le problème philosophique central de la « participation à l'un ».

mouvement, puisque, par l'idée féconde de l'irréductibilité des essences, il a lui-même posé ce problème, quoique d'une façon très restreinte, et que toutes ses descriptions, selon ses propres déclarations, ne veulent être que l'enseignement d'une méthode nouvelle de recherche, et non point une doctrine définitive ou un dogme.

GEORGES GURVITCH.