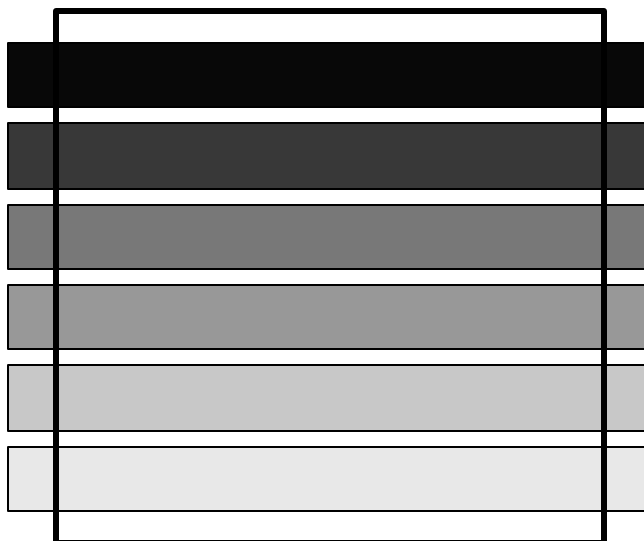


LES CAHIERS DU LANCI



LA THÉORIE DES ESSENCES CHEZ HUSSERL

Iryna Barkova

No 2007-03

UQÀM
Université du Québec à Montréal

Le Laboratoire d'ANalyse Cognitive de l'Information (LANCI) effectue des recherches sur le traitement cognitif de l'information. La recherche fondamentale porte sur les multiples conceptions de l'information. Elle s'intéresse plus particulièrement aux modèles cognitifs de la classification et de la catégorisation, tant dans une perspective symbolique que connexionniste.

La recherche appliquée explore les technologies informatiques qui manipulent l'information. Le territoire privilégié est celui du texte.

La recherche est de nature interdisciplinaire. Elle en appelle à la philosophie, à l'informatique, à la linguistique et à la psychologie.

Volume 6, Numéro 2007-03 – Octobre 2007

Publication du Laboratoire d'ANalyse Cognitive de l'Information

Directeurs : Luc Faucher, Jean-Guy Meunier, Serge Robert et Pierre Poirier

Université du Québec à Montréal

Document disponible en ligne à l'adresse suivante : www.lanci.uqam.ca

Tirage : 5 exemplaires

Aucune partie de cette publication ne peut être conservée dans un système de recherche documentaire, traduite ou reproduite sous quelque forme que ce soit - imprimé, procédé photomécanique, microfilm, microfiche ou tout autre moyen - sans la permission écrite de l'éditeur. Tous droits réservés pour tous pays. / All rights reserved. No part of this publication covered by the copyrights hereon may be reproduced or used in any form or by any means - graphic, electronic or mechanical - without the prior written permission of the publisher.

Dépôt légal – Bibliothèque Nationale du Canada

Dépôt légal – Bibliothèque Nationale du Québec

ISBN-10 : 2-922916-16-2

ISBN-13 : 978-2-922916-16-4

© 2007 Iryna Barkova

Mise en page : Florian Ferrand

LA THÉORIE DES ESSENCES CHEZ HUSSERL

Iryna Barkova
Université du Québec à Montréal

Remerciements

Je voudrais remercier Messieurs Jean Guy Meunier et Denis Fisette pour leur aide précieuse dans mon cheminement académique et intellectuel.

I. Phénoménologie et la théorie de la connaissance. Concept de l'essence

La phénoménologie contemporaine, c'est-à-dire husserlienne et post-husserlienne, prend son origine dans la méditation sur la connaissance. Et c'est une réflexion sur la doctrine de la science et sur les concepts fondamentaux de la logique qui conduit Edmund Husserl sur le chemin d'une théorie des essences.

Toute la connaissance, en premier lieu, est vision d'une essence, d'une unité idéale, qui est simultanément tout et parties, perçue par la conscience depuis une intuition pure. L'essence précède toute la conceptualisation, elle en est la base. Mais elle n'est pas abstraite et séparée du sensible. C'est précisément pour cela que la philosophie de Husserl n'est pas un réalisme de Platon.

a. Husserl et empirisme

Néanmoins Husserl utilise le terme platonicien de l'essence pour se démarquer de la conception empiriste de l'abstraction. Et c'est en contestant l'empirisme de ses plusieurs formes – des auteurs anglais du XVIII^e siècle, du psychologisme de l'époque, du naturalisme, de l'objectivisme – que le fondateur de la phénoménologie construit son analyse épistémologique.

Le postulat de base pour tout empirisme consiste dans l'affirmation que l'expérience est la seule source de vérité pour la connaissance. Cependant, cette affirmation doit être elle-même mise à l'épreuve de l'expérience. Et ici surgit la plus grande contradiction philosophique :

l'expérience, ne fournissant jamais que du contingent et du singulier, ne peut pas offrir à la science le principe universel d'une affirmation semblable.

Husserl montre que toutes les thèses de l'empirisme se rassemblent dans le scepticisme. Par exemple, quand un logicien soutient que deux propositions contraires ne peuvent être vraies simultanément, il exprime seulement, selon la position empiriste, qu'il lui est impossible, au niveau de sa pratique quotidienne, de croire que ce mur est blanc et qu'il est noir en même temps. Donc, l'une des conclusions de ce démarche serait : la validité des grands principes se fonde dans l'organisation psychique d'un sujet. D'où il s'ensuit qu'un sujet connaissant ne peut pas être sûr si son savoir est adéquat à son objet, comme l'exige la conception correspondantiste du vrai.

Ainsi le concept devient un simple mot et la vérité – une croyance partagée par la majorité des voix. Le savoir scientifique serait une hypothèse en voie de vérification sans fin, dont un réseau de symboles commodes (vélocité, énergie, force, etc.) aurait un seul objectif – d'établir entre ces symboles des relations constantes permettant des manipulations avec eux. On ne pourrait pas davantage affirmer un progrès de la connaissance du monde au cours de l'histoire de la science parce que l'histoire serait dans ce cas une accumulation d'essais et d'erreurs.

Cependant – Husserl le démontre – il est possible de rendre à la science sa validité : il faut chercher des essences ; et de leur définition on pourra tirer les conclusions méthodologiques qui orienteront la recherche empirique. Husserl ne rejette donc pas l'expérience, mais il affirme que le monde autour de nous ne peut pas être connu à partir de lui-même.

b. Husserl et Kant

Le fondateur de la phénoménologie définit la connaissance comme l'activité d'un sujet dirigé vers un objet auquel le premier donne son sens. L'acte de connaître suppose une capacité *a priori* de l'esprit à rencontrer des choses qui deviennent pour lui des objets connus. On voit que dans ce point Husserl est très proche à Kant. Aussi, dans les deux cas, l'orientation transcendantale fonctionne comme méthode régressive où l'on remonte du sujet donné à la structure originnaire qui lui est indissociable.

Cependant il y a des divergences profondes de ces deux projets philosophiques. Selon la théorie de Kant, l'objet tourne autour du sujet ; ce dernier reste immobile. Pour conséquence il devient le pôle absolu autour de quoi vire toute objet connaissable. Mais en plaçant le sujet au centre de la connaissance, Kant ferme pour autant la voie à une interaction de l'ego et du monde qui doit devenir connu : les formes, les catégories, les principes, les idées logés dans le sujet

s'opposent à l'empirique comme les conditions formelles se distinguent des données de l'expérience.

Husserl, au contraire, insiste sur le fait que le *Je* pur est inséparable des choses qui se donnent elles-mêmes à *Moi*. Le sujet vit les phénomènes comme les siens : toute perception est sienne, tout sentiment est sien, en général, tout vécu est sien en ce qu'il peut d'en faire l'objet de son attention ; de plus, tous les vécus de l'arrière-plan adhèrent à chaque objet actuel et lui à eux. Donc le sujet n'est pas un pôle de connaissance indépendant, mais il porte en lui toute la richesse d'une vie constituante.

De ce même processus, la réalité objective prend aussi sa part dans la constitution de la connaissance. Ce pourquoi l'intuition de l'ego transcendantal – d'un individu concret, en constituant un objet qui lui est donné dans une expérience elle-même transcendantale, est susceptible de l'appréhender dans une idéalité qui est simultanément intégralité. Alors, d'un côté, le sujet n'a pas besoin de la présence d'une chose-en-soi ; et d'autre côté, c'est l'ego lui-même qui, en tant que pôle unificateur des vécus, est constituant, non une structure formelle apriorique. Et c'est uniquement de cette façon qu'il est possible définir la vérité comme manifestation même de la réalité, et non comme une adéquation de la pensée avec l'objet ou comme une pure entente de la pensée avec elle-même.

c. Husserl et nominalisme

En revenant à la problématique de l'empirisme, on peut conclure que les difficultés rencontrées par ses théories de l'abstraction viennent de ce que, en interprétant l'existence uniquement comme existence réelle, et l'intuition comme intuition sensible, elles se resserrent dans une contradiction : soit que l'on maintienne l'abstraction en séparant réellement ce qui ne peut être séparé, soit que l'on traite la faculté d'abstraire comme une simple « façon de parler ». C'est pourquoi Husserl s'insurge aussi contre les tendances nominalistes modernes dont l'origine le philosophe explique par la réaction excessive contre la théorie des idées générales de John Locke.

Dans sa deuxième *Recherche logique*, le fondateur de la phénoménologie critique les doctrines de Berkeley, de Hume et surtout de J. St. Mill et de ses successeurs qui conçoivent l'abstraction comme l'œuvre de l'attention. Selon cette théorie, il n'existe que le processus psychologique de l'abstraction qui réside dans une concentration d'intérêt sur un caractère particulier de la chose, par exemple, sa qualité de couleur ou sa forme. Ce caractère reste une partie de l'idée concrète et n'acquiert sa généralité qu'en fonction de son association à des noms généraux. « La *généralité*

demeure, dans tout cela, le fait de la fonction associative des signes ; elle consiste dans le rattachement selon des lois psychologiques « du même signe » au « même » moment objectif — ou, bien plutôt, au moment qui revient avec une détermination toujours la même et sur lequel de temps à autres l'attention met l'accent. Mais cette *généralité de la fonction psychologique* n'est rien moins que *la généralité qui appartient au contenu intentionnel des vécus logiques eux-mêmes* ; ou qui, pour nous exprimer d'une manière objective et idéale, appartient aux *significations* et *remplissements de significations*. Cette dernière généralité disparaît totalement dans le nominalisme » (E. Husserl, *Recherches logiques*, t.II, p. 176).

Pour voir cette différence entre la généralité de la fonction psychologique et la généralité soutenue par la phénoménologie qui appartient au contenu de la signification elle-même, dans le §16 de la deuxième recherche, Husserl propose analyser des différentes fonctions logiques des significations générales et des noms généraux, et toute la diversité du sens que l'on entend par leur généralité ou leur relation en commun des individus qui forment leur extension. Il nous fait considérer les trois formes suivantes : *un A*, *tous les A*, *l'A en général*.

L'expression *un A* peut servir de prédicat dans un nombre infini d'énoncés catégoriques, et de cette manière elle détermine l'extension vraie ou possible de la notion symbolisée par *A*. Sa généralité appartient donc à la fonction logique du prédicat – *quelque chose (X) est un A*. Mais dans chaque réalisation concrète de la signification *un A*, cette généralité n'est rien ; elle est représentée en lui par la forme de l'indétermination. Le mot *un* exprime ici une forme qui appartient à l'intention de signification ou au remplissement de signification. Ainsi l'expression *un A* est une forme de locution logique primitive, sa généralité existe comme possibilité logique *a priori* de produire des propositions d'une certaine espèce ; et cette possibilité logique est propre aux significations en tant qu'unités spécifiques, mais non aux actes psychologiques contingents.

La forme universelle *tous les A*, au contraire, présente généralité qui appartient à la forme de l'acte lui-même. Effectivement, on vise ici *tous les A*, notre représentation et notre prédication se rapportent à eux tous. Mais cette forme ne concerne pas la représentation individuelle de tous les membres de l'extension. On voit que le mot *tous* renvoie aussi à une forme originale de signification.

Finalement, la forme *le A* présente l'espèce. Sa généralité appartient aussi au contenu même de la signification, mais c'est une généralité d'une autre nature, celle du spécifique, qui se trouve en rapport logique très étroit avec l'universalité de l'extension, mais qui diffère de cette dernière d'une façon évidente. « La conscience de la généralité spécifique doit être considérée comme un mode essentiellement nouveau du « représenter », et tel qu'il ne constitue pas seulement un

nouveau mode de représentation de singularités individuelles, mais qu'il porte à la conscience une nouvelle espèce de singularités, à savoir les *singularités spécifiques* », affirme l'auteur (E. Husserl, *Recherches logiques*, t.II, p. 179).

Il y a donc ici des formes logiquement distinctes : *un A*, *tous les A*, *le A*, ou *quelque A en général*, *peu importe lequel*, dont les différences ne sont pas exclusivement nominales ou grammaticales, mais qui résident dans des types divers d'intention et des formes de remplissement. Mais le nominalisme ne peut pas en rendre compte parce qu'il traite indifféremment les distinctes formes de la généralité, dit Husserl.

II. Démarche phénoménologique

a. Attitude naturelle et conscience transcendantale

1) Attitude naturelle

L'attitude naturelle, c'est-à-dire naïve, pré-phénoménologique, consiste à accepter le monde comme existant tel que le sujet le vise présentement et à affirmer l'existence de tous les phénomènes qui apparaissent en lui sans questionner la corrélation des choses existantes avec les actes de notre conscience qui leur donnent sens.

Selon Husserl, l'attitude naturelle caractérise non seulement les croyances des gens du commun, mais aussi celles des hommes des sciences, qui, peut être, interrogent telle ou telle région du savoir dans le cadre particulier de leur domaine, mais l'existence du monde en général et la possibilité de le connaître dans toute son intégrité ne posent pas pour eux de problème. Cette sorte de naturalisme est pour ainsi dire la forme supérieure de l'attitude naturelle.

Husserl explique une telle naïveté par la conséquence paradoxale de notre conscience : elle se barre l'accès à sa propre connaissance. Effectivement, nous vivons naturellement auprès des choses, et la manière dont nous nous rapportons à elles implique que nous les visions avant toute prise de conscience plus élaborée de notre visée elle-même. Par conséquent la conscience, qui fonctionne en permanence dans la perception, l'imagination, le souvenir, la pensée, etc., fait que ses actes restent masqués à celui qui l'accomplit, puisqu'il ne retient au premier abord comme remarquables que les phénomènes et leurs horizons de donation – le monde.

C'est pourquoi nous devons d'abord, dans notre analyse phénoménologique, délimiter l'effet dissolvant du fonctionnement naturel de la conscience, et après, l'amener à réfléchir aux conditions de son accomplissement.

2) *Conscience transcendantale et intentionnalité. Husserl et Brentano*

La conscience pure est déterminée par Husserl comme l'ensemble d'actes qui visent des objets du monde. C'est là où tous les phénomènes peuvent apparaître et prendre sens. Le sujet est transcendantal, c'est-à-dire avant toute expérience spécifique, il dispose déjà de possibilité de constitution de cette expérience, il la précède et simultanément lui donne sens. Il interroge le sens de tout ce qui est donné à l'intuition pour en garantir la validité, ou soit pour tout d'abord en déterminer le sens et ensuite s'assurer que ce même sens réponde à des définitions d'essence. Ainsi, toute connaissance, si complexe que soit-elle, ne tire son sens ultime que des opérations constitutives de la conscience transcendantale qui l'appréhende.

En développant la doctrine de la conscience transcendantale, Husserl l'unie à *l'intentionnalité* terme de base de la phénoménologie, qui modifie l'interprétation de cette nouvelle conception de la conscience : « Le mot intentionnalité ne signifie rien d'autre que cette particularité foncière et générale qu'a la conscience d'être conscience de quelque chose, de porter, en sa qualité de cogito, son cogitatum en elle-même » (E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, §14). Ainsi la conscience ne se réduit-elle pas au fameux *je pense* cartésien et ses variations : *je sens, je veux, j'imagine*, etc., ce que ferait d'elle une sphère trop subjective, refermée sur des actes qui viennent de la même racine, ou sois d'ils mêmes. En s'ouvrant au monde via l'intentionnalité, la conscience s'élargit : elle intègre en elle l'objet même qu'elle vise comme unité idéale, plus exactement comme signification, et non pas comme chose réelle. Celui-ci n'est donc pas en position d'extériorité par rapport à une conscience close sur ses actes : il participe du fonctionnement conscientiel comme axe objectif essentiel.

Dans ce point, l'interprétation husserlienne de l'intentionnalité diffère de la vision de son maître Brentano, selon laquelle l'intentionnalité est seulement une donnée psychologique : par exemple, percevoir ce livre sur la table, c'est avoir une copie en miniature de ce livre dans l'esprit. Husserl refuse la mentalisation et, par conséquent, le dédoublement de l'objet intentionnel. C'est bien l'arbre dans la cours que je perçois, dit-il, non mon vécu interne ou ma représentation mentale de cet arbre ; je considère toujours un seul et unique objet intentionnel qui s'offre à moi tel qu'il apparaît.

Alors, avec l'inclusion husserlienne du monde dans la conscience, cette conscience acquiert deux pôles : le pôle *Je* de l'intentionnalité et le pôle *objet intentionnel* ; néanmoins le rapport de la conscience à son objet n'est pas celui de deux réalités contraposées ou indépendantes, parce que d'une part l'objet est phénomène renvoyant à la conscience à laquelle il apparaît, d'autre part la conscience est conscience de ce phénomène.

Ainsi le sens du monde est compris comme sens que *Je* donne au monde, mais ce sens est vécu comme objectif, *Je* le découvre sans quoi il ne serait pas le sens qu'a le monde pour *Moi*. Et cela s'entend de soi-même que la subjectivité n'est pas alors créatrice ; mais l'objectivité n'existe à son tour que comme pôle d'une visée intentionnelle qui lui donne son sens d'objectivité.

3) *Structure de la conscience*

Il faut remarquer ici que tout ce qui est donné dans et par la conscience ne se donne pas de lui-même ni à lui-même, mais il dépend constamment de conditions de donation qui consistent dans les divers modes selon lesquels la conscience est affectée *passivement* par les phénomènes ou les vise *activement*. Dans cette conjonction de l'activité et de la passivité, l'esprit, en recevant quelque chose d'étranger à lui, devient aussi l'origine de ce qu'il reçoit. Ainsi on a une conception de la conscience intentionnelle à trois termes : les vécus non actifs (donné sensoriel non intentionnelle), les vécus actifs (actes et opérations noétiques) et les objets intentionnels (noèmes).

Données sensorielles (vécus non actifs) – les sensations, les sentiments, les instincts, les affections internes, etc., dans les *Idées directrices pour une phénoménologie* Husserl les regroupe sous la rubrique de la matière sensible ou *hylè*, – ne possèdent pas la propriété intentionnelle : elles sont vécues comme les données immédiatement senties qui ne renvoient à aucun objet en elles et par elles. Néanmoins elles ont une relation directe avec la conscience intentionnelle. C'est un autre point de divergence entre Husserl et Brentano qui les interprète comme de simples phénomènes physiques. Husserl, au contraire, les intègre au domaine de la pure conscience phénoménale. Pour que quelque chose soit effectivement perçu, soutient-il, les actes intentionnels doivent traduire ces données brutes pour identifier un objet comme tel. Sans ces actes intentionnels saisissants, la conscience sensorielle, complètement intransitive, ressemblerait à une foule désordonnée d'impressions d'où ne s'extrairait aucun objet reconnaissable.

Peut-être, les caractères hylétiques coïncident avec des qualités de chose, mais nous pouvons les distinguer uniquement dès que nous nous efforçons de les considérer comme des données phénoménologiques qui fournissent le matériau d'une recherche d'essence possible. Ainsi l'étape hylétique de l'analyse phénoménologique demeure préliminaire, en retrait par rapport à toute dimension transcendantale.

La phénoménologie trouve finalement son plein accomplissement dans la corrélation noético-noématique. Il existe en permanence un rapport entre la conscience et l'acte de la conscience ; par exemple, on se souvient de quelque chose ou de quelqu'un, on perçoit telle ou

telle chose. Il y a une association systématique entre la conscience et son but, une identification entre l'un et l'autre. Husserl emploie deux termes pour décrire ce phénomène : noèse et noème.

Noèse, le vécu actif, est l'acte de viser, l'action de la conscience de « penser à » sans considérer l'objet pensé, parce qu'elle concerne les modalités du pensé et non ce qui est pensé. La noèse anime les data sensibles. Cette animation donne à la hylé, pur matériau brut, le statut d'apparaître d'un objet sous la forme d'un aspect. À proprement parler, la conscience ne commence qu'avec la conscience noétique.

Noème, ou l'objet intentionnel de la pensée, c'est le but de la noèse. En fait, le noème est la hylé préalablement accumulée par l'action de la noèse et apparue au sens plain. Ainsi tout objet intentionnel est le sens constitué par la conscience qui le vise. Le noème n'est pas inclus dans le vécu, mais il lui est transcendant.

Ainsi Husserl distingue, d'une part, les composantes réelles de la conscience – la hylé et la noèse, qui appartiennent à la sphère d'immanence réelle et qui sont des vécus, et d'autre part, le noème, qui n'appartient qu'à la sphère d'immanence pure de la conscience.

b. Méthode descriptive

1) Époche et réduction eidétique. Husserl et Descartes

Comment donc, par quel processus exactement, on dégage les essences à partir de l'expérience commune de la conscience, si cette expérience est toujours particulière ?

En premier lieu, la phénoménologie suspend l'interrogation traditionnelle sur les preuves de l'existence réelle du monde et sur la nécessité même de réclamer de telles preuves. En effet, l'être se résout dans son apparaître, c'est-à-dire l'apparition de quelque chose suffit à poser la relation de la conscience à cette chose. Donc l'essence doit être cherchée dans l'apparition phénoménale elle-même, de sorte que l'être corresponde avec son apparaître. De cette façon, le monde tel qu'il apparaît devient non plus comme un problème à résoudre, mais comme une expérience à décrire.

Husserl détermine l'attitude initiale de la méthode phénoménologique par une *époche* qui n'est pas seulement le premier stade et un geste définitif, mais qui doit être constamment maintenue pendant toute la recherche de la vérité. Elle consiste à n'admettre aucun être comme déjà donné, ni aucune connaissance préalable. Cette époque est décrite à partir d'une comparaison avec la méthode cartésienne du doute.

Dans les *Méditations métaphysiques*, Descartes remet en cause toutes les certitudes instantanées, qu'elles soient sensorielles, imaginatives ou médiates, et déduit la seule certitude indubitable : *Je ne peux pas penser sans exister, même pour douter, il faut être.* Ainsi l'auteur des *Méditations*

procure aux sciences modernes un nouveau fondement qui n'est pas de l'ordre ontologique de la nature comme c'était dans le cas de l'Antiquité, ni de type divin comme à l'époque médiévale, mais dont le lieu est occupé par la subjectivité humaine, par le sujet qui parle de lui-même à la première personne.

Husserl, au début du XX^e siècle, recherche lui aussi une évidence sur laquelle il peut appuyer et justifier les connaissances, il développe et radicalise le thème : sa scientificité repose sur la subjectivité d'un sujet singulier et détenteur d'une vérité absolue sise dans son intuition interne. Le fondement découvert, l'ego transcendantal, s'avère plus profond que l'ego cogito, dans la mesure où l'ego y est lui-même soumis à l'épochè. On peut observer le trajet de la pensée philosophique de Descartes à Husserl, du *doute* à l'*épochè*.

Premièrement, si le doute cartésien rejette toute vérité basée sur les sens et les images et diminue leur valeur, l'épochè de Husserl les met simplement entre parenthèses. En neutralisant leur validité, elle suspend leur réalité naïve. Deuxièmement, le moyen d'accès à la certitude vraie, le doute n'est qu'un moment destiné à être dépassé. En revanche, l'épochè est le mécanisme continu dans une attitude de remise en cause permanente. Troisièmement, le sujet est poussé à douter de tout par la découverte du caractère trompeur des choses sensibles ; au contraire, sa motivation à exercer l'épochè est interne : elle tient à sa seule détermination volontaire. Et finalement, selon Descartes, *Je doute de tout sauf de Moi-même*, l'ego reste exempt de toute remise en question. Avec l'épochè husserlienne, même le *Moi*, en tant qu'il est absorbé dans le monde, se trouve soumis à la suspension de sa réalité substantielle naïve.

Dans le tome I des *Idées directrices pour une phénoménologie*, Husserl encore une fois souligne que la réduction phénoménologique ne refuse pas le monde : « Ce que nous mettons hors de jeu, c'est la thèse générale qui tient à l'essence de l'attitude naturelle ; nous mettons entre parenthèses absolument tout ce qu'elle embrasse dans l'ordre ontique : par conséquent tout ce monde naturel qui est constamment « là pour nous », « présent », et ne cesse de rester là à titre de « réalité » pour la conscience, lors même qu'il nous plaît de le mettre entre parenthèses. Quand je procède ainsi, comme il est pleinement au pouvoir de ma liberté, je ne nie donc pas ce « monde », comme si j'étais sophiste ; je ne mets pas son existence en doute, comme si j'étais sceptique ; mais j'opère l'*épochè* « phénoménologique » qui m'interdit absolument tout jugement portant sur l'existence spatio-temporelle » (Edmund Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, T.I, p. 102).

2) *Variation eidétique et imagination pure. Les parties et le tout*

Comment donc parvenir à découvrir l'essence, par exemple, de ce livre que je lis dans ce moment ? Je sais que j'ai déjà vécu un nombre incalculable de fois ce type de l'expérience.

Pourtant, le livre que je vise maintenant est unique, nos rapports réciproques avec lui restent totalement singuliers : j'ai pris ce livre dans une certaine bibliothèque ; quand je le lis, l'ambiance émotionnelle a cette qualité bien précise de sérénité ; son sujet porte sur un certain projet philosophique, etc.

On voit que la donation intuitive de la perception immédiate est incomplète. Les choses perçues nous apparaissent non pas absolument et entièrement mais sous des faces particulières et se dévoilent progressivement par des esquisses successives. On peut noter aussi que l'intention de percevoir dépasse toujours ce qui est effectivement perçu, puisque nous apercevons une totalité là où ne nous est donnée qu'une succession d'aspects.

Cela veut dire que la conscience intentionnelle elle-même transforme tout donné en phénomène et révèle le fondement absolu de toute signification – l'essence en tant qu'ensemble de propriété constitutive des choses empiriques. Cette révélation se produit dans une intuition spécifique par *la variation imaginaire* du phénomène concernée. Ainsi en faisant varier les paramètres phénoménaux du donné, même jusqu'à l'absurde, on peut dégager précisément ce qui ne varie pas – l'invariant.

L'imagination à laquelle Husserl fait appel est l'imagination « pure », en raison de son indépendance à l'égard de toute donnée de fait. Il ne faut pas la comprendre comme une présence d'une image, mais comme modification intentionnelle relativement aux positions perceptives. En fonction de sa liberté l'imagination pure peut retenir ou éliminer tel ou tel caractère, et de cette façon elle fait apparaître la nécessité de la loi de combinaison des éléments variables et son idéalité. Ainsi elle joue le rôle de médiateur entre le sensible et l'intelligible pur.

De là on peut observer les relations des parties et du tout : les parties séparables du tout, Husserl les appelle « consistantes par elles-mêmes », sont aptes de rester unies entre elles et avec la totalité par un fondement commun ou exister dissociées ; au contraire, les parties non séparables du tout, ou « non consistantes par elles-mêmes », disparaissent si nous les séparons de la totalité à laquelle elles appartiennent.

Traditionnellement, on appelle « abstraites » les parties non consistantes par elles-mêmes d'une totalité, par exemple, la rougeur. Cependant, la phénoménologie propose une nouvelle conception de l'abstrait et du concret : pour faire l'abstraction il ne faut plus isoler des éléments communs de plusieurs totalités – par exemple, la rougeur de la pomme, celle du mur, celle de l'étoffe – pour les considérer à part en sa généralité ; mais on doit tirer de la multiplicité concrète des rapports contingents la teneur essentielle qui leur attribue la singularité en laquelle le sujet les reconnaît comme similaires par-delà les traits inessentiels. Ainsi il résulte que la rougeur n'est

abstraite que si on la sépare artificiellement du tout concret où elle est donnée, et l'essence de la pomme rouge n'est pas la pomme, ni la rougeur, mais la pomme qui est rouge.

L'abstrait est donc dépendant, il n'est possible que « dans ou avec des contenus concrets ». La différence entre concret et abstrait est objective : elle ne dépend pas d'une capacité infondée d'abstraire ; elle réside dans la différence essentielle qui existe dans l'objet, entre son unité individuelle, en tant qu'il forme un tout, et les moments constitutifs de cette unité, en tant que base pour la construction de nouveaux objets idéaux.

3) Hiérarchie des essences

Il convient de souligner que la variation eidétique met en lumière la structure hiérarchique et l'emboîtement des essences. En premier lieu, on peut parler d'essences singulières, mais ce n'est pas à titre d'individus donnés dans l'expérience. Le singulier qui est au fondement de la vision d'essence n'est pas un individu intuitionné comme tel. Cet individu est un universel, c'est-à-dire une identité idéale dans les différences.

La découverte de l'essence peut être considérée comme une fin en elle-même, mais aussi comme une étape dans l'articulation de genres allant jusqu'à des genres suprêmes irréductibles. Les essences peuvent alors elles-mêmes jouer le rôle de variables, par exemple, les couleurs particulières à l'égard du genre couleur. Dans ce cas, l'essence se subordonne aux genres supérieurs et ne peut donc être compris indépendamment de la totalité du système dont elle fait partie.

En partant de l'empirique, on peut donc distinguer hiérarchiquement : d'abord, des essences matérielles étudiées par des ontologies matérielles, qui s'attachent à différentes zones de l'expérience empirique ; après, des essences régionales, objets culturels, explicitées par des eidétiques régionales ; et finalement, l'essence d'objet en général dont une ontologie formelle, c'est-à-dire la logique pure, fait l'étude. C'est une forme vide qui s'attache à penser l'essence de l'ontologie matérielle, l'essence des essences.

Le fond absolu de l'ordre eidétique, c'est la logique formelle. C'est elle qui permet, avec ses formes vides, de penser la liaison, la disjonction, l'opposition, etc. L'ontologie formelle permet des ontologies matérielles. C'est une sorte de matrice vide qui contient en soi en même temps toutes les formes d'ontologie possible. Mais l'ontologie matérielle régionale synthétise, elle attribue des propriétés à la matière pour la constituer comme représentation. Par exemple, la rencontre de la matière arbre et du concept de quantité permet la représentation « un arbre ».

Donc on voit que l'obtention des essences par la variation eidétique est une opération de la conscience supérieure et active dans laquelle une objectivité d'un genre nouveau est déjà donnée

elle-même. S'il peut y avoir ainsi un nouveau terrain d'expérience pour de nouvelles variations, c'est parce que l'idée n'est pas seulement présumée indirectement à travers des symboles vides mais saisie directement en elle-même.

Les essences ne se découvrent jamais isolées et indépendantes mais dans des corrélations qui dévoilent des régions spécifiques pourvues de lois nécessaires. Ainsi la phénoménologie ne s'écarte pas des multiples données du monde, mais au contraire elle propose les nouvelles principes d'une science descriptive et ontologique des différentes régions du monde, d'une science intuitive qui devra, selon Husserl, servir de fondement aux sciences naturelles correspondantes, en leur procurant de nouvelles bases *a priori* et justifiées.

III. Expression et essence

Souvent, dans ces œuvres, Husserl parle d'une téléologie à l'égard de la magnifique harmonie de la connaissance : tout ce qu'existe autour de nous semble être plein de symboles ; les choses posent à l'homme des questions, et chaque fois l'homme leur donne une réponse qu'elles attendent de lui. La conscience n'arrête pas de donner un sens à tout ce qu'elle rencontre, écoute, utilise, veut. Cette donation de sens n'est pas une création à partir du rien : la conscience recueille les suggestions de la chose et la complète avec un sens en fonction de ce qu'elle lui propose. Dans une grande mesure, la conscience individuelle est portée par la richesse millénaire des consciences antérieures et est chargée par les significations établies qu'elle ne fait que réactiver à sa manière.

Selon Husserl, il n'y a pas de nécessité à ce qu'un résultat de la connaissance soit prononcé, la connaissance peut bien avoir lieu en dehors de toute manifestation ; toutefois ce n'est qu'exprimé que peut être analysé phénoménologiquement et retrouver son essence.

L'expression par excellence est celle du *Moi* dans son corps. Le *Moi*, c'est une unité totale, donc ce n'est ni la somme du corps et de l'âme, ni leur relation, ni le parallélisme, ni la superposition, et le corps humain alors, c'est le porteur de signification en tant qu'unité idéale. Mimique, geste, attitude, regarde, parole, allure – tout est chargé de sens, aussi bien que tous les objets qu'on produit ou utilise : vêtement, maison, repas, livre, voiture, etc. Alors le *Moi* n'est pas d'abord existant et ensuite incarné au moyen d'expression, et l'expression n'est ensuite pas la traduction extérieure d'un état d'âme. L'expression, c'est la nécessité essentielle de l'être humain.

La parole – phénomène corporel – jouit d'une place privilégiée parmi les phénomènes d'expression, bien que l'emploi, par exemple, des couleurs par un peintre ou des notes par un

musicien puisse parfois donner des résultats beaucoup plus riches et précis que les mots. Mais le privilège de la parole consiste dans ce fait qu'elle peut se fixer en écriture et de cette manière se survivre, s'accumuler, et ainsi constituer un acquis relativement stable.

Husserl étudie la question de l'expression linguistique dans la première *Recherche logique* intitulée «Expression et signification», où le philosophe l'analyse en rapport avec la signification et les actes. Le terme d'expression se prend ici dans un sens restreint, comme signe signifiant.

Habituellement, dans le phénomène concret d'expression verbale, on distingue deux choses : d'une part, sa face physique – les signes sensibles, sons, inscriptions, etc., et d'autre part, certaines vécus psychiques, qui, raccordés associativement avec l'expression, en font l'expression de quelque chose. On croit atteindre, de cette façon, le sens, ou la signification, de cette expression. Husserl démontre que cette conception est inexacte et insuffisante, surtout lorsqu'on l'applique à des fins logiques. Par exemple, pour chaque nom, on peut distinguer entre ce dont il informe, c'est-à-dire tels vécus psychiques, et ce qu'il signifie, c'est-à-dire le sens ; et entre ce qu'il signifie – le sens, ou soit le contenu de la représentation nominale, et ce qu'il nomme, c'est-à-dire l'objet de la représentation.

Mais le plus important est que, pour autant que l'expression linguistique est engagée dans des fins cognitives, sa caractéristique principale est de vouloir dire quelque chose de quelque chose. « Le complexe phonique articulé (et cela vaut aussi pour le caractère réellement écrit, etc.) – dit Husserl – ne devient mot parlé, discours communicatif en général, que par le fait que celui qui parle le produit dans l'intention de « s'exprimer » par là « sur quelque chose » ; en d'autres termes, par le fait que, dans certains actes psychiques, il lui confère un sens qu'il veut communiquer à celui qui l'écoute. Or, cette communication devient possible du fait que l'auditeur comprend alors aussi l'intention de celui qui parle. Et il la comprend en tant qu'il saisit celui qui parle comme une personne qui n'émet pas de simples sons, *mais qui lui parle*, qui, par conséquent, effectue avec les sons, simultanément certains actes signifiants qu'elle veut lui faire connaître ou dont elle veut lui communiquer le sens » ((E. Husserl, *Recherches logiques*, t.I, pp. 39-40). On voit que le mot, ce n'est pas un simple signe qui se superpose sur l'objet. Il se rapporte à lui par une intention spécifique, et c'est grâce à ces actes médiateurs que l'expression peut nous rendre l'objet comme connaissable.

Les actes, correspondants aux représentations symboliques, doivent être distingués : il y a un acte intentionnel donnant sens, ou soit l'acte de signification, et un autre acte – donnant l'objet, ou soit une intuition qui remplit cette signification. Les actes conférant la signification sont essentiels à l'expression, en tant qu'elle doit rester toujours expression – complexe phonique

animé d'un sens. Les actes remplissant l'intention de signification, qui la confirment, renforcent ou illustrent et qui ainsi actualisent sa référence objective, ne sont pas essentiels à l'expression comme telle, mais ils se trouvent avec elle dans le rapport logique fondamental. Ainsi l'expression résulte d'être une forme de remplissement dont le sens renvoie à un vécu. « Le terme de remplissement confère ainsi à l'essence *phénoménologique* de la relation de connaissance l'expression qui la caractérise le mieux. C'est une donnée phénoménologique première que des actes de signification et d'intuition puissent entrer en cette relation originale. Et quand cela a lieu, quand à l'occasion un acte de l'intention de signification se remplit dans une intuition, nous disons aussi que l'« objet de l'intuition est alors connu au moyen de son concept, ou que le nom dont il s'agit s'applique à l'objet phénoménal » (E. Husserl, *Recherches logiques*, t.III, p. 48-49).

L'acte de jugement est toujours un vécu passager qui apparaît et disparaît. Mais grâce à ce que l'essence de l'expression réside exclusivement dans la signification, l'énoncé qui correspond à ce jugement n'est rien de subjectif. Il reste le même quelle que soit la personne qui le prononce, et quels que soient les circonstances où elle le fait. Chaque fois que quelqu'un formule avec le même sens ce même énoncé, il y a un jugement nouveau, les actes de jugement sont différents. Mais ce que dit l'énoncé est partout la même chose qui est identique au sens strict du mot.

Le langage s'assemble autour d'essences, il s'organise dans un système qui dicte quels mots peuvent entrer en combinaison et lesquels ne le peuvent pas, ce qui démontre une fois encore qu'il y a par-delà la couche empirique du langage une « armature idéale », une « grammaire générale » qui marque la présence des lois logiques aprioriques dans l'expérience, mais aussi que les concepts logiques ne sont pas de synthèses arbitraires effectués par l'esprit, ils renvoient à une « morphologie pure des significations ».

Références

- Husserl, Edmund. *Idées directrices pour une phénoménologie*. Traduit de l'allemand par Paul Ricoeur, Gallimard, France, 1950.
- Husserl, Edmund. *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale. Une introduction à la philosophie phénoménologique*, 1936.
- Husserl, Edmund. *Logique formelle et logique transcendantale. Essai d'une critique de la raison logique*. Traduit de l'allemand par Suzanne Bachelard, Presses Universitaires de France, Paris, 1965.
- Husserl, Edmund. *Méditations cartésiennes et Les Conférences de Paris*, PUF, 1994.
- Husserl, Edmund. *Recherches logiques*, tt. I-III. Traduit de l'allemand par Hubert Élie, Arion L. Kelkel et René Schérer, Presses Universitaires de France, Paris, 1972.

-
- Benoist, Jocelyn. *Entre acte et sens. La théorie phénoménologique de la signification*, Librairie Philosophique J.Vrin, Paris, 2002.
- Benoist, Jocelyn. *Intentionnalité et langage dans les Recherches Logiques de Husserl*, Presses Universitaires de France, Paris, 2001.
- Cabestan, Philippe. *Introduction à la phénoménologie*, Ellipses, Paris, 2003.
- Christoff, Daniel. *Écrits sur le signe* précédés de *Husserl ou le retour aux choses*, Editions Payot Lausanne, 2000.
- Fisette, Denis et Lapointe, Sandra. *Aux origines de la phénoménologie. Husserl et le contexte des « Recherches logiques »*, Librairie Philosophique J.Vrin, Les presses de l'Université Laval, 2003.
- Fisette, Denis et Poirier, Pierre. *Philosophie de l'esprit. État des lieux*, Librairie Philosophique J.Vrin, Paris, 2000.
- Follesdal, Dagfinn. *Husserl and the Categories*, U.S.
- Moreau, Joseph. *L'horizon des esprits. Essai critique sur la phénoménologie de la perception*, Presses Universitaires de France, 1960.
- Richir, Marc. *La crise du sens et la phénoménologie*, Millon, Grenoble, 1990.
- Scherer, René. *La phénoménologie des « Recherches logiques » de Husserl*, Presses Universitaires de France, Paris, 1967.
- Seron, Denis. *Introduction à la méthode phénoménologique*, De Boeck Université, Bruxelles, 2001.
- Valdinoci, Serge. *Les Fondements de la Phénoménologie Husserlienne*, Martinus Nijhoff Publishers, The Hague, The Netherlands, 1982.
- Verley, Xavier. *Pensée, symbole et représentation. Logique et psychologie chez Frege et Husserl*, Dianoïa, France, 2004.