

RÉPONSES AUX QUESTIONS DES ÉTUDIANTS

SYNOPSIS

Question 1 : les *a priori* matériels

Question 2 : Sur la formule « Les sens ne nous renseignent pas sur le monde »

& le sens de la différence *a priori* formel et *a priori* matériels

Question 3 : Kant / Husserl : logique formelle (ou générale) / logique transcendantale

Avant d'aborder les *RL** III et IV, je voudrai savoir si vous avez des questions ...

(1) RÉPONSE À UNE QUESTION SUR LES *A PRIORI* MATÉRIELS :

Le texte de référence le plus clair sur les *a priori* matériels est le premier chapitre des *Ideen I* intitulé « Fait et essence ». La question du fait et de l'essence est tout à fait pertinente quant au § 10 de la *RL IV* dont le titre est « Existence de lois "*a priori*" dans le complexe de significations » et où il s'agit plus particulièrement du domaine des significations (ce qui est d'ailleurs assez troublant, car je ne crois pas, pour ma part, qu'il existe un domaine de la signification purement et simplement juxtaposable à d'autres domaines).

Ce paragraphe commence par une réflexion sur les types de connexions :

« Toutes les connexions en général sont soumises à des lois pures, et il en est ainsi en particulier de toutes les connexions matérielles limitées à un domaine dont l'unité est définie par son objet... » (*RL IV* § 10, p. 111)

Les « connexions matérielles » – ou *a priori* matériels ou encore formes logiques matérielles (ces expressions étant équivalentes) – sont donc celles d'un domaine qui a une certaine unité définie par son objet, et cela :

« par opposition aux connexions formelles (« analytiques ») [ce qui veut dire que les connexions matérielles sont synthétiques *G.G.*] qui ne sont pas liées par les essences matérielles des membres de la connexion. » (*ibid.*)

* *RL*, abréviation pour *Recherches logiques*.

Cette définition des « connexions formelles » est elle-même formelle, ou du moins générale, et on n’y comprend pas encore grand-chose... Mais tout de même si :

– Du côté de l’*a priori* formel, il s’agit de l’objet en général, du *etwas* (quelque chose en général) qui peut être absolument tout et n’importe quoi, et à quoi on peut substituer n’importe quel objet réel : Dieu, de l’eau courante, un logarithme, un son, une signification, etc. Sont donc formels les *a priori* de l’objet quelconque en général. Les formes *a priori* de ce genre sont, par exemple, *un, plusieurs, tous*, et d’abord, le *quelque chose* lui-même.

– À cet *a priori* s’opposent les *a priori* matériels qui ne concernent pas tout objet possible, mais seulement les objets d’un certain domaine ayant une unité définie *restrictivement*, par différence avec d’autres domaines présentant d’autres unités dans d’autres types d’objets. Qu’un son, par exemple, soit incolore est un *a priori* matériel relatif au domaine d’unité.

Le domaine dont l’unité est définie par certain un type d’objet est toujours un domaine d’*expérience*. C’est l’expérience qui apporte la matérialité ; et, même s’il s’agit de la considérer dans sa seule possibilité, autrement dit dans sa logicité, c’est la logicité d’un objet d’expérience (par opposition à la logicité formelle) qui est en cause.

Il faut l’expérience pour comprendre, par exemple, qu’il n’y a pas de sens à parler d’un mi bémol jaune, ou à dire que le rouge est plus haut que le bleu. “Le rouge est plus haut que le bleu” ne veut rien dire. En revanche, dire que le mi est plus haut que le do veut dire quelque chose, dans un haut et un bas défini par les vibrations d’une corde sur un instrument de musique, par exemple. Ces deux domaines sont pris là où la multiplicité (ou diversité) est irréductible – là où apparaît la matérialité.

L’exemple le plus porteur de l’irréductibilité de la diversité est tout simplement la multiplicité des sensibles que l’on dit propres. D’ailleurs, les deux exemples que je viens de donner relèvent de la différence entre sensibles propres. Ainsi, la couleur relève-t-elle d’un mode de perception – le voir – qu’il est matériellement impossible de confondre avec d’autres modes de perception. Les Grecs, en particulier Aristote, appelaient ces sensibles « idiots », « particuliers » (en grec, un particulier est toujours idiot !). Les sens étant par essence particuliers, il n’y a pas moyen de confondre leurs objets, si toutefois on laisse de côté – et il le faut – les correspondances¹ dont Baudelaire parle et qui sont fondamentalement métaphoriques, ce qui veut dire, non qu’elles sont sans fondement, mais que, eidétiquement, leurs objets ne se mélangent pas.

Sont donc des sensibles idiots ou propres les objets des cinq sens : vue, toucher, goût, sentir et ouïe. Pour chacun, il existe des connexions matérielles limitées à leur domaine et *a priori*.

¹ Cf. Ch. Baudelaire, « Correspondances », in *Les Fleurs du mal* : « Les parfums, les couleurs et les sons se répondent. » (N.d.É.)

Exemple : Dire qu'une surface blanche ne peut pas être transparente, alors qu'on imagine très bien une vitre transparente rose, bleue, rouge, etc., n'est pas une proposition de l'ordre de l'expérience, mais une proposition dont la nécessité est logique, bien que cette logique soit toujours celle de la possibilité d'une expérience. C'est là une question avec laquelle se débat Wittgenstein dans les *Remarques sur les couleurs*².

Autre exemple de Wittgenstein : Dire qu'en un même point du champ visuel, il ne peut pas y avoir deux couleurs à la fois. Le mot "point" n'est d'ailleurs pas très juste. Mieux vaut parler d'un même lieu ou endroit, car la couleur suppose toujours l'extension, même si elle est petite. Dire que sur une même portion d'étendue, il ne peut pas y avoir deux couleurs est donc aussi un *a priori*. C'est d'ailleurs cet *a priori* qui est à l'origine de la critique de l'atomisme logique par Wittgenstein dans les *Quelques remarques sur la forme logique*³, petit texte de 1929 qui est le coup d'envoi du tournant du "premier" au "second" Wittgenstein. Notons que, d'une façon générale, la question de la couleur est déterminante chez tous les logiciens de l'époque, aussi bien chez Husserl que chez Wittgenstein.

Multiplier les exemples n'est pas nécessaire pour comprendre que, dans un domaine ayant une unité définie par son objet, l'"objet" n'est jamais simplement l'objet en général. Néanmoins tous les domaines matériels relèvent *aussi* de la logicité formelle (*a priori* formels) ; mais les *a priori* dont ils sont capables ne se limitent pas à cette forme commune à tout domaine matériel possible que sont le quelque chose en général et ses catégories (l'*un*, le *plusieurs*, le *tous*, la connexion et la disjonction – le *et* et le *ou* –, c'est-à-dire tous *a priori* formels pouvant concerner *n'importe quel* objet). Les objets pris non pas simplement comme objet en général, mais comme tel type d'objet sont bien plus diversifiés, et ce sont des *a priori* que l'on dit matériels parce qu'ils ne passent pas d'un domaine à l'autre.

Aristote (qui aurait ici parlé de passage d'un genre à l'autre) explique que la *metabasis eis allo genos* (le franchissement vers un autre genre) est interdite dès qu'il y a matérialité. Il explique, par exemple, qu'il y a une différence fondamentale entre le genre nombre et le genre figure, et que, dans chacune de ces domaines, il y a des connexions logiques, et donc *a priori*, mais néanmoins matérielles. Il prend l'exemple du malheureux Brison qui essaie de concevoir le cercle comme la moyenne proportionnelle entre le polygone inscrit et le polygone exinscrit⁴ et qui suppose qu'en multipliant les côtés du polygone, on arriverait au cercle. Et il montre à son encontre que c'est impossible, car il s'agit d'un passage *de* la limite.

En fait, la mathématique grecque n'est pas une mathématique qui manie l'infini, mais une mathématique essentiellement finitiste qui n'est pas capable de traiter des tangentes du sinus de quart de cercle – c'est-à-dire de traiter le cercle comme le passage à la limite d'un

² Cf. L. Wittgenstein, *Remarques sur les couleurs*, T.E.R., 2010 (4^{ème} éd.). (N.d.É.)

³ Cf. L. Wittgenstein, « Quelques remarques sur la forme logique », in *Philosophica IV*, T.E.R., 2005, p. 39-57 (N.d.É.)

⁴ Sur la critique de Brison par Aristote, voir l'étude de Gérard Granel : « Science et dialectique chez Aristote », in *L'époque dénudée*, Hermann, 2012, p. 107-121. (N.d.É.)

polygone et de le considérer comme la moyenne arithmétique d'un polygone inscrit et d'un polygone exinscrit.

Mais la géométrie analytique de Descartes – ou plus exactement l'analyse proprement dite, telle Leibniz que l'a conçue – fait disparaître le genre nombre et le genre figure au sein de l'algèbre. Il n'y a donc eu un genre nombre et un genre figure que lorsque les opérations mathématiques étaient tributaires d'un champ intuitif donné, appartenant à des domaines d'objets (nombre et figure) dont l'unité est différente.

Un autre exemple d'*a priori* matériel est la différence qui sépare l'indice de la signification. Ce sont là deux domaines qui ont chacun une constitution logique propre, et entre lesquels la différence est *eidétique*, et donc *infranchissable*. Impossible par conséquent d'exprimer les connexions de l'un des domaines dans le langage approprié à l'expression des connexions de l'autre domaine. Impossible de parler du signe en termes d'indice sans manquer la logique même du signe. C'est cette différence que Husserl "pourchasse" avec les moyens de bord et interprète comme différence entre renvoi d'existence à existence et renvoi ne présupposant pas l'existence, mais exigeant l'effacement du signe dans le sens, etc. Et il met également en évidence la différence entre l'objet de perception, le signe et l'image.

(2) RÉPONSE À UNE INTERVENTION PORTANT SUR UNE FORMULE DU COURS :
« LES SENS NE NOUS RENSEIGNENT PAS SUR LE MONDE »

Il n'est pas question, pour nous comme pour Descartes, de fermer les yeux, les oreilles, etc., mais de reconnaître et de penser l'ouverture *a priori*. Néanmoins, ma formule « les sens ne nous renseignent pas sur le monde » est en un sens risquée. Ce qu'il faut attaquer de front n'est pas l'évidence du sentir, mais celle des sens considérés comme des instruments par lesquels s'effectue la représentation, pour un sujet (supposé d'abord enfermé en lui-même), de déterminations (ou moments) du réel, qui, avant d'être eux-mêmes ainsi sentis, sont simplement objectivement définissables.

Autrement dit, ce qu'il faut contester dans l'idée des sens n'est pas le sentir, mais l'hypothèse de la représentation. Il faut donc dire que je n'ai de sens que dans le sentir, qui lui-même est structuré *a priori*. C'est cela que ma formule cherche à dire, et qui suggère que l'idée de renseignement manque l'ouverture *a priori*.

Cette formule cherche donc à remettre en cause les évidences métaphysiques qui s'agglutinent au langage du renseignement, lequel langage suppose une conception instrumentale du sentir, où est vaguement imaginé quelque chose d'analogue au sismographe, ou à tout autre appareil d'enregistrement qui réagit à un événement du monde et qui est défini par des paramètres objectifs, scientifiques par exemple. (Les appareils donnent en effet des rensei-

gnements sur le monde : le thermomètre sur la température de l'eau, le sismographe sur la localisation de l'épicentre du séisme, sur sa force de degré tant sur l'échelle de Richter, etc.)

Bref, la question est de savoir si les sens sont une espèce d'appareil intramondain d'enregistrement d'événements mondains en soi. Et la réponse est *non*. En effet, définis objectivement, un son ou une couleur sont des vibrations ; or, dans le concept scientifique ou physique de vibration, seules sont contenues une longueur d'onde ou une fréquence, mais non ce qui différencie une vibration comme son et comme couleur. Ce qui n'est donc pas contenu dans ce concept, c'est l'essence phénoménologique propre de chacun de ces domaines, à savoir la façon dont son et couleur apparaissent. En soi, en effet, une vibration n'est ni colorée ni sonore. Par conséquent, si ce qu'on appelle à tort l'appareil sensoriel était vraiment un appareil d'enregistrement, il nous donnerait des paramètres objectifs du type fréquence et longueur d'onde, mais il ne pourrait aucunement être le mode d'ouverture de ce que, pourtant, nous percevons ou bien comme couleur ou bien comme son (puisque'il n'y a pas de vibrations vertes !!)

En conséquence, il faut choisir entre ce que Husserl nomme la « transcendance » de l'objet physique (il vaudrait mieux d'ailleurs parler d'objet immanent aux concepts de la théorie physique) et l'absolue primitivité de l'ordre du paraître. C'est dire que la question est de savoir si je considère ou non les concepts physiques comme l'être de l'étant qui se montre. Or, si l'on égale *idealiter* à l'infini l'objet idéal des concepts de la physique à ce que la physique elle-même appelle idéalement la nature comme tout, et qu'on identifie cette nature au monde paraissant, on se trouve dans l'incapacité d'expliquer comment le monde paraît comme il paraît, puisque'il n'y a pas, dans un son ou dans une couleur, de structure de renvoi à la fréquence et à la longueur d'onde d'une vibration. Ce qui veut dire qu'un tel renvoi, lorsque l'optique ou la physique de l'appareil auditif l'accomplit, s'opère par-dessus un saut où il y va d'une rupture absolue. C'est pourquoi ce qui est de l'autre côté (*i. e.* « l'objet physique ») est appelé transcendant par rapport au perçu, comme l'explique Husserl dans le chapitre des *Ideen I* où il analyse la perception. Aussi une vibration définie par une fréquence et une longueur d'onde est-elle l'au-delà du perçu et ne peut-elle jamais devenir le lieu d'ouverture propre au perçu comme sonore ou comme coloré. Ici, et ici seulement, le renvoi est renvoi à une réalité objective ou, du moins, à l'objet idéal d'un concept posé comme l'être par la science. Alors, le paraître n'est plus considéré que comme l'entrée en apparition d'un réel qui en soi n'a rien à voir avec la façon dont il paraît.

Tel est en effet le statut classique de la disqualification ontologique du sensible – classique-moderne, mais aussi, peut-être, platonicien. Descartes disqualifie ontologiquement le perçu comme son ou comme couleur ; il disqualifie l'effectivement perçu dans sa matérialité sensible qu'il désigne par la notion de « qualité seconde » ; et il promeut au rang de l'être les qualités qu'il dit « premières » et qui ne sont pas des qualités, mais l'objet « clair et dis-

inct », c'est-à-dire l'objet immanent aux concepts idéaux (mouvement, étendue et figure). Et c'est en raffinant un peu le mouvement, l'étendue et la figure que les concepts dits physiques (par exemple le concept de vibration), sont construits.

La question est donc de savoir si le réel peut avoir pour mode d'être celui de l'objet immanent aux concepts idéaux de la physique et entrer en apparition. Et la réponse est non : *le paraître n'est pas une aventure de l'être ; il n'est pas un accident de l'être, mais ce par quoi nous sommes au monde*. Aussi ne faut-il pas confondre cet objet avec "le même" de la chose même, avec la diversité qui diversifie la chose et montre non seulement qu'en tout contenu sensible, une chose *déjà* se donne, mais encore que tout contenu qualifie déjà une chose – autrement dit que le contenu n'est pas rapporté après coup à une unité transcendante, mais apporté par l'unité de l'être-chose se donnant lui-même. C'est précisément cette donnée soi-même de l'être-chose, et non l'objet physique transcendant, qui est l'être même – la *substantia phaenomenon* kantienne.

Il faut comprendre que les « conditions transcendantales de possibilité » n'engagent pas une pensée de l'être comme transcendant, mais précisément comme transcendantal, encore que "transcendantal" soit un terme maladroit, puisqu'il n'y a pas de renvoi du phénomène à ce qui serait une réalité en soi. Kant s'est battu sur ce point avec les seules armes de l'espace et du temps. On peut aussi se battre avec les armes de la couleur ou du son, et cela revient au même, car dans un cas comme dans l'autre, il s'agit de dire que le paraître est le sens même de l'être, et non pas un accident de l'être, et donc aussi que l'être comme objet supposé, comme objet immanent des idéalités formelles – celles de Descartes ou celles de la physique – n'est qu'un *prétendu* être.

Où se situe l'essentialité ; où est l'être ? La question relève de la gigantomachie (de la lutte pour l'*ousia*), et elle divise les esprits. Mais il existe un tribunal phénoménologique qui permet de la trancher. Kant et Husserl en jugent certes avec des moyens différents, mais l'un et l'autre montrent que "les sens" ne sont pas un appareil intra-mondain d'enregistrement nous renseignant sur des événements en soi, mais l'ouverture – le mode de l'être-au-monde. Il n'y a donc pas de choses en soi, bien qu'en définitive, il y en ait dans la *Critique de la raison pure*, du fait de l'équivoque ontologique de la pensée kantienne.

Qu'il n'y ait pas de choses en soi ne veut pas dire qu'il y aurait des choses *quoad nos* (pour nous), car, nier que les objets idéaux immanents aux concepts de la théorie physique – autrement dit, l'objet au sens formel de la *mathesis universalis* des modernes (métaphysique et science modernes étant d'un seul tenant) – "emportent" l'être et confier celui-ci aux connexions matérielles *a priori* du paraître, *ce n'est pas affirmer que l'être est quelque chose de subjectif*. C'est au contraire l'hypothèse objectiviste et intramondaine des sens (laquelle hypothèse correspond à « l'attitude naturelle ») qui rend inévitables les problèmes de

l'enfermement dans la subjectivité dont l'espace, le temps, les couleurs et les sons nous ont *toujours-déjà* délivré. Si ce n'était pas le cas, il faudrait se poser des questions absurdes du type : sommes-nous vingt-deux dans cette pièce, ou y-a-t-il vingt-deux pièces ?

En réalité, il n'y pas d'expérience intérieure, ni par conséquent de problème intersubjectif de coïncidence entre les pièces-dans-la-représentation, car *notre subjectivité est d'entrée de jeu objectivement ouverte*. Mais ici, l'objectivité n'est pas celle de la transcendance de l'objet physique. Elle est celle de l'objet transcendantal comme objet des sens (Kant) ; elle est la chose qui se donne soi-même dans ses qualités de forme et de matière (Husserl).

C'est en ce sens-là que, par ma formule, je voulais critiquer l'évidence des sens, et cela, bien sûr, en refusant dans "le dedans" du sujet psychologique – celui de la psychologie empirique aussi bien que celui de la psychologie transcendantale, comme on dit à tort, car il faudrait dire psychologie transcendante, méta-physique, étant donné que le transcendantal est de soi *non subjectif*. Et je voulais également critiquer le vocabulaire du renseignement, pour montrer qu'une activité de renseignement ne peut avoir lieu que sur le fond de l'être originellement au monde. Par exemple, je cherche à percevoir de plus près ce bourgeon, etc. ; à me renseigner sur le "contenu" du monde, et bien entendu de façon perceptive. Mieux vaut d'ailleurs dire "perceptive" que "sensible", dans la mesure où, l'expression sensible est malheureusement contaminée par l'évidence instrumentale des sens, et qu'on oublie toujours la forme logique de la terminaison "-ible". On oublie que "-ible" désigne toujours le possible et qu'est "sensible" ce qui *peut être* senti.

Or, ce "pouvoir être..." n'est pas un pouvoir que je me fraye par "mes" instruments, etc., mais un pouvoir qui apporte le monde à lui-même, et moi à moi-même comme étant au monde, sans aucune espèce d'antécédence de l'un sur l'autre, ni de rapport réel (originellement réel) de l'un sur l'autre. Les explorations et renseignements réels n'existent jamais qu'à l'intérieur de ces structures toujours-déjà ouvertes.

Il ne s'agit donc pas de (re)tomber dans *le dedans* dont la métaphysique des modernes a mis un temps infini à se libérer. Kant a, en un sens, réussi à traiter le *cogito* simplement comme instance logique et à renvoyer aux paralogismes la substantialité de l'âme (le sujet de la représentation) et l'impossible problème de la connexion âme-corps-monde. Problème impossible, dès que je m'attache au paraître. Or, si je ne m'attache pas, moi, au paraître par choix philosophique, le paraître, lui, s'attachera à moi.

« Le paraître n'est pas une aventure de l'être » est une thèse philosophique qui travaille sans cesse le texte de Kant et aussi celui de Husserl. Mais, ni Kant ni Husserl (ni le premier Husserl qui parle de psychologie au sens intentionnel de Brentano, ni le second Husserl qui parle d'égologie transcendantale et de constitution de l'expérience dans la conscience) n'arrivent à déployer tout uniment un discours logique sur le paraître. Ils arrivent seulement à

disloquer quelque peu l'enfermement du discours philosophique dans le *cogito* représentativement compris par Descartes – enfermement d'ailleurs relatif chez Descartes, car il y a aussi une pente du texte cartésien où le *cogito* est une instance sinon logique, du moins totalement utopique.

À vrai dire, le second Husserl y réussit moins que le premier. La force des *Recherches logiques* par rapport aux textes postérieurs tient en effet au caractère logique de leur discours qui cherche la solidité de ce que Frege appelle *Gedanke* (idée, pensée), en refusant toute problématique qui ferait des pensées mes représentations. Leur force (mais elle ne sont pas fortes partout) tient à leur commencement *tout simplement logique*, et donc *tout simplement objectif*, c'est-à-dire au fait que, sous l'intitulé de l'"objet", elles pensent la consistance logique, et non la transcendance, de l'objet.

Dans les textes postérieurs aux *Recherches logiques*, il y a beaucoup moins de travail eidétique. Il y en a encore cependant sur la perception dans les *Ideen I* (cf. la différence entre perception, imagination et signe qui est un bon exemple de différence entre *a priori* matériels, c'est-à-dire des connexions limitées à un domaine dont l'unité est définie par son objet, et non par l'objet en général). Mais, par la suite, Husserl plongera dans la problématique impossible de la constitution. On pourrait montrer en quoi exactement elle est impossible à partir des *Leçons sur le temps*, ou des *Ideen II*, des textes sur les synthèses passives, etc.

Dans les *Ideen II* par exemple, il y a des moments très comiques, qui ne sont pas à imputer à une intention comique, mais sont de l'ordre du comique de réception, comme aurait dit Breton, ce qui veut dire que nous les recevons comme comiques, alors qu'ils sont ultra-sérieux. Husserl y fait des efforts descriptifs pris dans des "évidences" tellement incompatibles avec ce qu'il cherche à décrire que le texte est à la torture, un peu comme quelqu'un qui dirait pendant qu'on est en train de lui broyer les os : « Ça va très bien, merci ! Vous prendrez bien un peu de thé ! ». C'est donc un comique *catastrophique* !

En réalité, le pouvoir de décrire échappe à Husserl (il n'était pas doué pour cela !) ; et, curieusement, sa force phénoménologique, dont l'idéal est en un sens la description, lui vient de son travail de mathématicien et de logicien, et pas du tout d'une force descriptive effective. A vrai dire, la force descriptive réside dans la vigilance, encore que "vigilance" soit un mot bien impérieux et supposant une certaine domination, alors qu'il s'agit presque du contraire, à savoir d'une retenue dans une certaine fierté (au sens d'innocence naturelle) qui se sent exposée au danger d'être offusquée et préfère disparaître plutôt que de se laisser offusquer. C'est la timidité divine. « Ne mettez-pas vos pattes sur moi ! », dit le dieu, ou aussi bien, la nature dans son regard d'innocence.

L'erreur de Husserl est de confondre la solidité de l'*a priori* ou de l'idéalité logique (logique, idéal et *a priori* disant la même chose) avec une espèce de consistance en soi, c'est-à-

dire avec la possibilité de décrire–transcrire ce qui se montre, de le prendre en vue dans une intuition, car « l'intuition catégoriale » vise aussi bien les *a priori* formels que les *a priori* matériels (dans le second cas, elle s'appelle « intuition d'essence »). Autrement dit, son erreur est d'avoir confondu la solidité inébranlable qu'il y a à dire que, de deux tons d'une même couleur, l'un est nécessairement plus clair ou plus sombre que l'autre avec la solidité de ce qu'une vue pourrait en quelque sorte photographier et qu'un discours servirait ensuite à consigner.

Or, corriger cette erreur, c'est reconnaître que la solidité du logique n'est pas perçue, parce qu'elle est celle d'une innocence qu'on ne peut pas offusquer, et qu'on offusquerait justement en prétendant qu'elle est irrécusable. C'est cette innocence qui accuse toutes les offenses qu'un discours non puisé aux choses mêmes, mais construit, lui ferait.

Husserl est fort lorsqu'il soupçonne le discours théorique d'être généralement, non un discours que je dirais *datif* ou simplement accueillant-et-recueillant, mais un discours constructif. En revanche, il n'est pas fort lorsqu'il suppose que l'accueil et le recueil s'effectueraient dans une prise en vue, car la prise est déjà une offense, et aucun discours ne peut prendre en vue l'être. C'est à ce niveau, et non en philosophie, que s'opère l'oubli de l'être. La philosophie, elle, cherche plutôt à produire l'être (ou bien pense qu'il se produit et se montre), et elle croit qu'à condition d'être celle d'un « esprit pur et attentif », etc., elle est capable de soutenir l'éclat de l'être autant que faire se peut (car cet éclat est généralement considéré comme aveuglant), et de le consigner.

Qu'oublie donc l'oubli de l'être ? Qu'en un sens, tous les *a priori* sont disparaissants, à l'exception des *a priori* formels. Peut-être est-ce pour cela que la logicité a accouché de la logique au sens du maniement des *a priori* formels impliquant les catégories de l'objet en général, ou, ce qui revient au même, les formes de l'énoncé en général. L'*a priori* formel est en effet essentiellement *apprésentable* ; il peut être réduit à des sortes d'unité de signification qu'on peut se présenter et réitérer (se représenter à nouveau). Il est l'idéal de la fiabilité, et, en tant que tel, correspond au monde moderne qui est essentiellement le monde de l'industrie – le monde technique-moderne dont l'essence a pour phénomène fondamental l'industrie. En fait, l'idée de construire la connaissance elle-même comme une usine est issue de Descartes, et elle vaut uniquement pour les *a priori* formels.

Mais les *a priori* matériels – qui sont ceux qui nous intéressent au premier chef –, se dérobent, eux, à la prise en vue, et cela, parce qu'ils sont irrécusables et que leur non-respect est l'indice de l'absence de base descriptive (ou phénoménologique) d'un texte. Ce sont des *a priori* que j'appellerai disparaissants, criblés, ou pudiques (« *scheu* », comme dit l'allemand, notamment de la biche). Ici, on serait au rouet si l'élément de la pensée de l'être n'était pas

l'être-dit – s'il n'était pas ce que le langage fait *dans* et *à* la langue dans le tour de langage (parlé ou écrit). La seule façon d'approcher du dieu, c'est donc l'écriture.

Ce qui me gêne, car on dirait presque que s'exprime ici une mystique de l'être en état de disparition à laquelle et qu'on en revient toujours là. Pourquoi ne pas dire alors : « Ô, le Boudha sur le lotus ! »⁵ ? Parce que dire cela n'est guère philosophique, étant donné que la philosophie a à produire un texte conceptualisant, ou du moins capable de distinguer explicitement les formes, de déployer une logicité. On peut, d'une certaine façon, nommer cela "théorie", mais, à mon sens, il est préférable de réserver le terme de théorie aux théories des sciences modernes (aussi bien aux savoirs formels qu'aux sciences de la nature). En philosophie, il y a un effort permanent d'expression formelle, un travail de mise en forme et de distinction explicite des différences, même si cet explicite n'a pas pour idéal l'univocité de l'appresentable (idéal seulement possible pour les *a priori* formels). Il ne s'agit donc pas de noyer le discours philosophique dans la littérature, de le renvoyer au sentiment ou à une mystique entendue en ce sens, encore qu'il ne soit pas interdit d'éprouver un certain respect devant le divin. J'entends un divin sans Dieu, ou avec quatre-vingt-un mille dieux.

À vrai dire, le "jeu" consiste à ralentir la description, à ralentir l'écriture. Il s'agit bien de décrire, mais de décrire un orbe, c'est-à-dire le tour qui est celui que l'étant a toujours-déjà été pris et selon lequel il a toujours-déjà été tourné. Cette façon de décrire le tour (ou cerne) ontologique est tout le contraire de l'entreprise consistant à cerner quelque chose dans des définitions formellement fiables et manipulables. Néanmoins, il s'agit bien du recueil exprès et explicite d'un mouvement (orbe) *nécessaire*. L'objet en est peut-être le même qu'en littérature et en poésie, mais la façon d'en parler n'est pas la même...

Bien qu'il faille arracher la philosophie à l'idéal de la science et refuser de la noyer dans le littéraire comme tel, ce qui est en question est toutefois un certain type de littérature qui, du point de vue proprement littéraire, est souvent massacrate ou massacrée, mais dont la force est néanmoins fondamentalement littéraire ou poétique. Il faut donc s'attarder sur ce tour ou cerne ontologique de l'étant afin de le discerner sans le dés-enchâsser – sans l'objectiver – ; il faut parler explicitement et en sens théoriquement, sans faire la théorie des propriétés d'objets donnés, puisque les formes logiques ne sont pas des objets donnés. Or, l'erreur de Husserl est justement de croire que la solidité de ces formes tiendrait à ce qu'elles seraient données à la façon d'objets donnés, alors qu'il s'agit plutôt (disons) d'une trace donnée. Aussi faut-il aller toujours plus lentement, s'engager dans une proto-logique toujours plus prudente. Voir ce mot étonnant de Wittgenstein : en philosophie, celui qui gagne la course, c'est celui

⁵ Selon le bouddhisme tibétain, le Lotus représente la véritable nature des Êtres. (*N.d.É.*)

qui arrive le dernier⁶. Formidable axiome ! Ce qui ne veut pas dire qu'il faudrait finir dans la peau d'un éternel étudiant !

(3) RÉPONSE À UNE QUESTION (INAUDIBLE) SUR LE RAPPORT DE HUSSERL À KANT

Il n'est pas possible de juxtaposer Husserl et Kant. Aussi est-il très difficile de faire se croiser la table des catégories kantienne et ce que Husserl appelle *a priori* formels et *a priori* matériels.

Chez Kant, il y a douze catégories : Quantité (Unité, Pluralité, Totalité), Qualité (Réalité, Négation, Limitation), Relation (Substance et accident, Cause et effet, Action réciproque), Modalité (Réel, Possible, Nécessaire). On peut mettre de côté la modalité, car le réel, le possible et le nécessaire concernent davantage les modalités du jugement que les catégories du concept, c'est-à-dire de l'objet. Reste donc neuf catégories, qui sont toutes dites de l'objet, puisque la seule unité qui rassemblerait et dépasserait l'homonymie (c'est-à-dire le caractère fini des trois groupes (quantité, qualité, relation) de trois catégories) est l'objet transcendantal. Ce qui veut dire que l'objet transcendantal est pensé, à chaque fois, sous l'une des catégories de chacun des trois groupes, et que toutes les catégories sont objectives. Mais en un sens, aucune ne dit l'objet en général au sens de *l'a priori* formel husserlien, car toutes sont matérielles.

Je suis convaincu que l'objet transcendantal doit être compris comme objet des "sens". Et, si on le comprend ainsi, les catégories de la quantité renvoient à l'espace et au temps, c'est-à-dire à la forme de l'intuition en tant que celle-ci s'objective. Ces catégories doivent donc être appréhendées, en amont par l'esthétique transcendantale, c'est-à-dire par rapport à l'espace et au temps, et en aval par rapport aux axiomes de l'intuition (cf. l'analytique des principes). Et elles montrent que l'objet transcendantal – le quelque chose en général, le X qui est l'inconnu de l'équation de l'analytique transcendantale – est *matériellement* compris, puisque l'espace et le temps sont des *a priori* matériels.

Mais Kant ne tient pas toujours cette matérialité de *l'a priori* dans sa pensée du transcendantal. Il pense aussi les catégories de la quantité par exemple au sens de la logique formelle, et non de la logique transcendantale, puisqu'il les déduit de la table des jugements. D'un côté, il distingue la logique formelle – celle de Leibniz qu'il nomme « logique géné-

⁶ Cf. L. Wittgenstein, *Remarques mêlées*, T.E.R. 1990, p. 50 : « En philosophie, celui qui gagne la course est celui qui est capable de courir le plus lentement. Ou encore : celui qui atteint le but le dernier ». Voir aussi, p. 100 : « Les philosophes devraient se saluer entre eux ainsi : "Prends ton temps !" ». (*N.d.É.*).

rale » et qui correspond exactement aux *a priori* formels husserliens – de la logique transcendantale ; mais, de l’autre côté, sa logique transcendantale adhère à la logique générale.

Cette adhérence est notamment manifestée par l’une des remarques qui suit la table des catégories et qui dit que chacun de leurs groupes est composé de trois membres (concepts) dont le troisième est la synthèse des deux autres. (On a là l’une des origines de ce qui deviendra la dialectique dans le grand idéalisme allemand.) Or, cette remarque dit aussi, s’agissant des catégories de la quantité, que la totalité est l’unité d’une pluralité d’unités ; ce qui est une proposition de la logique générale – autrement dit, un *a priori* formel de l’objet en général dont Husserl expliquera qu’il est tout et n’importe quoi. Mais cette affirmation ne “colle” pas avec l’espace et le temps, car je ne peux pas dire qu’ils sont un tout au sens de l’unité d’une pluralité d’unités.

Cela est impossible, parce que, l’espace pensé matériellement (c’est-à-dire comme possibilité de l’expérience, logique de la façon dont paraît le paraissant) est une ouverture *a priori* telle que si l’unité comme tout est supprimée, il ne reste plus rien. Ce qui veut dire que je peux *indéfiniment* décomposer cette totalité qui, en un sens, est elle-même ouverture d’un plusieurs, puisque ce qui est donné dans l’espace est décomposable à l’infini (ce qui donnera lieu aux antinomies), mais que je sais néanmoins *a priori* – par l’exposition de l’espace et du temps dans l’esthétique transcendantale, et déjà par la *Dissertation de 1770* – que la spatialité de l’univers est *tout entière* ouverte et n’est pas composée de ce en quoi elle peut être décomposée.

En revanche, si les catégories sont pensées de façon formelle et si la catégorie de l’unité est considérée comme étant simplement la synthèse des deux autres (c’est-à-dire comme l’unité d’une pluralité d’unités), en ce cas, même si le lien du tout est rompu, il reste la pluralité qui retombe dans ses unités à la façon d’un collier de perles. Ici, la rupture du lien est totalement différente celle du lien de l’espace ou du temps qui a pour effet, comme le dit Kant dans l’esthétique et dans la *Dissertation*, de tout faire disparaître.

L’espace a certes des parties (membres) en quoi le tout peut être démembré, puisque *tout* espace est étendu. D’ailleurs, ici, le tout est toujours démembré, car l’espace comme tel n’existe pas. Il faut donc penser l’espace à partir de la différence chose / monde. Mais, Kant ne le fait pas... Ce qu’il a acquis dès 1770 n’en est pas moins décisif ; c’est que le moindre caractère spatial du moindre contenu de l’expérience implique l’univers comme *totalité d’ouverture*. Ici, le tout est donc partout dense, il est un tout de continuité, sans éléments composants, attestant que le réel n’est pas fait d’unités, et que l’espace s’oppose à l’idée de parties préexistant à leur assemblage dans un tout où apparaîtrait leur pluralité.

Un tel tout décourage à tout jamais le nombre. C’est un infini en acte, qui échappe aux antinomies qui, elles, essaient de faire passer à l’acte un infini en extension (un infini comme

somme), ce qui est impossible *intuitivement*, bien que ce soit possible dans le calcul intégral. L'intégrité du réel s'oppose donc à l'intégration de parties dans un tout. C'est dire que le tout réel est la forme première de dispensation ou d'ouverture de la diversité (et en elle, des unités), et qu'il est toujours premier (ne contient pas d'unité en soi), si bien que je peux indéfiniment prélever en lui des unités : *tout réel donné spatialement peut être divisé, et cela, parce qu'il n'est pas composé, mais originellement com-posé, posé-avec (syn-thétique)*, autrement dit, parce qu'il est posé originellement avec lui-même comme tout, dans une sorte d'étoffe que je peux démembrer *indéfiniment* en éléments parce qu'elle n'est pas faite de grains ou d'éléments. En clair, le réel n'est pas composé, mais simple (*einfach*) ; il ne fait qu'un pli (*ein Fach*) : le pli ontologique.

Comprises à partir de l'espace et du temps, les catégories de la quantité sont des catégories du quelque chose (*etwas*) = X, que Kant appelle objet transcendantal, lequel est l'objet des sens, ou plutôt du sentir (percevoir) – c'est-à-dire l'unité du paraître. Il l'est *dans la mesure où* les catégories de la quantité donnent lieu, dans l'esthétique, à une exposition et, dans l'analytique des principes, à des axiomes. Il l'est donc *dans la mesure où* la logique à l'œuvre dans la *Critique de la raison pure* est une logique matériale – une logique de l'expérience ou du paraître.

Il faut impérativement dire “dans la mesure où”, puisque le texte kantien a plusieurs mesures et n'est pas clair, à tous moments et de tous points de vue, sur ses propres présupposés ontologiques – puisque, d'une certaine façon, Kant pense la logique transcendantale comme la restriction au domaine sensible de la logique générale, en conservant à la logique générale sa validité. Aussi, ses catégories sont-elles, en un sens, des catégories de la logique générale. Cela se voit en particulier dans l'Analytique où “totalité” veut dire unité d'une pluralité d'unités, alors même que dans l'Esthétique, l'espace et le temps sont pensés sous la rubrique *universum qua universum* d'une façon qui s'oppose à un tel assemblage (ou synthèse) d'éléments.

La force de Kant est d'avoir montré que le synthétique originaire n'est pas composé, que le réel n'est pas composite, mais simple, et pour cette raison même, indéfiniment décomposable. Ce point est essentiel, car c'est sur lui que repose la possibilité de réfuter la thèse et l'antithèse des antinomies mathématiques, et donc d'enlever tout terrain objectif aux cosmologies rationnelles du XVII^{ème} siècle, en montrant que la question de savoir si le monde a une limite dans l'espace, s'il est fini ou infini, n'a aucune pertinence. Pseudo-philosophie, affirme Kant, lorsqu'il tient sur la matérialité de l'unité, pluralité, et totalité. Effectivement, si l'on pense ces catégories comme des catégories de l'objet des “sens”, il est dénué de sens de demander si le monde est fini ou infini dans l'espace, car ce n'est pas le monde qui est dans l'espace, mais l'espace qui est dans le monde. Plus exactement : l'espace est l'être-monde, le caractère mondial et universel de tout moment survenant au contenu de l'expérience, et tout

moment du contenu de l'expérience entraîne la mondialité de sa forme, en sorte que le monde n'est pas l'*omnitudo realitatis*. Autrement dit, il n'est pas la totalité des réalités des réels en tant qu'unité d'une pluralité d'unités, il n'est pas le tout des objets, mais la forme d'objectivité du paraissant. Ce qui n'est pas du tout la même chose !

Il faut souligner que ces questions de logicité soulevées par la philosophie critique ont des répercussions dans la théorie métaphysique, et au-delà d'elle, dans la théorie de la religion, de la morale, etc., bref, dans l'ensemble de la philosophie. Bien qu'elles aient l'air d'être les plus désincarnées qui soient, ce sont en réalité elles qui bougent tout, à condition qu'elles ne se réduisent pas à des problèmes de technique logicienne (calcul des prédicats, etc.). Mais, chez aucun grand logicien, même relativement technique, il s'agit seulement de cela. En tout cas, pas chez Kant.

Ce que je dis là vous explique indirectement pourquoi il n'est pas possible de juxtaposer clairement Kant et Husserl. Il faudrait d'ailleurs poursuivre du côté de Kant et traiter des anticipations de la perception, c'est-à-dire des catégories de la qualité (réalité, négation, limitation). Mais, je ne le ferai pas et me contenterai de vous renvoyer à *L'équivoque ontologique de la pensée kantienne* ainsi qu'aux « Remarques sur le *nihil privativum* dans son sens kantien » qui devrait paraître ces jours-ci dans la revue *Philosophie*, et qui traite des catégories de la qualité⁷.

Il faudrait aussi traiter des catégories de la relation ; ce qui engagerait à introduire la notion de force. Aux XVII^{ème} et XVIII^{ème} siècles, la pensée de la substance s'est en effet jouée, entre Newton, Leibniz et Kant, le long de la question de la force. Sur ce point, je vous renvoie à « La notion de force, chez Leibniz, Newton et Kant »⁸ où je montre :

– Comment Kant quitte Leibniz et la logique générale en introduisant en philosophie le concept newtonien de force, c'est-à-dire en introduisant en elle le concept de grandeurs négatives. L'un des exemples de grandeurs négatives qu'il prend déjà dans son texte de 1763 est en effet la force au sens de Newton⁹.

– Comment Kant tire les conséquences proprement logiques, et par là destructrices, du concept de force. Ces conséquences détruisent en effet complètement la substantialité de l'âme (par exemple). Mais Kant ne détruit la métaphysique qu'à moitié.

Curieusement, la différence entre *a priori* matériel et *a priori* formel – entre logique transcendantale et logique générale – n'est pure ni chez Kant ni chez Husserl. Néanmoins, il y a, chez Kant, des avancées qui sont beaucoup plus phénoménologiques que nombre de textes

⁷ Cf. « Remarques sur le *nihil privativum* dans son sens kantien ». Cette étude, initialement parue en revue, a été reprise *Ecrits logiques et politiques*, Galilée, 1990, p. 129-162.

⁸ Cf. « La notion de force, chez Leibniz, Newton et Kant », in *Ecrits logiques et politiques*, p. 163-181.

⁹ Cf. E. Kant, *Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeurs négatives* (1763), in *Kant – Œuvres*, tome 1, p. 261-301.

de Husserl et beaucoup plus logiciennes aussi, donc plus fortes du point de vue proprement husserlien que les textes mêmes de Husserl. Mais il y aussi une plus grande abondance et variété descriptives chez Husserl que chez Kant.

Il est hors de doute que Kant ne s'est pas lui-même rendu compte de la fécondité de son idée de synthétique originaire. Ce qui n'est pas vraiment surprenant, étant donné que la force d'un philosophe se mesure au travail logique qu'il accomplit, mais que le *telos* de son activité est une politique de l'esprit – peut-être même une politique tout court, laquelle meut probablement la politique dans le domaine de l'esprit. Ainsi, l'un des objectifs centraux de Kant est de détruire les trois formes de la *metaphysica specialis* (les trois façons dont le travail de la philosophie comme métaphysique se spécifie selon le monde, le moi et Dieu : la cosmologie, la psychologie, la théologie rationnelles) ; et sa destruction travaille, d'une certaine façon, à donner un monde à la Révolution française. Cela n'apparaît vraiment qu'avec Schelling et Hegel, bien que Kant y travaille déjà en rouvrant et en approfondissant la *metaphysica generalis* (métaphysique générale), c'est-à-dire en faisant à nouveau de l'être (comme objet transcendantal) une question, par un travail de délimitation logique qui limite la logique générale à la logique transcendantale.

C'est cette question qui hante Kant et domine son époque ; derrière elle, il y a la liberté, la raison pratique, Dieu, l'immortalité de l'âme, la spiritualité, et la question de savoir s'il existe un monde moderne (si le monde moderne peut être science non seulement dans les sciences, mais aussi se savoir lui-même en totalité dans le discours le plus général, c'est-à-dire dans la philosophie). Kant cherche donc à donner au monde moderne sa philosophie.

Or cette question est trop immense pour qu'il ait le temps de faire autre chose. Il a même failli ne pas parvenir à l'élaborer, puisqu'il n'a publié la *Critique de la raison* pure qu'à cinquante-six ans. C'est incroyable ! S'il avait disparu à cinquante ans, il serait resté l'auteur de petits traités intéressants, sans plus. Encore que, parmi ces petits traités, il y en a qui vont par moments plus loin que les trois *Critiques*, surtout ceux de 1763. C'est donc cette unique question qui a requis toutes ses forces. Aussi n'y a-t-il pas chez lui l'ampleur de l'idée husserlienne d'essence matérielle.

Mais Husserl platonise et / ou cartésianise outrageusement, sans tenir compte de ce que l'on nomme les interdits kantien. En ce sens, il régresse ; il est politiquement beaucoup moins décisif que Kant, si par politique, on entend la façon dont le *Dasein* moderne se cherche une assise dans l'être. Mais, à sa manière et dans le détail, Husserl va plus loin que Kant, surtout dans les *Recherches logiques*, mais parfois aussi dans les *Ideen I*, ou dans le fameux petit texte intitulé *La terre comme archi-origine ne se meut pas*¹⁰ qui est le premier

¹⁰ Cf. E. Husserl, *La terre ne se meut pas*, Éditions de Minuit, 1989. (N.d.É.)

texte non galiléen depuis Galilée. Il n'assimile pas en effet la terre au bloc terrestre. Extraordinaire culot !

Il y a donc, chez Husserl, une grande variété de palettes dans les analyses du perçu, de l'image, du signe, de la signification, etc., qui n'existent pas chez Kant. Et, dans les rares textes où il analyse de façon diversifiée l'*a priori* matériel, il est en avance sur Kant, car Kant cherchait à fournir sa philosophie au monde moderne, alors que Husserl, d'une certaine façon, menace l'Europe d'une crise (voir *La crise des sciences européennes et l'idée de la phénoménologie* (1936), qui est son dernier texte). C'est en ce sens qu'il aggrave la critique comprise comme prise de conscience et explicitation de la crise. C'est dire que ce qu'il aggrave n'est pas une vague conscience, mais le savoir que nous ne pensons pas encore. Il faut en effet penser et savoir beaucoup de choses, pour savoir où, pourquoi et comment, nous ne pensons pas encore. Sous ce rapport, Husserl fait le même travail politique que Kant, et il le fait mieux que lui.

Mais, il régresse par ailleurs, en particulier sur la question *a priori* matériels / *a priori* formels, parce qu'il refait la même erreur que Kant, mais un peu plus loin, en élaborant une sorte de deuxième *mathesis universalis*. A vrai dire, il y a chez Husserl deux idées de *mathesis universalis* :

(1) La *mathesis* comme logique commune à toutes les sciences. *I. e.* la définition qu'en donne un passage des *Ideen I* où il s'agit de logique générale (formelle) ;

(2) Une sorte de *mathesis universalis* qui jette Husserl dans la problématique interminable des constitutions, jusqu'à l'égologie transcendantale absolue, et qui n'est autre que la phénoménologie de la région conscience.

Husserl a en effet pour ambition de constituer dans la phénoménologie de la région conscience (autrement dit de récupérer en elle) les *a priori* matériels (ou *a priori* synthétiques) qu'il dégage et explore bien plus précisément que Kant.

Or, il conçoit cette seconde *mathesis* comme la réalisation de la philosophie comme science rigoureuse (science qu'il identifie à la phénoménologie). Ce qui veut dire que son espoir est le même que celui de Descartes ; c'est l'espoir d'une ontologie fondamentale en tant qu'ontologie fondamentalement cogitative (*cogito cogitata mea*). Et s'il ne comprend pas qu'un tel espoir est incompatible avec sa critique du psychologisme, sa critique des obscurités de l'idéalisme, sa mise en valeur des essences matérielles, etc., c'est justement parce qu'il confond la solidité de l'*a priori* avec l'idéal de la donnée en présence (objective et objectivement transcritible). C'est cela qui le perd.

Somme toute, le rapport entre Kant et Husserl est difficile, car aucun n'est *pur* (si l'on peut dire) par rapport à la différence que nous cherchons. Cela dit, l'analyse des syncatégorèmes

que nous allons entamer est un bon exemple de l'avancée théorique de Husserl, mais qui, hélas, n'aboutit pas.

(Rédacteurs : *Philippe CADO & Elisabeth RIGAL*)