

La LOGIQUE TRANSCENDANTALE de Husserl

Au préalable il est utile de revenir sur cette affirmation de Husserl selon laquelle toute proposition est démontrable dans une mathématique formelle qui a été mise à mal par le Théorème de Gödel. Il n'empêche que la différence que fait Husserl entre logique de la conséquence et logique de la vérité permet de comprendre le théorème de Gödel, comme signifiant que toute vérité n'est pas démontrable. Ce qui est démontrable est au niveau de la logique de la conséquence et la vérité au niveau de la logique de la vérité.

La séparation qu'a faite Husserl entre logique de la conséquence et logique de la vérité permet, en fait, de donner tout son sens et de comprendre la portée du théorème de Gödel. Revenons-en maintenant à la Logique transcendantale, c'est-à-dire la II^{ème} section de Logique Formelle et Logique Transcendantale.

Compréhension de la Logique Transcendantale et Commentaire de textes qui se trouvent dans cette section et décrivent remarquablement la méthode phénoménologique en général.

Ce premier texte est très important : en un mot pour Husserl : il y a le :

Cogito de Descartes + l'*intentionnalité* de Brentano

« Je ne trouve pas que l'on ait accordé une attention suffisante à la clarification de l'**évidence** et de l'ensemble des rapports correspondants entre la **simple intention** et le **remplissement**, la clarification qui avait été effectuée pour la première fois dans les *Logische Untersuchungen* (2^{ème} partie) et approfondie dans mes *Ideen*... Cette clarification a certes besoin d'être perfectionnée, mais je crois cependant pouvoir voir dans cette première clarification un **progrès décisif de la phénoménologie** vis-à-vis du passé philosophique. Je suis profondément convaincu que c'est seulement par l'intelligence (résultant de cette clarification) de l'**essence** et de la **problématique propre de l'évidence** qu'une **philosophie transcendantale vraiment scientifique** (qu'une « critique de la raison ») a été possible, comme a été rendue possible au fond une psychologie vraiment scientifique, cette dernière étant conçue d'une manière tout à fait centrale comme **science de l'essence** propre du psychisme qui consiste dans l'intentionnalité (comme Brentano l'a découvert). La nouvelle doctrine est assurément incommode en ce sens que **le recours à l'évidence** cesse d'être pour ainsi dire un truc de l'argumentation de la connaissance et qu'en revanche elle pose un lot considérable de tâches qui doivent être saisies et résolues d'une manière évidente, qu'en fin de compte elle pose **les tâches de la constitution phénoménologique** sur laquelle les chapitres 6 et 7 apporteront des précisions. »

L'idée est qu'il y a un rôle central que joue l'intentionnalité, non seulement dans le développement d'une psychologie scientifique, mais aussi dans le développement de la phénoménologie elle-même. C'est comme le dit Husserl, la clarification du concept d'intentionnalité (l'intention et le remplissement) qui constitue le fil directeur de l'élaboration de la phénoménologie, du travail de recherche de Husserl sur ce domaine de la philosophie. Toute la philosophie de Husserl consiste à dire : oui Descartes a raison de penser que le *cogito* est effectivement le point de départ de la philosophie parce que c'est la seule certitude indubitable que nous pouvons avoir, mais Descartes a commis une erreur en « substantifiant » le *cogito*, en faisant du *cogito*, donc de la pensée une substance, la substance pensante, de sorte que l'on reste enfermé dans cette pensée, puisque pour Descartes, il y a, d'une part une substance pensante et d'autre part une substance étendue et la question de

l'application de la substance pensante à la substance étendue est effectivement une question que Descartes ne sait pas résoudre, ou ne peut résoudre qu'au prix d'une métaphysique.

En réalité, il faut concevoir le *cogito* comme une conscience de quelque chose ; et donc toute conscience a pour corrélat un monde qu'elle constitue, ce qui fait que Husserl échappe au problème de deux substances, du dualisme cartésien. Il n'y a pas de conscience sans monde et il n'y a pas de monde sans conscience puisque c'est la conscience qui est constitutive du monde. Et donc cette question de la constitution c'est une analyse de l'*intentionnalité*. Et c'est exactement cela qui est le noyau de la phénoménologie husserlienne. On va y revenir en détail dans le cadre de la Logique Transcendantale.

Mais auparavant il est important de lire le texte suivant sur la recherche des essences qui est, en effet, la méthode phénoménologique proprement dite¹. Il décrit dans sa thèse le rôle central de l'imagination, pour lui, la méthode de *recherche des essences* repose sur l'**imagination** (*phantasie*). « Tout ce que nous avons développé dans nos considérations sur la constitution on doit le rendre absolument évident, tout d'abord sur des exemples quelconques de types quelconques d'objets donnés au préalable, donc dans l'explication réflexive de l'intentionnalité dans laquelle nous « avons » d'une manière purement et simplement immédiate une objectivité **réelle** ou une objectivité **idéale**. C'est un pas significatif de reconnaître ensuite que ce qui vaut manifestement pour des individualités *de fait* (réelles ou possibles) reste aussi nécessairement valable quand nous varions d'une manière *tout à fait* arbitraire nos exemples et quand nous nous interrogeons alors sur les « représentations » qui varient en même temps d'une manière corrélatrice, c'est-à-dire quand nous nous interrogeons sur les **vécus constituants**, sur les modes « subjectifs » de donnée qui se transforment tantôt d'une manière continue, tantôt d'une manière discrète. Avant tout, il faut poser là des questions concernant les modes d'« apparaître » qui sont constituants *par excellence*, les modes où l'on *saisit par l'expérience* les objets pris à titre d'exemples et leurs variantes, les modes *selon* lesquels **les objets se forment comme unités synthétiques données elles-mêmes**. Ainsi on part d'un exemple quelconque d'« objet » pour en révéler son essence. On prend souvent l'exemple concret d'une couleur comme le rouge, et choisir le cas du feu rouge, ou le cas du « rouge de colère » etc... et faire varier de manière arbitraire ces exemples, non pas de manière empirique (car si c'était empirique il faudrait essayer de retenir la totalité des occurrences du rouge et ensuite par une étude comparative voir ce qu'elles ont en commun). Ici ce n'est pas le cas, on se satisfait de prendre un exemple et le faire varier de manière arbitraire, c'est-à-dire tout ce qui nous vient à l'esprit, le concernant, le rouge et qui nous permet d'en faire varier la réalité, par exemple une pomme rouge, des coquelicots rouges... etc. Cette variation arbitraire² est essentielle pour Husserl, car c'est ce qui lui permet de se démarquer de l'empirisme.

La méthode

phénoménologique n'est pas une méthode empirique, c'est une méthode théorique philosophique, Husserl y tient beaucoup, et ce qu'elle vise est autre chose que l'étude empirique, en tant que corpus. Il s'agit de découvrir une essence dans quelque chose de nécessaire, quelque chose qui ne peut pas être autrement, donc il ne faut pas que ce soit empirique, car ma saisie de ce que je pense être commun aux différents éléments serait biaisé

¹ Il y a deux réductions : la **réduction eidétique** : la mise entre parenthèses de la question de l'existence réelle des objets (de ma conscience) du monde, pour laisser se déployer les essences : c'est une réduction des phénomènes à leur essence. L'autre réduction est la **réduction transcendantale** qui est une réduction à la conscience intentionnelle

² **Arbitraire** : ici, veut dire au hasard. Et même si on voyait dans ce terme « arbitraire » du subjectivisme, une subjectivité cela n'aurait pas d'inconvénient puisqu'il s'agit de découvrir l'essence de l'objet

par la contingence. Ici on a pris des variations de manière « discrète », mais ces variations pourraient être « continues » si à l'aide d'une étude spectrale des couleurs on faisant varier les longueurs d'onde vers l'infrarouge et aux autres couleurs et la perception des couleurs deviendrait discontinue, passant du rouge à l'orangé etc., mais il y aurait entre le rouge et l'orangé des couleurs dont on serait incapable de dire si elles sont rouges ou orange. Mais là il s'agit d'une variation continue dans le rouge. Tout cela dans le but de viser autre chose que son existence ou sa contingence, mais de viser ce qu'est l'essence même du rouge. L'essence même de cette couleur, je la prends sur un seul exemple, puis en faisant varier les exemples, je vois s'il y a une variation corrélative de l'idée de l'essence que je saisis de cette réalité empirique. La couleur rouge est « constituée » par ma subjectivité (du fait de mes photorécepteurs rétiniens qui me permettent de distinguer entre plusieurs couleurs, dont le rouge, et cela à la différence de certains autres mammifères). De la même manière pour la cire, c'est mon « cogito » qui « constitue » l'essence de la cire comme étant étendue, (qui vise l'essence de la cire comme étant étendue). Le rouge n'est pas rouge « en soi », il est rouge en fonction des photorécepteurs que nous avons et qui étant sensibles à la longueur d'onde des rayons que réfléchit un objet éclairé par la lumière permet à notre cerveau de « juger » de sa couleur « rouge », d'en viser l'essence rouge.

A l'opposé, chez Descartes, il y a des *cogitata* dans le *cogito*, il y a des pensées ; ma pensée est pleine de pensées, mais elles ne sont pas constitutives, c'est le reproche que lui fait Husserl. Pour Descartes, les idées sont innées, Dieu nous fabrique avec ces idées. Finalement toute la pensée chez Descartes n'est à la limite rien d'autre qu'une anamnèse de type platonicien, c'est-à-dire qu'on fait revenir à soi toutes les idées vraies que Dieu a pu y mettre. Il n'y a plus rien de tout cela chez Husserl, la conscience n'est pas du tout une substance, c'est une activité.

On a une expérience des choses, qui est le fait, encore une fois que notre conscience n'est pas une substance, mais une intentionnalité, c'est-à-dire de viser quelque chose et puisqu'il y a une visée de quelque chose, il y a nécessairement une visée intentionnelle d'une chose qui se donne à moi d'une part parce que je la vise et d'autre part, la manière dont je la vise constitue une expérience. Si je brûle un feu rouge sans accident et sans amende que si j'ai un accident ou/et une amende. Cette expérience du vécu du rouge n'est pas la même. Cela dit, il s'agit de trouver l'essence du rouge qui fait qu'il y a du rouge dans tous les cas. Comprendre l'essence du rouge, c'est comprendre comment la conscience est constitutive de ce rouge, c'est cela l'idée essentielle. Mais on voit déjà que si on s'intéresse au sens du rouge, on a un cas où le sens du rouge a un sens de prohibition (le feu au rouge), ou un sens de facilitation (pomme rouge= pomme mûre, bonne à croquer).

Cette conscience constituante (ou constitutive) devrait, aux yeux de G. Jorland être appelée conscience transcendantale, car elle constitue vraiment l'objet rouge et non pas comme dirait Husserl, parce que j'en ai la certitude. Que cette pomme soit rouge ou non, dirait Husserl, il n'empêche que pour moi, elle est **rouge**, c'est mon idée qu'elle est rouge.

Dans l'esprit de Husserl, il y a d'un côté, une tendance platonicienne, (et il reproche aux empiristes leur antiplatonisme), qui consiste à dire, ce que je vais essayer de saisir en

multipliant les exemples c'est l'essence de rouge, ce qui présuppose qu'il existe un monde des essences, on est tout à fait dans un cadre platonicien ; puis il ya l'autre tendance que l'on peut appeler husserlienne, transcendantale, cartésienne, ce qui est important n'est pas de savoir si la pomme est rouge etc. , la seule chose qui est importante, c'est que lorsque je pense qu'elle est rouge, il est indubitable que *je pense* qu'elle est rouge. Alors est-elle vraiment rouge qui suppose des vérifications, des clarifications.. Mais si cela est suffisant pour Descartes, ce ne l'est pas tout à fait pour Husserl, car quand je dis la pomme est rouge, je fais part de l'expérience que j'ai de la pomme et qui est indubitable : la pomme s'est donnée à moi comme rouge. C'est certes indubitable que *je pense*, mais pour Husserl penser, c'est penser quelque chose, on est conscient de quelque chose, c'est l'*intentionnalité* qu'il a repris de Brentano ³ et ce concept d'intentionnalité est le seul concept commun à toute la philosophie du 20^{ème} siècle (aussi bien la phénoménologie, que la philosophie analytique), il n'y a pas de pensée vide, toute pensée est pensée de quelque chose tout jugement est un jugement sur quelque chose, toute conscience est conscience de quelque chose.

Donc, pour Husserl dès qu'on a un *cogito* on a un *cogitatum*, une pensée, et il s'agit de comprendre la relation entre les deux. Peu importe que ce qui est pensé soit réel ou non réel , imaginé, je peux penser à une chimère, à une licorne, c'est la réduction eidétique, je ne me pose pas la question d'existence. Ce qui est indubitable, que cette chose existe ou non, il n'empêche que j'en ai la *pensée* et ce qui intéresse Husserl c'est ce qu'est la relation entre ma conscience et cette *représentation*. Au Moyen Âge, la licorne avait autant d'existence que l'existence d'un éléphant à notre époque, il n'y avait pas d'impossibilité de le penser, il y avait donc pour eux l'évidence (que nous n'avons plus) de la licorne qui se donne par les récits. Ce mythe d'origine a aussi été illustré par les travaux de Levy Strauss sur des sociétés primitives « sans écriture », comme dans les mythes antiques avec la déesse issue de la cuisse de Jupiter.

Et Husserl poursuit sa démonstration : « Mais cela n'est rien d'autre que poser des questions concernant l'univers systématique des expériences possibles, ou concernant l'*idée* d'une synthèse complète d'expériences

³ BRENTANO (Franz) 1838-1917 Psychologue et philosophe autrichienans .*Psychologie du point de vue empirique (Psychologie vom empirischen Standpunkt, 1874-1911)*, Brentano se propose de jeter les fondements d'une psychologie, science « descriptive », en la distinguant très nettement des démarches « génétiques ». Une psychologie génétique emprunterait sa méthode aux sciences naturelles, où l'observation, l'expérimentation, l'induction et la probabilité jouent un rôle capital. Or la psychologie descriptive est une discipline où l'on atteint « *d'un seul coup et sans induction* » une connaissance *a priori* et apodictique. On atteint les faits fondamentaux de la conscience par l'inspection directe des phénomènes psychiques. Par exemple, la loi : « *Rien ne peut être aimé sans être en même temps représenté à la conscience* », qui appartient à cet ordre, possède un caractère absolu et universel. Cette conception de la psychologie a exercé une influence décisive sur la phénoménologie de Husserl, qui postule une connaissance *a priori*, fondée sur l'*intuition* directe des faits de conscience. Brentano a appris à Husserl que la question descriptive, le « quoi », précède et rend possibles celles sur le « comment » et sur le « par quoi ».

concordantes possibles ; et c'est en tant que formation synthétique de ces expériences que l'objet considéré pris « sous tous les points de vue », avec la totalité des déterminations qui lui appartiennent, serait présent à la conscience en tant qu'objet donné « lui-même » et confirmé « lui-même » d'une manière absolue : la variation de l'exemple (nécessaire comme point de départ) qui doit être effectuée ici, est ce dans quoi l'« *eidōs* » doit se révéler et ce au moyen de quoi doit se révéler aussi l'évidence de la corrélation eidétique qui ne peut être rompue entre la constitution et le constitué. Si c'est cela que la variation doit effectuer, alors elle ne peut pas être comprise comme une variation empirique, mais comme une variation qui est exécutée dans la liberté de l'imagination pure et dans la conscience pure de l'arbitraire __ du « en général » pur ; c'est en quoi la variation s'étend en même temps dans un horizon de libres possibilités (d'une diversité arbitrairement illimitée) pour des variantes toujours nouvelles. » Autrement dit, puisqu'il doit y avoir une corrélation eidétique c'est-à-dire il doit y avoir une corrélation entre la constitution et le constitué. Lorsque je fais varier mes objets, je dois toujours retrouver l'idée qu'il y a derrière, l'idée doit rester corrélée à la variation de l'objet. Et il poursuit : « Dans une telle variation complètement libre, dégagée de toute liaison avec des faits ayant une validité préalable, toutes les variantes de cette multiplicité arbitrairement illimitée __ variantes dans lesquelles est inclus aussi l'exemple lui-même, libéré de toute « facticité », en tant qu'exemple « arbitraire » On voit bien ici que peu importe son existence ou pas. « __ se trouvent alors dans un rapport de référence synthétique les unes avec les autres et dans un rapport de liaison totalitaire, plus précisément elles forment une synthèse de « divergences qui se prêtent à la « coïncidence », cette synthèse se faisant jour de façon continue. »

En effet, si je fais varier mes exemples, j'obtiens une multiplicité, mais en même temps cette multiplicité n'est pas une collection hétérogène, disparate ; il y a une synthèse de cette multiplicité, ce qui veut dire que dans chacun de ces exemples, j'identifie le rouge comme étant le même. Autrement dit, tout se passe comme si toutes ces réalités, la pomme rouge, le feu rouge participaient à une essence rouge qui leur donnerait une de leurs qualités essentielles. Il y a l'unité d'une synthèse au sens kantien du terme, non pas que je vois ce qu'ont en commun ces différentes réalités ce serait une méthode comparative qui procéderait par différentes études, mais c'est une synthèse du rouge dans chacun de ces objets. C'est voir que c'est à chaque fois la même chose que je vois dans chacun de ces objets, ce n'est pas voir ce que chacun de ces objets ont en commun ou, mieux, c'est ce qui reste de constant chez chacun quand je fais varier quelque chose.

Ce quelque chose de constant, cet invariant, ici cette coïncidence du rouge dans chacun de ces objets, malgré les variations auxquelles je les soumets, c'est cela qui est constitué par ma conscience. « Mais c'est justement dans cette coïncidence que ressort ce qui persiste nécessairement dans cette variation libre et qui se réorganise d'une manière toujours nouvelle, c'est-à-dire l'*invariant*, ce qui reste le même d'une manière infrangible dans ce qui est autrement et toujours autrement, c'est-à-dire l'*essence* générale __ à laquelle restent liées toutes les variantes « concevables » de l'exemple et toutes les variantes de chacune de ces variantes elles-mêmes. Cet invariant est la forme ontique essentielle » (forme apriorique), l'*eidōs* qui correspond à l'exemple à la place duquel toute variante de ce même exemple aurait pu, tout aussi bien, servir.

Ce qui est important, en effet, c'est de comprendre comment se constitue une ontologie. Il s'agit de mettre au jour les structures de l'être, structures qui par définition sont instables, or tous les individus sont simplement des transformations de ces structures et en mettant à jour les transformations de ces structures on arrive à voir tous les existants et de la même manière qu'il y avait un génome, en combinant différemment les gènes on obtient des individus différents. La structure est une essence, il n'y a pas de primat de la structure sur les individus, puisque les individus ne sont rien d'autre que des transformations de la structure,

donc c'est la même chose, il n'y a pas un primat d'un monde des essences et au-delà un monde de la réalité qui en serait la copie, il y a un être dont il faut parvenir à comprendre le mode de constitution, c'est-à-dire les structures et les modes de transformation des structures.

Mais la forme ontique essentielle (au sommet, la « catégorie »), si l'attention se dirige réflexivement vers les expériences possibles constitutives, vers les types possibles de phénomènes, conduit au fait [220] que ces expériences et types de phénomènes se mettent à varier en même temps nécessairement et cela de telle façon qu'alors se montre comme **invariante une forme essentielle qui a deux aspects corrélatifs**. Ainsi, il devient évident **qu'un a priori ontique** n'est possible, et cela dans une possibilité concrète, qu'en tant que **corrélat d'un a priori constitutif qui ne fait qu'un avec lui** d'une manière concrète et **qui concrètement en est inséparable**. Cela ne vaut pas simplement pour des systèmes de l'expérience possible des objets (des systèmes constitutifs par excellence), mais cela vaut aussi pour les systèmes constitutifs au sens large, comprenant tous les modes de conscience non intuitifs qui sont possibles pour des objets quelconques.

Finalement on voit, en s'élevant à la généralité la plus large, à la généralité analytico-formelle, que tout objet, pensé d'une manière si indéterminée soit-elle et même pensé d'une manière vide quant au contenu, pensé comme quelque chose en général « tout à fait arbitraire », est pensable uniquement comme corrélat d'une constitution intentionnelle inséparable de cet objet, constitution qui est indéterminée et vide, mais qui n'est pourtant pas totalement arbitraire ; cette constitution, en effet, doit se particulariser en corrélation avec chaque particularisation du « quelque chose » et avec chaque catégorie ontique qui est substituée à ce quelque chose (avec l'eidos qui doit être mis en évidence par variation ontique d'un exemple qui lui correspond)[...] »

Il s'agit pour Husserl d'une analyse intentionnelle constitutive, prise à titre d'exemple, libérée de toute facticité, qu'on n'est pas obligé de comprendre sur le champ et à la suite de laquelle tous les résultats : « libérés de la « facticité » et transportés ainsi dans le royaume de la libre variation de l'imagination se transforment en résultats relatifs aux essences, en résultats qui dominent avec une évidence apodictique un univers du concevable (une totalité « pure ») de sorte que toute négation a exactement la même signification que l'impossibilité intuitive eidétique, que l'inconcevabilité [...]

Ce qui est important dans cette méthode eidétique c'est le rôle clé de l'imagination comme ancrage dans la méthode phénoménologique puisque c'est elle qui nous permet de faire ces variations ; puisque ces exemples sont arbitraires, seule notre imagination nous permet de les faire varier ; car si cette méthode était empirique, l'imagination ne jouerait plus du tout le même rôle, car on serait alors simplement dans l'entendement, c'est-à-dire qu'on ne pourrait constituer un *corpus* et classer l'ensemble des objets en les faisant varier dans l'imaginaire.

La Logique Transcendantale

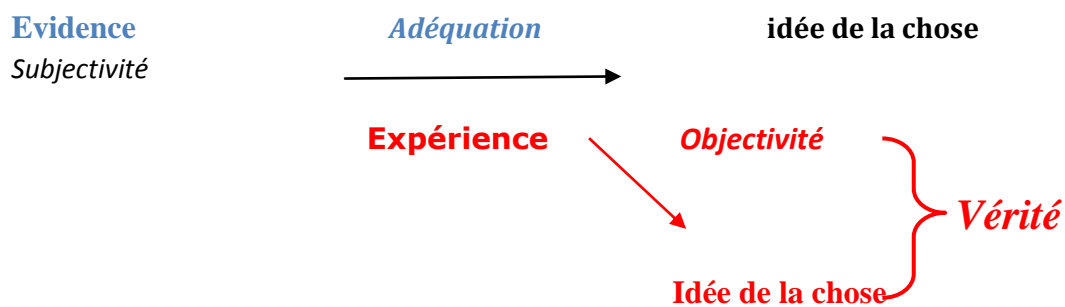
Toute la Logique transcendantale est une réflexion, une analyse de l'**évidence**.

Il s'agit de mettre au clair le terme : évidence. En anglais c'est le « fait », « les faits », « les éléments qui permettent de... » Ce n'est pas un sentiment intérieur, mais quelque chose que l'on peut montrer publiquement, une attestation ou une pièce justificative que chaque partie, dans un procès, doit pouvoir exhiber pour soutenir ses allégations. Ce terme a une origine et une connotation juridique.

L'**évidence** est toujours *subjective* : quelque chose nous semble évidente, nous apparaît comme évidente, à charge, pour nous, ensuite, de communiquer cette évidence, et transmettre cette évidence

aux autres, mais, à proprement parler, l'évidence est un *vécu* de la conscience : certaines choses apparaissent à notre conscience sur le mode de l'évidence, c'est-à-dire qu'il ne peut pas en être autrement.

Pourtant la **contradiction** est un critère « *objectif* » en ce sens où deux propositions contradictoires ne peuvent pas être vraies en même temps. Si dans une démonstration on arrive à une contradiction, alors cela veut dire que la proposition de départ est fautive, c'est le raisonnement par l'absurde. L'évidence est du point de vue logique la *non contradiction* et la version formelle de la vérité, la *vérité* étant pour Husserl une adéquation de l'idée et de la chose qui est donnée dans l'expérience.



Donc le vécu par ma conscience de la vérité est l'évidence, je vis ce qui est « vrai » sur le mode de l'évidence . C'est subjectif si cette « évidence » n'est pas le fruit de l'expérience. La proposition que l'on soumet à celui qui n'a pas fait l'expérience de cette chose « évidente » je lui dis « c'est évident », mais il me reste à lui faire partager ma subjectivité. En réalité une vérité doit obligatoirement être partagée, donc être fondée sur l'expérience, l'évidence c'est autre chose, c'est la manière singulière que nous avons de percevoir une réalité, la manière dont nous la vivons , mais ce que nous cherchons à partager avec l'autre c'est ce qui est évident pour nous, ce qui n'est pas obligatoirement évident pour les autres. L'évidence est le vécu d'une expérience, elle est tout à fait singulière, elle est mon évidence, je ne peux la faire partager qu'en faisant partager cette expérience.

Ou, on va le voir et c'est la grande difficulté chez Husserl, il passe du cogito à l'intersubjectivité sans dire comment on passe de l'un à l'autre. Je peux essayer, pour aller dans le sens de Husserl, de penser l'évidence du point de vue d'un *cogito* quelconque et donc passer à l'intersubjectivité. Et il n'y a, dans tous ses chapitres aucune intersubjectivité transcendantale, alors qu'ailleurs il dit que les autres apparaissent dans mon monde avec une évidence qui n'est pas la même que celle qui est la mienne propre. Et je peux douter de l'identité d'un autre et ne pas douter de ma propre identité. La donation de soi-même et de celle d'autrui n'est pas du tout du même ordre. C'est pourquoi on peut dire que Husserl n'a pas résolu la question de la constitution de l'intersubjectivité transcendantale est une question essentielle que Husserl et les phénoménologues n'ont pas résolu et qu'on ne résout pas en disant qu'autrui est en moi, alors que par définition, il est hors de moi. C'est le rôle de l'empathie qui est la seule capable de créer cette intersubjectivité, c'est une faculté que nous avons non seulement d'adopter notre propre point de vue, mais aussi le point de vue de l'autre. Et c'est probablement parce que Husserl à, toute sa vie, cherché à se démarquer de Lipps qu'il n'est jamais parvenu à traiter de l'intersubjectivité transcendantale.

La problématique d'une *Logique transcendantale* est très clairement formulée par Husserl pp. 347-348 de la traduction de Suzanne Bachelard et [230] de l'édition allemande où il dit : «... A ces recherches de psychologie de la connaissance, ou plutôt de phénoménologie transcendantale qui constitue le besoin propre d'une logique complète, donc d'une logique à double sens ou orientation, on n'y parvient pas parce qu'on ne s'y est jamais mis, ou qu'on n'a jamais eu le courage de saisir l'**individualité** des formations logiques sous le mode d'un monde propre **d'objets idéaux** et fermé sur soi, et parce qu'on n'a jamais eu le courage, conjointement, de regarder en face cette question douloureuse : comment la subjectivité peut-elle créer en elle-même, en les tirant purement des sources de sa spontanéité les formations qui peuvent valoir comme objets idéaux d'un monde aussi idéal. »

La question est donc de savoir comment des objets idéaux sont-ils possibles (on utilise ici une formulation sur le mode de Kant : « comment des jugements synthétiques *a priori* sont-ils possibles) ; comment arrive-t-on à créer un monde d'objets idéaux, un monde idéal ? D'où la question : comment une science est-elle possible ? Autrement dit j'ai une perception des objets réels qui ne me pose aucun problème, j'ai des sens qui me permettent d'appréhender des objets réels, cela c'est de la neurophysiologie. En revanche comment notre subjectivité parvient-elle à créer des objets idéaux c'est une question d'un autre ordre. Comment la subjectivité peut-elle créer en elle-même, en les tirant purement des sources de sa spontanéité, des formations qui peuvent valoir comme objets idéaux d'un monde idéal ? Ce sont les termes de Kant. Le dialogue se présente ensuite comme une question d'un degré nouveau en posant la question suivante : comment ces idéalités dans le monde culturel qu'il faut pourtant considérer comme réel en tant qu'il est renfermé dans l'univers spatio-temporel peuvent-elles admettre une existence des idées par des conditions spatio-temporelles... »

Les deux questions sont donc les suivantes :

- 1) **Comment des objets idéaux sont-ils possibles**
- 2) **Comment des objets idéaux peuvent-ils être réels ?**

Il y a une historicité des mathématiques, elles apparaissent dans l'espace et le temps et cela veut dire qu'un individu à un moment donné qui trouve tel théorème sur les nombres, ou tel théorème sur les surfaces, par exemple. Et dans les religions il y a aussi cet « objet idéal », cette idée d'un Dieu qui crée quelle que soit la religion et il y a aussi cet objet idéal qui apparaît à tel moment dans l'histoire, à travers l'espace et le temps. La question est alors de savoir non seulement pourquoi nous avons cette faculté de nous représenter ces objets idéaux, la question est aussi de savoir que ces objets idéaux arrivent à avoir une existence réelle. Autrement dit, nous ne nous contentons pas d'avoir des yeux, nous agissons, aussi, conformément à ces idées intellectuelles qui peuvent aller jusqu'au sacrifice de soi ou des autres.

En fait, la question transcendantale, qui est fondamentale pour Husserl est bien : comment les objets idéaux sont-ils possibles ? Et dans « objets idéaux », les deux termes sont importants ce sont des objets et ils sont idéaux, ils sont visés par la conscience et ces objets peuvent être visés comme objets par une multiplicité de consciences : il y a une multiplicité d'hommes qui visent ce même objet idéal. Et il y a un caractère d'« idéalité » dans la mesure où ces objets sont constitués par la conscience dans la mesure où Husserl dit : « la subjectivité transcendantale en tant qu'elle est le seul existant d'une manière **absolue** », c'est-à-dire la seule chose dont je puisse avoir une certitude absolue. De ma subjectivité comme subjectivité transcendantale, ce qui veut dire subjectivité constitutive d'objets, subjectivité intentionnelle dont je ne peux pas douter.

Et la question de la constitution *d'objets idéaux* n'est pas le problème le plus difficile à poser à condition que les objets idéaux sont de même nature que la conscience et la subjectivité. Pour le dire autrement, Husserl ne dit pas que la subjectivité crée des objets réels, ce sont des objets idéaux qui lui sont donnés dans une expérience (comme l'est une

expérience mathématique, comme on le fait dans des exercices pour voir exactement comment cela marche)

La question qui demeure est de **savoir si** ces **objets idéaux** sont effectivement des **objets réels**. Or, ce n'est pas cela la question fondamentale que pose Husserl. Ce n'est pas de savoir *si* les objets idéaux sont ou non une réalité, cela ne l'intéresse pas ; ce qui l'intéresse, c'est de savoir **comment** il se fait que des **objets idéaux** puissent avoir une **réalité**, c'est cela une question transcendante. **Comment** peuvent-ils avoir une réalité spatio-temporelle ? et cela indépendamment du fait de savoir s'ils l'ont.

Jorland pense que cette distinction entre **objets idéaux** et **objets réels** n'est pas une bonne distinction parce qu'elle dépend d'une conception « classique » de l'*espace* et du *temps*.

Pour Husserl, est **réel** ce qui est dans l'*espace* et le *temps* et donc il fait la différence entre la constitution des objets idéaux qui par définition seraient **hors espace** et *temps* et les **objets réels** qui seraient **dans l'espace et le temps**.

Or nous avons vu dans les séminaires précédents que l'*espace* est **constitué** par notre conscience, par notre intentionnalité (notion de la profondeur dans l'espace, c'est une **constitution individuelle, subjective de l'espace** ; de la même manière que le *temps* est **constitué** par notre intersubjectivité sociale, c'est une **constitution sociale du temps**. Donc si l'*espace* et le *temps* sont constitués par la conscience, alors la constitution des objets individuels est en même temps la constitution des **objets réels** : se représenter les objets dans l'espace et le temps ne veut pas dire que ce sont des objets réels, ce sont toujours nos représentations, c'est nous qui constituons l'*espace* et le *temps*, ce sont des **objets mentaux**. De toute manière ce n'est pas l'*espace* et le *temps* qui sont les critères de la réalité, le seul critère de la réalité et c'est pourquoi il est essentiel d'y parvenir c'est d'une part de passer de la subjectivité à l'intersubjectivité, l'objectivité est le corrélat, non pas de la subjectivité, mais de l'intersubjectivité, mais d'autre part le seul critère de l'objectivité comme le réaffirme Husserl, c'est l'expérience intersubjective. C'est ce que dit Kant, parce qu'il a montré que *l'espace* et le *temps* sont des formes *a priori* de la sensibilité donc, y compris de la subjectivité, en ce sens que, pour lui ce sont des formes « données », alors que pour Husserl ce sont des formes « constituées ». Et c'est parce que Kant l'a bien vu, que le passage à la réalité ne peut être donné que par l'expérience et ce qui caractérise l'expérience c'est qu'elle peut être faite par n'importe qui, c'est le propre de l'expérience.

Dans cette seconde section il y a une équivalence entre l'évidence et l'expérience, dans la mesure où évidence, intention, donation de la chose elle-même, conscience de quelque chose, donation, intentionnalité sont toutes : la même chose.

Toute la **Logique transcendante** consiste à montrer que par opposition à une Logique analytique, à une Logique formelle, une logique de *la vérité*, logique de la non contradiction, la Logique Transcendante est une **Logique de l'évidence**.

Comment l'évidence est non pas la condition de possibilité *a priori* de la vérité (Kant), mais le *vécu*, par l'expérience, de la vérité, est la « constitution » de la vérité.[214-215-217 des *Logische Untersuchungen*]

. Rappelons la stratification de la Logique en trois niveaux

- 1) La Morphologie
- 2)) la logique de la conséquence
- 3) La logique de la vérité

A ces trois strates correspondent :

Au niveau de la morphologie : le non-sens, dans la Thèse de Suzanne Bachelard : on trouve :

« En résumé, nous pouvons distinguer trois notions de sens. Si nous ne prêtons attention qu'aux formes syntaxiques, nous considérons d'abord le sens purement grammatical propre à la morphologie. Un énoncé doit avoir une compréhensibilité grammaticale unitaire. Si cette unité fait défaut, nous avons affaire à un pur **non-sens**⁴ tel que *un homme et puisque*. »

Puis c'est le niveau de la logique de la conséquence, c'est le cas du contre-sens: « Ensuite la notion du sens est prise **au niveau de la logique de la conséquence** qui est dominée par le concept de jugement « distinct ». Au jugement « distinct » s'oppose le « contre-sens » tel que *tous les A sont B parmi lesquels quelques uns qui ne sont pas B*. Mais une telle analyse a laissé échapper des conditions pour la possibilité du jugement qui sont *plus fondamentales*, c'est-à-dire les conditions d'accord des *noyaux matériels* entre eux. »

Pour en arriver au niveau de la logique de vérité, c'est le concept de *jugement distinct*: « Et c'est ainsi que nous arrivons à une troisième notion de sens qui repose sur l'unité possible du contenu du jugement. « Le concept de jugement « distinct »... a besoin d'une détermination essentielle supplémentaire et d'une élucidation plus profonde correspondante. La possibilité d'effectuation unitaire du contenu du jugement *précède* la possibilité d'effectuation du jugement lui-même ». En effet, avant même de me demander si ma proposition est vraie, c'est-à-dire est adéquate à son objet, encore faut-il que ce qui définit l'objet en son unité soit saisi dans une proposition qui traduise une *aperception*, comme désignant quelque chose d'unifié.

Si A alors B

A et B

A ou B

sont équivalents.

Suzanne Bachelard à la p. 171 traite de la manière dont Husserl parle de **l'évidence**, mot dont il fait la critique, et pour lequel il n'emploie pas les mêmes termes selon qu'il parle de l'évidence au sens général : *Evidenz* quand il fait la critique de ce terme au sens du sentiment d'évidence, ou encore dans la saisie des essences ; et le terme *Einsicht* au sens de l'évidence intellectuelle en tant qu'intuition donatrice.

« Commençons par les problèmes de **l'évidence** des « principes logiques ». leur évidence doit donc être fondée dans la création évidente des concepts de vérité et de fausseté. *L'énoncé de contradiction* exprime l'impossibilité générale que des jugements contradictoires soient vrais (ou faux) ensemble. Si nous nous enquérons de l'évidence dans laquelle se fonde cette impossibilité, nous voyons alors ce qu'elle implique : quand un jugement, au sens de l'évidence se référant aux choses d'une manière positive, peut être amené à l'adéquation, son opposé contradictoire est non seulement exclu *a priori* en tant que jugement, mais ne peut être amené, lui aussi, *a priori* à une telle adéquation. Et de même vice versa.

Cela ne signifie pas encore qu'en général tout jugement puisse être amené à **l'adéquation**. Cette possibilité d'adéquation, c'est précisément ce qui est impliqué dans *l'énoncé du tiers exclu*, ou dans l'évidence qui est son corrélat subjectif. *Tout jugement doit être amené en contact avec « les choses elles-mêmes »* auxquelles il se *rappelle* et il doit se conformer à elles, que ce soit dans une adéquation positive ou dans une adéquation négative. Dans l'un des cas, le jugement est vrai d'une manière évidente, dans la vérification et le remplissement qu'entraîne la coïncidence de l'objectivité catégoriale visée dans le jugement considéré avec cette même objectivité qui, maintenant s'offre comme donnée « elle-même » ; dans l'autre cas, le jugement est faux de manière évidente, c'est-à-dire dans la mesure où, de pair avec le remplissement partiel du jugement-opinion (de l'objectivité catégoriale intentionnée en tant que telle) se manifeste comme donnée « elle-même » une objectivité catégoriale qui s'oppose à l'opinion totale et la « supprime » nécessairement. Il est alors possible par essence (comme nous le savons déjà) qu'ait lieu une modification de l'organisation du jugement : au lieu de la négation qui supprime le jugement (c'est-à-dire : au lieu de son biffage), on a affaire alors à un jugement positif dont le sens prédicatif est modifié ; il a comme forme prédicative ce qui est nié et il énonce alors la vérité de l'opposé contradictoire du jugement primitif. »

⁴ **Non sens** : que penser du tableau de Marcel Duchamp : *La mariée mise à nu par ses célibataires, même*. Une **mariée** aguicheuse domine l'ensemble. Sorte de guêpe-machine, elle balance ses rouages au-dessus de neuf **célibataires** en uniforme, figurés par des moules cuivreux gonflés d'un gaz qu'on appelle désir. Ce désir est soumis à un gymkana alambiqué au terme duquel, s'ouvre le domaine de la mariée. Il ne suffit alors plus que d'un peu d'adresse pour déclencher la mise à nu.

Il y a un problème dans la morphologie de cette proposition qu'est le titre du tableau, c'est une expression mal formée d'un point de vue grammatical : la position de l'adverbe « *même* » en fin de phrase. Et pourtant, il y a un réfèrent qui est le tableau, c'est une phrase qui renvoie à une réalité et qui a, au moins pour l'auteur, un sens.. Cette image a un *signifié*. Ici on ne peut parler à la rigueur que d'un non-sens grammatical.

