

## COURS DU 19 MAI 1987, matin

### *RL III § 5*

Nous reprendrons au § 5 intitulé : « *La définition objective du concept d'inséparabilité* », et lorsque nous lirons les § 6 et § 7, nous verrons que l'enjeu de Husserl est ici de proposer une détermination toujours plus rigoureuse des concepts de dépendance et d'indépendance, et cela sur la base de la critique de leurs définitions courantes. Deux points sont à retenir :

(1) Sur le concept d'objet dépendant (c'est-à-dire, non séparable, non autonome). En allemand, la dépendance s'exprime par un terme négatif (*die Unselbständigkeit*, littéralement, le fait de ne pas se tenir par soi-même), mais elle est, comme nous en avertit Husserl au passage, la véritable idée positive. Corrélativement, mais assez paradoxalement, le concept dérivé (antithétique) est celui d'objet et de signification indépendante (séparable, autonome) – ce qui en allemand s'exprime par un terme positif : *selbständig*, (littéralement, ce qui se tient par soi-même, tout seul).

Mais s'il est paradoxal que le positif et le négatif – disons, l'originel et le dérivé s'inversent dans leur expression linguistique, du moins en allemand –, cela est aussi fort intéressant, et ce sous deux rapports. *Premièrement*, il y a là un écho (dont il n'est pas sûr que Husserl en soit conscient, puisqu'il n'en dit rien) de l'essentielle affirmativité (ou positivité) de l'idée de grandeur négative, telle que Kant l'a introduite dans son texte de 1770 intitulé *Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeur négative*. Entre ce texte de Kant et *RL III* se tisse une sorte de entrelacement du logique et de l'ontologique. *Deuxièmement*, le renversement positif / négatif entre l'ordre des concepts et celui de leur expression linguistique bouscule la pseudo-évidence du sens plein du catégorème et de l'objet indépendant – c'est-à-dire d'un sens s'offrant d'un seul coup.

Je m'explique. Les questions que se pose ici Husserl sont certes d'ordre ontologique (puisque là où la 1<sup>ère</sup> édition dit "objectif", la 2<sup>ème</sup> corrige en "ontologique"), et il s'agit donc pour lui de reconnaître la portée ontologique (ou valeur objective) de la notion de dépendance. Mais pour la reconnaître vraiment, il lui aurait fallu aller jusqu'à ébranler l'idée même d'intuition catégoriale, car celle-ci suppose toujours une saisie de quelque

chose qui se donne en présence et de façon pleine – saisie à laquelle, me semble-t-il, les objets dépendants et les syncatégorèmes sont rebelles.

Bref, le premier point qui fait l'intérêt de ce texte est le renversement de l'affirmatif et du négatif, où ce qui est en cause est le sens même de l'être.

(2) Ce qui nous mène directement au deuxième point : la question de la phénoménologie comme ontologie. Dans une note de la seconde édition, Husserl parle de « conversion ontologique »<sup>1</sup>. Cette conversion n'a évidemment rien à voir avec celle de Claudel derrière je ne sais trop quel pilier de Notre-Dame ; elle n'est pas un saisissement par une vérité transcendante (par Dieu lui-même dans le cas de Claudel), mais il s'agit de conversion au sens de changement de direction – par exemple, au sens où l'on dit qu'on convertit une formule. La « conversion ontologique » dont parle Husserl est en effet la conversion de la représentation en nécessité objective. Ce qui veut dire qu'il y a un moment grec dans ces analyses de *RL III* qui cherchent à établir que pouvoir se représenter quelque chose est à comprendre comme pouvoir penser quelque chose, c'est-à-dire apercevoir que quelque chose ne peut pas être autrement qu'il n'est.

Ce moment est repérable dans le traitement philosophique que fait Husserl du thème frégéen de la solidité et de la non-relativité des contenus idéaux – pour ma part je dirais : non relativité subjective ou seulement représentative. Ce traitement montre en effet que l'idéal relève *directement* de la pensée de ce qui est en tant qu'il est, et que par conséquent ce qui est en jeu est une fondation platonicienne de la logique, comme Husserl l'affirmera en 1929 dans *Logique formelle et transcendantale*, en parlant des *Recherches logiques*.

Voilà les lointains enjeux de ces textes que nous allons lire. Maintenant lisons-les tranquillement. Ils visent des différences très simples, ce qui ne veut pas dire qu'ils soient très faciles.

Passons à la lecture du § 5 qui s'ouvre par une référence à Stumpf, qui est l'homme sur lequel nous avons fait l'impasse en remplaçant le début de *RL III* par les analyses des syncatégorèmes de *RL IV*, analyses qui, je le rappelle, mettent en évidence le caractère essentiellement inachevé, non saturé de certaines significations ou de certains objets.

« Tandis que Stumpf emploie des raisonnements de ce genre pour *démontrer* l'inséparabilité respective de l'extension et de la qualité, donc leur dépendance, nous allons

---

<sup>1</sup> Cf. *RL III*, p. 22, note ; et *infra* (N.d.É.)

bien plutôt les utiliser pour *définir* l'inséparabilité ou dépendance et, d'autre part, la séparabilité ou indépendance. » (RL III, § 5, p. 16)

Dans l'ordre de la définition, Husserl commence donc par définir la dépendance (non-autonomie), et sur le fond de cette définition, il définira négativement l'indépendance (l'autonomie). Mais ce qui importe ici est la différence entre démontrer et définir.

Démontrer appartient au vocabulaire de la théorie (ou de la science) qui démontre toujours des propriétés de choses, que celles-ci soient des choses au sens de *Ding* (des choses du monde) ou des choses en un autre sens. Par exemple, les propriétés de Dieu, même s'il est difficile, sauf pour les grands mystiques rhénans du XIV<sup>e</sup> siècle, d'appeler Dieu *ein grosses Ding* (une grosse / grande chose). (Dire : « Dieu est une grande chose ! » fait quelque peu hugolesque !!) D'une façon générale, la démonstration est l'acquisition ou la mise en évidence des propriétés d'un substrat, quel que soit ce substrat, qu'il s'agisse des propriétés de la chose perçue, de celles de l'objet physique, de Dieu, etc., ou aussi bien que des propriétés de l'âme.

Mais pour Husserl – et cela est délibéré chez lui –, il ne s'agit pas d'étudier un domaine réel comme objet d'étude ouvert à une théorie et d'en démontrer les propriétés. Il s'agit de définir des concepts. Ce qui est ici en cause est la différence entre théorie et logique qui montre qu'on ne devrait pas parler de théorie logique. Bien entendu, on en parle quand même. Néanmoins, il y a toujours eu une résistance à l'assimilation pure et simple de la logique à la théorie, soit comme science de la nature soit comme science psychologique pratiquée dans ce que Husserl nomme « l'attitude naturelle » (= la science de l'esprit considéré comme objet naturel) ; et cette résistance est aussi une résistance à l'assimilation de la philosophie à une théorie rationnelle pure (psychologie rationnelle, et aussi bien cosmologie rationnelle, ou théologie rationnelle). La logique s'est en effet toujours conçue comme un travail formel et antérieur à toute théorie, dont l'objectif est la définition des concepts.

Bref, pour Husserl, définir des concepts, ce n'est pas la même chose qu'établir ou démontrer des propriétés d'objets.

Donc Husserl entend définir (*definieren*), et non pas démontrer ou prouver (*beweisen*) – ce dernier terme relevant du vocabulaire de la démonstration au sens de la théorie scientifique. C'est-à-dire qu'il ne s'attache pas à des propriétés du réel telles que, par exemple, les variations (dépendances) effectives des données de couleurs par rapport

aux données de formes ou d'extension, et qu'il n'essaie pas de déterminer le caractère fonctionnel de ces variations.

Pour comprendre ce que veut dire ici définition, il faudrait, je pense, remonter à Kant, bien que celui-ci dise (et c'est bien ennuyeux) que seules les mathématiques ont des définitions, mais pas la philosophie<sup>2</sup>. Mais Husserl qui veut élever la philosophie au rang de *mathesis universalis*, après l'avoir épurée par un travail préliminaire de proto-fondation logique (qui, soit dit au passage, implique une refondation de la logique elle-même) suppose qu'il peut y avoir des définitions en philosophie. On pourrait donc dire en prolongeant *RL III § 5* que la phrase de Kant « les mathématiques seules ont des définitions » engloberait la philosophie comme phénoméno-*logique*, et cela d'autant plus que celle-ci va se comprendre comme une onto-*logique*. Ce qui est ici en jeu serait donc de l'ordre d'un travail onto-phénoméno-logique qui se laisserait concevoir soit comme un travail mathésique, soit comme un travail mathématique au sens originel du mathème.

À vrai dire, ce qui m'intéresse dans la phrase célèbre de Kant (« les mathématiques seules ont des définitions ») n'est pas tant le fait qu'elle statue sur les mathématiques que le fait qu'elle montre que la définition est ce qui apporte son objet même. Kant dit en effet que la définition englobe l'essence. (Ce qui est aussi chez Aristote.) Ce qui suggère qu'il ne s'agit que de déterminations conceptuelles d'essences, déterminations qui relèvent du travail logique en général, et donc de la logique telle que Husserl la conçoit explicitement dans ses propres recherches. Or, un tel travail – il faut le redire – ne s'occupe pas des dépendances fonctionnelles étudiées par les théories. De telles dépendances prouvent en effet des corrélations (autrement dit, elles montrent comment des moments dépendants au sens logique varient ou ne varient pas fonctionnellement les uns par rapport aux autres). Elles présentent donc des adhérences naturelles aux *référents* de ces moments dépendants, c'est-à-dire à des couleurs, des étendues, des intensités, de figures *données*.

Le travail logique, lui, définit les moments dépendants dans leur essence, et donne ainsi l'objet dans son concept. Il dit, par exemple, que l'être coloré suppose l'être étendu et l'être figuré. Or, dire cela n'est pas faire une démonstration, ou proférer une affirmation péremptoire sur l'expérience qu'on se dispenserait de démontrer, mais c'est donner une définition qui n'a pas à être démontrée. La définition peut seulement être combattue sur le terrain où elle-même se place, c'est-à-dire dans sa capacité à vraiment définir conceptuellement telle ou telle essence.

---

<sup>2</sup> Cf. *Critique de la raison pure*, tr. fr. A. Tremesaygues & B. Pacaud (Paris, PUF, 1967), p. 501. (N.d. É.)

Somme toute, le tout début du paragraphe que nous lisons dit que, chez Stumpf, l'idée de dépendance – idée qui est en réalité logique –, est aperçue à l'horizon d'un travail qui est fondamentalement empirique et dont l'enjeu véritable est, selon Husserl, le savoir démonstratif des propriétés d'objet. Stumpf soupçonne, mais sans le comprendre vraiment, que les dépendances fonctionnelles, si elles sont poussées à la limite, font apparaître l'idée de dépendance. Husserl, lui, le comprend parfaitement.

*[Interventions inaudibles d'un étudiant, dont la première question découle d'une hésitation induite par l'homophonie entre l'essence et les sens !]*

G. G. : Les sens éprouvent, expérimentent, non au sens de l'expérimentation, mais au sens de l'expérience (*Erfahrung* = épreuve). Et appliquer une détermination d'essence (conceptuelle) *aux sens*, c'est définir l'*a priori* des sens, et donc établir le caractère nécessairement objectif des sens. C'est la position de Kant lorsqu'il met en avant l'idée d'une déduction transcendantale des catégories (par exemple de la qualité). Cela pose la question de savoir s'il y a congruence ou non-congruence entre Kant et Husserl. La déduction kantienne est une détermination d'essence qui porte sur les conditions de possibilité de l'expérience et qui fait de l'objectivité de l'objet la condition de possibilité de l'*experiri* lui-même. Elle est donc en réalité de même niveau que le travail de définition par lequel Husserl détermine l'essence.

Mais la détermination kantienne de l'essence (pour parler comme Kant : des formes de l'objectivité) est plus "formelle", matériellement moins diversifiée, que celle de Husserl. Alors que Kant parle simplement de qualité, Husserl, lui, parle de couleur par exemple. Autrement dit, chez lui, l'essence n'obéit pas seulement à ce que Kant dit de la qualité en général, mais aussi à d'autres *a priori* matériaux plus déterminés. (Mais, et il faut le souligner, quel que soit le niveau d'analyse, ces *a priori* désignent ce qu'il y a de nécessaire dans l'éprouver, car, en tant qu'*a priori* d'une expérience, ils sont le toujours-déjà de ce qui est (paradoxalement) reçu et qui ne peut pas s'anticiper par une construction *in abstracto*.)

*[Nouvelle intervention inaudible de l'étudiant]*

G. G. : Le projet husserlien est de type platonicien et d'une certaine façon de type cartésien révisé, et cela bien qu'il intègre l'idée d'*a priori* synthétique (matériel) et pousse

l'étude de la matérialité plus loin que Kant. Néanmoins, l'idée de la finitude essentielle qui est contenue dans l'idée d'*a priori* de l'objet des sens est présente chez Kant, mais non chez Husserl. Chez Kant, la qualité est nécessaire, et elle est grandeur intensive, c'est-à-dire qu'elle est un certain moment de la différence entre 0 et un degré d'intensité.

En réalité, votre question portait sur le concept d'essence chez Husserl, et non sur les sens, ou plus exactement sur les essences qui, selon lui, relèvent du royaume du sensible, comme la qualité. J'ajouterai que, si Husserl reconnaît l'existence d'un *a priori* du sensible, il n'en a hélas pas fait grand-chose.

[Nouvelle intervention de l'étudiant]

G. G.: Que toutes les œuvres de l'homme relèvent d'une certaine façon de l'invention, de l'imagination, bien sûr que oui. Que le concept soit d'une certaine façon imaginé, qu'il ne soit pas simplement donné mais requière un travail de mise en forme, bien sûr que oui. Mais encore une fois, tout cela n'existe que chez Kant, et pas du tout chez Husserl. C'est certainement d'ailleurs ce qui manque à l'idée husserlienne de description : ne pas saisir le concept comme retombée du schème.

D'ailleurs, l'imagination transcendantale kantienne témoigne de l'existence d'une racine commune au *Denken und Dichten* – à la pensée et à la poésie – question que Heidegger indique plus qu'il ne la traite. Et, dans les quelques passages où il l'aborde, il souligne toujours que si *Denken und Dichten* sont les deux sommets les plus voisins, ils sont cependant séparés par un abîme.

À mes yeux, le travail philosophique, dont l'objectif est de dégager et d'établir une conceptualité, a – pour dire les choses grossièrement – le même but que le travail poétique, du point de vue de la mise en forme : il s'agit de part et d'autre de faire venir au langage par un tour de langage l'étant dans sa forme d'être. Mais il y a une différence fondamentale entre philosophie et poésie : la conceptualité philosophique essaie de recueillir le comment comme forme – "formellement". Autrement dit, la philosophie est un discours qui produit des distinctions formelles, alors que la poésie fait en un sens résonner, dans la matérialité du langage, cet énigmatique renvoi de l'étant au mode d'être qui le cerne et d'où il se discerne.

Ou, pour le dire autrement : le langage philosophique essaie de discerner la forme d'être comme telle, tandis que le langage poétique essaie plutôt de la faire résonner, d'en rendre le fracas assourdissant, d'en rendre le silence fracassant (dites-le comme vous

voudrez) par la chair même du langage, c'est-à-dire essentiellement par le rythme, mais aussi par l'assonance, par les consonances et résonances matérielles des mots d'une langue. C'est pourquoi la poésie n'est pas traduisible absolument, mais seulement relativement.

Toutefois, il y a certainement une attache poétique dans le travail philosophique, car le recueil formel du « comment c'est », se fait toujours dans un tour de langage, en philosophie comme en poésie. Ce qui veut dire que la philosophie aussi est une œuvre d'écriture, et donc un travail fondamentalement poétique, mais pas spécifiquement poétique au sens des contraintes et des ressources du rythme, et de la matière sonore.

*[Nouvelle question de l'étudiant]*

Ce que Kant nomme "grandeurs intensives" n'a rien d'intense au sens où l'on dit : « Je ne sais pas ce qu'il a fait aujourd'hui, mais il était vraiment très intense ! », ou au sens où l'on parle d'« une expérience intense », en entendant par là quelque chose qui non seulement me remue (peut-être même me pousse à penser, mais encore me sort de mon apathie, m'é-meut ou m'ex-cite), bref qui me sort de l'amorphe et du repos pour me mettre en mouvement. Ce n'est pas ce concept-là d'intensité qui est en cause dans la question des grandeurs intensives, et probablement pas davantage dans la poésie, qui n'est pas le langage de nos émois, de nos excitations ou de nos états intenses. Au contraire, la poésie et la logicité sont d'une froideur commune à tel point d'ailleurs que la transe poétique est toujours froide. Et si elle ne l'est pas, elle se méprend en imaginant que la poésie consisterait à donner expression à nos sentiments. Or, ce n'est pas le cas, car ce à quoi la poésie donne expression, ce n'est pas le sentiment, mais l'essence du sentiment – qui n'est pas sentimentale.

*[Intervention de l'étudiant sur la « transe froide »]*

Par exemple, il y a une transe de l'amour et une poésie de l'amour. La poésie de l'amour est une transe du langage. L'amour, lui, est une autre transe. Que les deux manifestent le vivant qui porte le nom d'homme comme être logique, sans doute aussi, mais dans un cas il est logique dans sa chair tout premièrement.

*[Intervention de l'étudiant]*

On peut distinguer une transe dans le langage et une transe du corps. Si je cherche en quoi tout cela est transe, gare à l'idée générale. Il n'y a pas plus de transe générale que de triangle général de Locke. Il ne faut pas se mettre à faire une transologie. Je ne vois que les indications de Platon à propos de la *mania*, parce qu'il range l'amour et la philosophie sous le concept de *mania*, mais comme deux espèces. La *mania*, c'est la saisie par le divin. C'est l'origine de la *mantiké*, c'est-à-dire de la divination. Ce n'est que chez les modernes que celui qui est saisi par la *mania* est un maniaque, au sens nosographique. Mais, chez les Grecs, il est un devin. Il devine, il parle ou agit sous l'influence du dieu. Il est possédé par le dieu.

Qu'est-ce que le dieu ? Que sont les dieux grecs ? Ce que je constate maintenant, c'est qu'il n'y a pas de genre du divin comme tel en dehors des dieux. Et que s'il est vrai que l'*éros* est *mania* et la philosophie *mania* (après tout l'autorité de Platon là-dessus est quand même quelque chose – c'est dans le *Phèdre*), il n'y a pas pour autant de genre du divin, pas plus qu'il n'y a de genre de l'être, si nous comprenons le divin comme l'être, ce qui a été l'acte d'impiété fondateur de la philosophie – pieuse impiété qui a valu la mort à Socrate –, et qui est aussi le mystère de la fin de l'art tragique – vengeance des dieux. La philosophie naît à la fin de l'expression ultime du divin. Il ne faut donc pas confondre le mystère de la transe dans toutes les transes. Autrement dit, il n'y a pas de concept du divin, ou bien, si le divin c'est l'être, « l'être n'est pas un genre », aphorisme célèbre d'Aristote, qui est beaucoup plus qu'un aphorisme.

Ce qu'il y a de commun dans la façon dont l'être nous saisit dans l'*éros*, dans le poétique et dans le philosophique, est pour nous définitivement dérobé. C'est le secret des dieux. Bien entendu, quand il y a un secret des dieux, il faut aller le voler, geste prométhéen. Et quand on le vole, on se fait fixer à un rocher et bouffer le foie. Je pense que ce qu'il peut y avoir de « commun » ou plus exactement de co-originel à toutes les transes – nous en sommes déjà à trois, l'érotique, la poétique et la logique (philosophique comme onto-phénoméno-logique) –, ce doit être ce que cherche et trouve (celui qui recherche ne s'exprime que parce qu'il a, en un sens, trouvé) – l'analytique existentielle de Heidegger : c'est-à-dire le caractère extatique ou toujours hors de soi, ou toujours en transe en un sens, du *Dasein*. Alors, il est possible que là soit la forme commune, mais il n'y a pas de savoir ou de théorie du *Dasein*. Ce qui tromperait là-dessus, c'est l'idée très dangereuse d'« ontologie fondamentale » présente dans le vocabulaire de la première section d'*Être et temps*.



Finalement, et malgré ce qui est dit au § 3 d'*Être et temps*, l'analytique existentielle n'établit pas une ontologie fondamentale où s'enracineraient des ontologies régionales dont les différents principes seraient dominés par des principes communs (ceux de l'ontologie fondamentale)<sup>3</sup>. En effet, dès lors que l'ontologie est rapatriée dans le fondamental du comportement ontologique à l'égard de l'étant, il apparaît que le divin ne se laisse pas voler comme objet de savoir. Or, c'est là ce qu'établit en fait l'analytique existentielle : le *Dasein* se projette sur sa plus grande possibilité qui est la mort, parce que le rapt du divin, c'est la mortalité, et non l'événement de la mort.

Le divin ne se laisse pas voler comme objet de savoir (sinon nous serions des dieux), mais il se laisse voler comme destin, comme tournure unique de comportement. Autrement dit, l'être est toujours beaucoup plus puissant (il se retire d'une façon définitivement vengeresse et pudique à la fois) que tous les efforts de la *techné* humaine, laquelle *techné* cherche le s'y connaître et s'y reconnaître. Elle construit un empire de domination, des instruments, des prothèses, tout un royaume des signes ; et c'est le pouvoir étrange des signes qui signale partout l'homme...

[Il y a ici une lacune d'enregistrement lors du changement de cassette ;  
elle correspond au récit du mythe de la naissance de l'homme, d'Épiméthée et de Prométhée]

Que l'homme soit sans qualité veut dire qu'il n'appartient pas au monde en tant que tout des réalités, et qu'il n'y a donc pas de nature humaine. L'homme a été oublié, mais il faut lui donner quelque chose. Ce qui lui est donné est le signe : le feu ravi aux dieux par Prométhée, c'est en réalité la puissance de signifier, le *logos* qui est lui-même sans propriété aucune, puisqu'il est la marque de la non-propriété. Et ce feu (ou *logos*) est divin : il consume toute espèce de propriétés ontiques, il est la propriété de ne pas avoir de propriété, il montre que le rapport à l'étant est toujours ouvert selon l'être – être qui à la fois consomme et consume l'étant.

Mais nous ne pouvons pas nous nourrir de cette ambrosie-là (*i. e.* l'être) parce qu'alors nous serions immortels, ce qui n'est pas le cas. Simplement, nous touchons à l'immortel. C'est cela qui nous rend mortels, et cet immortel ne nous est rendu que formellement, par le supplément du signe. En fait, la prothèse de la mise en signification (le pouvoir de signification) montre que l'homme manipule divinement l'étant. Mais

---

<sup>3</sup> Notons que dans « Ipse Dasein », Granel propose une étude critique de ce paragraphe soulignant l'analogie entre le projet d'ontologie fondamentale et le projet husserlien, cf. *Études*, Paris, Galilée, 1995, p. 27-43. (N.d. É.)

l'homme n'étant pas un dieu, il n'y a pas de connaissance de l'être (de *l'a priori*, du divin) qui pré-domine en nous, comme le veut Platon. Ce qu'il y a, c'est une connaissance de l'étant selon l'être. Et c'est précisément pour cela que la logique ne peut pas être une théorie.

Et c'est aussi pourquoi il n'y a pas d'unité déterminable de la transe, si ce n'est comme mode du comportement. En dansant, je témoigne de la même chose qu'en écrivant, en faisant de la musique, ou en faisant de la mathématique. Et s'il en est ainsi, ce n'est pas du tout parce que seule une certaine musique (la musique bien tempérée des modernes Européens, et même toute la musique occidentale depuis Pythagore) se laisse comprendre mathématiquement, c'est-à-dire en termes d'harmonique. Mais c'est plus profondément parce que toute musique (le jazz par exemple, mais aussi toute musique dite naturelle, toute mélodie) témoigne autant du *logos* que (disons) les mathématiques. Cela veut dire que l'être est scellé dans la mortalité de l'être mortel, et non qu'il y aurait un sens général de l'être.

On peut certes faire une théorie de l'existential lui-même comme intensité, si toutefois on ne puise l'intensité dans aucun des domaines dont elle est pourtant et nécessairement la métaphore pour nous – le degré d'intensité entre quelque chose et rien, soit le degré d'une émotion, etc. On le peut si toutefois on reconnaît que la communauté des tournures des diverses façons dont l'homme pratique l'étant n'a pas d'autre tournure que le pur et simple exister. Autrement dit, si l'on reconnaît que l'existence d'un *Dasein* excède le savoir que nous pouvons avoir d'elle, car toujours et partout le divin termine l'humain, et l'être est plus puissant que la *techné*. Nous ne comprenons l'être que comme le supplément prométhéen de la *techné*. Et il n'y a rien à faire pour le vivre tout simplement. L'être est la forme du vivre, mais n'est pas un objet du vivre<sup>4</sup>.

[Intervention inaudible de l'étudiant]

N'oublions pas que le feu éclaire, mais qu'il brûle aussi. C'est une lumière qui réduit en cendres et qui n'ouvre aucun *theorein*, car elle est une lueur, et non un éclairage – quelque chose comme la forme pratique d'où sort le théorique, mais à quoi on se brûle quand on veut y revenir. Il est certain que la *techné* comme ensemble du savoir faire des

---

<sup>4</sup> Toute l'analyse de la *technè* qui suit fait implicitement référence au commentaire proposé par Heidegger du premier chœur de l'Antigone de Sophocle, in *Introduction à la métaphysique*. (N.d. É.)

instruments, du manipuler en un sens de ce qui n'est pas un faire à la main mais un faire selon les principes (distinction aristotélicienne du faire à la main et de l'engendrement à partir des principes), cela n'est pas à son tour objet de principes et n'est pas manipulable. Bref, nous nous brûlons les mains à l'origine de ce d'où elles tirent leur pouvoir. C'est là toujours la *Némésis*, terme qui a deux sens, le premier sens étant (cf. *némein* : partager), et le second : la vengeance ou pudeur du dieu.

Le dieu définit le lot de l'homme, et garde son lot propre ; il le limite et le délimite. Et ce pouvoir-là ne nous appartient pas, nous lui appartenons. Effectivement, le travail logique est un travail éreintant, parce qu'il est l'extrême révolte de la technique prométhéenne contre la limite divine visant à se l'approprier, du moins en un sens, puisqu'il ne reste plus de propriétés. On ne peut donc que s'approprier le divin même.

Cela marche, mais seulement dans la vengeance et la pudeur de la signification déléguée ou supplémentaire. C'est peut-être là en définitive ce qui est en cause avec les objets dépendants. Je n'aurais pas osé le dire d'emblée, mais en dernière analyse, on peut se permettre quelques sublimités. En tout cas, ce que je traque – puisque le philosophe est le chasseur de l'être, comme dit encore Platon (qui décidément déborde considérablement ce que l'on appelle le platonisme !) –, c'est une pensée de l'étant selon l'être en tant que forme expressément formelle et formellement expresse – c'est-à-dire en tant que forme selon laquelle nous pratiquons l'étant, aussi bien quand nous regardons que quand nous marchons, mangeons, respirons, etc., quand nous le transformons ou l'écrivons. Et ce qui me paraît essentiel dans l'idée d'objet dépendant, c'est qu'elle permet de comprendre que toutes ces formes de l'être en présence de l'étant ne peuvent pas être elles-mêmes l'objet d'une mise en présence. Autrement dit, ce que je traque, c'est le côté inapprenable – inappropriable dans la plénitude de l'être en présence – des formes de l'être en présence.

En disant cela, je vais certainement à l'encontre de Platon et de Husserl qui se définit lui-même comme un Platon *bis* (cf. son idée d'une « fondation platonicienne de la logique »). Husserl donne en effet à l'intuition le pas sur la signification, fait de la pensée une propriété de l'homme, et conçoit ce que pense la pensée comme propriété de l'objet idéal de tous les objets idéaux, d'un objet qui serait quelque chose comme le « Présent Vivant », c'est-à-dire, l'être même. Or l'idée même de dépendance témoigne de ce que l'être ne peut se saisir, pour autant qu'on puisse le saisir, que comme une formalité, et encore une formalité insaturée et incomplète. À proprement parler, l'être ne peut pas

s'offrir lui-même comme sens, bien qu'il détermine d'avance l'étant – le sens de l'étant –, bien qu'il soit la façon dont l'étant fait *toujours-déjà* sens. Ainsi, l'être coloré ne se donne en aucune couleur, mais se donne comme ce qui dans le feu consume toute couleur, comme le mode de l'intense, du degré d'intensité de la qualité, qui accompagne toujours l'étendue et la configuration. Et n'oublions pas le moment substance, puisque, comme nous le savons, il n'y a ni étendue ni configuration sans un quelque chose qui s'étend et se configure. Et nous avons là trois abstraits.

Les passages que nous allons lire s'attachent à définir l'abstrait et le concret. Si nous identifions objets dépendants et façons d'être (Husserl dit en effet en plusieurs occurrences que l'être est la façon dont l'étant est), alors l'être est un abstrait ; c'est-à-dire qu'il fuit dans la façon même dont je montre qu'il est le cerne où se discerne toujours l'étant, et qu'il est donc nécessaire, apriorique. En effet, l'être comme cerne est en lui-même indiscernable comme sens propre et apprésentable. Par exemple, je peux bien dire ce qu'est l'être coloré, à condition que toute couleur s'enfuie. Il n'y a pas de couleur de la couleur. Comme dans l'être coloré, le moment couleur est décisif, d'une certaine façon, je ne peux pas produire le concept de couleur. La définition produit l'objet, disais-je en suivant Kant. Mais l'objet qu'elle produit est un objet dépendant, au sens de Husserl, autrement dit un abstrait au sens de Husserl. La pensée est nécessairement une formalisation abstraite par signes. Et elle n'est pas une façon de regarder, d'apercevoir le divin. Elle n'est pas vivable.

Dans le *Phédon*, Platon dit que la pensée se nourrit de son objet propre, à savoir l'être. Il ne pense pas l'être comme objet dépendant, mais comme objet indépendant, c'est-à-dire comme catégorème (cf. *categoria*, catégorie comme plénitude du sens donné à une prise en vue par l'œil de l'âme). Aussi fonde-t-il la démonstration de l'immortalité de l'âme sur la métaphore de la nutrition de l'être par l'âme. Contre Platon, il faudrait dire que l'homme jeûne l'être, et qu'il ne peut littéralement pas s'en nourrir. En revanche, il se nourrit de produits de synthèse : il se nourrit de signes. Peut-être tous les thèmes relatifs à la déchéance de l'âme sont-ils d'ailleurs de l'ordre de la mécompréhension, et cette déchéance est-elle ce que j'ai de plus haut. C'est en tout cas ce qu'indique Heidegger, lorsqu'il montre que c'est l'être qui fait usage de nous, et non l'inverse, Tout ce que nous pouvons faire est donc de nous ouvrir à l'Oouvert. Or l'Oouvert heideggérien, c'est la *Lichtung* (éclaircie au sens de clairière dans la forêt), c'est un clair-obscur. Autrement dit,

il n'y a pas de lumière sans reste de l'être, pas de concept d'être apprésentable, ni par conséquent formalisable.

La forme de l'être-en-présence (forme selon laquelle nous pratiquons l'étant) est celle des objets dépendants (étrange de les qualifier d'« objets » puisqu'ils sont inobjectivables !), qui ne consistent pas en autre chose qu'en leur dépendance à l'égard d'autres objets, laquelle dépendance ne peut être donnée que dans un tour de langage. Il n'y a pas, ici, d'apprésentable, mais il y a pourtant du quasi-présentable (ce n'est pas la même chose !). Il est normal que le dieu s'enfuie ; il est par contre dramatique que la communauté s'imagine accueillir en elle Dieu (et pourquoi pas comme sa forme !), c'est-à-dire qu'elle s'imagine que la vérité est présente. À partir de là commencent toutes les espèces de totalitarismes, comme délire théorique, comme délire pratique, comme ouverture de la dimension politique du sacré, etc. Il serait donc bon que nous sachions que s'il est vrai que nous appartenons au divin, il est au moins aussi vrai qu'il ne nous appartient pas.

Il est bien de laisser danser la pensée... Cela peut produire des éclairs. Mais il faut la ramener vite à l'école et lui apprendre à marcher, parce que la plupart du temps, elle se casse la gueule et ne peut acquérir la liberté de sa danse que si elle consent à la discipline de sa marche, ne serait-ce que parce qu'il faut démontrer le mouvement en marchant. La danse de la pensée est dans certains types de culture tout à fait inconnue, y compris dans la nôtre qui provient pourtant des Grecs, mais dont il ne faut pas oublier l'éclipse totale au premier chef chez les Romains, puis dans le Christianisme, etc. Et aujourd'hui, il se joue quelque chose qui est lié à la planétarisation de la technique, mais qui pourrait aussi bien se déployer purement et simplement dans l'oubli de l'oubli de l'être.

Je veux dire qu'on arrêterait tout enseignement de la philosophie, que finalement cela ne choquerait personne du train où va la restructuration de l'appareil d'enseignement qui se modèle sur l'appareil de production, d'autant qu'il se peut qu'on remplace la philosophie par sa propre apparence culturelle, par un vernis culturel.))

\*

Reprenons la lecture là où nous avons laissée en plan, c'est-à-dire à la question suivante de Husserl :

« Que veut dire que nous pouvons nous représenter un contenu “en lui-même”, “séparément” ? Cela veut-il dire pour la sphère phénoménologique, pour celle des contenus effectivement vécus, qu’un tel contenu puisse être détaché de tout fusionnement avec des contenus coexistants, donc finalement arraché à l’unité de la conscience ? Manifestement non. » (RL III, § 5, p. 16-17)

Comme nous savons que Husserl commence par les contenus indépendants, l’exemple de la tête du cheval, dans le cadre de la critique de Locke par Berkeley. Je puis me représenter une tête séparément du cheval, la greffer sur un corps d’homme, etc., n’importe quel contenu que je m’imagine, par exemple en un rêve fantastique, ou en une espèce de cauchemar très artiste. Je peux m’imaginer des boucs-cerfs à tout moment, et le réel se séparant et se raboutant n’importe comment. En revanche, je ne peux pas séparer la figure de l’étendue et de la couleur.

Husserl précise : « *Dans ce sens tous les contenus sont inséparables.* » (RL III, § 5, p. 17, suite). Ce qui veut dire qu’il va falloir distinguer entre l’inséparabilité réelle et l’inséparabilité idéale ou intentionnelle. À cette fin, il faudra montrer (Husserl le montrera sur l’exemple de la tête de cheval, qui est emprunté au mode d’expérience le plus simple qui est le perçu) qu’il n’y a, dans l’expérience, aucune nécessité idéale ou d’essence qui relie les uns aux autres tel contenu à tel autre. Par exemple, tout mon champ de vision pourrait se ramener à telle partie réelle du champ visuel possible : si je me réveille avec le bras sur le visage, ou si je m’approche assez d’un grand panneau pour n’en plus voir qu’un bout. Il se pourrait donc qu’un fragment occupe tout le champ, ou que n’importe quel fragment assemblé n’importe comment avec d’autres le meuble.

La seule inséparabilité (nécessité) concernant les contenus réels est une inséparabilité formelle montrant qu’il y a un indéchirable de l’expérience. Assurément, le monde entier est en un sens convoqué par exemple dans notre champ visuel, je veux dire dans l’expérience de ce que nous appelons ainsi dans une évidence intramondaine qu’il faudrait critiquer. Il serait stupide de demander si par hasard, durant le cours, le monde en dehors de la salle de cours n’aurait pas disparu et si, en ouvrant la porte, nous ne tomberions pas dans le néant. Notez que Tolstoï raconte des choses de ce genre. Il rapporte qu’enfant, après avoir lu un conte (allemand évidemment), il s’est mis à refuser

de se retourner lorsqu'il marchait dans la rue, parce qu'il avait peur que le monde n'ait disparu<sup>5</sup>.

Nous en rions. Mais d'où savons-nous que le réel tient à lui-même de partout ? Il faut au moins l'exposition transcendantale de l'espace et du temps pour s'apercevoir que toute partie survenant à l'expérience, lorsqu'elle est spatio-temporelle, suppose le tout de la forme de l'espace et du temps comme forme de cette expérience. Il y a donc bien un *a priori* de l'inséparabilité qui concerne le réel, mais il est purement formel. Ce n'est pas du tout l'inséparabilité qui tient au sens même du contenu, autrement dit à l'essence matériale. Ce n'est pas, par exemple, l'inséparabilité qui lie nécessairement le moment couleur au moment étendu et/ou au moment figure. Cette dernière inséparabilité concerne toutes les couleurs réelles (bleu, jaune, vert, etc.), mais aucune en tant que réelle (car il n'y a aucune liaison apriorique entre les couleurs des différents morceaux du réel) ; c'est l'inséparabilité formelle du réel avec lui-même. En revanche, il est matériellement apriorique que l'étant coloré soit un étant étendu et un étant configuré, et que par conséquent la qualité soit *qualité de chose*, car seul un quelque chose a une certaine figure et une certaine étendue.

C'est simple, et ce n'est pourtant pas facile. Car si Husserl dit : « *Dans ce sens tous les contenus sont inséparables* », c'est aussi dans ce sens qu'il dit que les vécus ne l'intéressent pas. Le penseur du vécu déclare en effet : « *Die Erlebnisse interessieren mich nicht!* ». (Stupeur des bons élèves qui avaient mis quatre ans à comprendre que la phénoménologie était une philosophie du vécu !) En réalité, ce qui intéresse Husserl, c'est la forme apriorique du vécu.

« Et il en est de même des contenus des choses phénoménales [C'est l'exemple que j'avais pris. G. G], par rapport à l'unité globale de ce qui nous apparaît comme tel. [Ce qui est un ajout de la seconde édition. G. G]. Quand nous nous représentons en lui-même le contenu tête de cheval, nous nous le représentons pourtant malgré tout inévitablement dans un contexte, ce contenu se détache d'un arrière-plan objectif qui apparaît en même temps, il nous est inévitablement donné en même temps que divers autres contenus, et aussi, d'une certaine manière, comme ne faisant qu'un avec eux. Que signifie donc la séparabilité de ce contenu par la représentation ? » (*RL III*, § 5, p. 17, suite).

---

<sup>5</sup> Ainsi, dans « Loin de la *substance*, jusqu'où ? », Granel expliquera que nous ne nous inquiétons « jamais de savoir si, par hasard, tout le peu que nous voyons – quelques maisons, un pan de ciel, des rues, ou plutôt des segments de rue – ne s'arrêteraient pas au bord d'un grand rien : au bord du grand cañon du Néant ». Cf. *Apolis*, Mauvezin, T.E.R., 2009, p. 11-12. (*N.d. É.*)

La “séparabilité” est ici une séparabilité logique. Ce qui veut dire que le contenu est un objet indépendant, que rien en lui ne le relie logiquement à tel autre contenu plutôt qu’à un autre, puisque le contenu ainsi considéré est simplement réel. Alors que dans le cas de la dépendance, il y a possibilité d’une séparabilité d’ordre logique (concernant le sens ou l’*a priori* matériel). Et il en serait de même s’agissant de l’indépendance comprise logiquement, s’il était possible de la comprendre logiquement – ce que je ne crois pas – ; et sur ce point fondamental, le texte de Husserl est d’ailleurs ambigu.

La séparabilité du contenu par la représentation signifie pour Locke que je peux couper à tort et à travers dans le réel et le recomposer n’importe comment. Pour Husserl, qui poursuit ainsi, ce n’est pas si simple :

« Nous ne trouverons à cette question d’autre réponse que la suivante : Séparabilité signifie seulement que nous pouvons maintenir ce contenu identique dans notre représentation [*i. e.* tête de cheval G.G], malgré une variation illimitée (arbitraire, qui ne soit interdite par aucune loi fondée dans l’essence du contenu, des contenus liés et, en général, donnés avec lui ; ce qui, à son tour, veut dire que ce contenu resterait inchangé par la suppression de tout ensemble quelconque de contenus donnés avec lui. » (*RL III*, § 5, p. 17, suite).

Ici, Husserl va trop loin. Car, si on peut supprimer tout ensemble quelconque de contenus donnés avec un certain contenu, c’est-à-dire tout ensemble réel donné, on ne peut pas supprimer la nécessité formelle qu’un contenu réel soit donné en liaison avec d’autres contenus réels. Autrement dit, on ne peut pas supprimer cette étrange certitude que le réel fait un, et que le néant ne peut pas survenir en lui tout d’un coup et de façon intra-réelle :

« Or cela implique de toute évidence que l’existence de ce contenu, pour autant qu’il dépend de lui-même d’après son essence n’est nullement conditionnée par l’existence d’autres contenus... » (*RL III*, § 5, p. 17, suite).

Que le contenu dépende de lui-même d’après son essence, cela ne veut pas dire grand-chose. En fait, il y a une erreur dans la traduction. Revenons sur la phrase suivante que nous avons déjà lue : « *Ce qui à son tour veut dire que ce contenu resterait inchangé par la suppression de tout ensemble quelconque de contenus donnés avec lui* ». Ici, Husserl rapporte le geste logique au réel, ce qui donne l’hypothèse extraordinaire d’un anéantissement du monde. Pour rendre ce passage lisible, il faut remonter à la première édition qui disait : « *cela implique de toute évidence que l’existence de ce contenu dans la représentation et, en général, dans la conscience n’est nullement conditionnée par l’existence*



*d'autres contenus* » (cf. p. 326). Cela se comprend effectivement, mais on ne comprend pas bien le « *pour autant qu'il dépend de lui-même d'après son essence* » qui le remplace dans la deuxième édition. Il faut donc comprendre que : « L'existence de ce contenu pour ce qui en est de lui-même n'est nullement conditionnée par l'existence d'autres contenus ». Exemple : La tête de cheval, dans son existence, n'est pas conditionnée, pour ce qui est d'elle-même (= dans son essence même), par l'existence d'autres contenus. Et aucun contenu réel pris ainsi pour lui-même, dans son essence même, comme simple moment réel, partie réelle, n'est conditionnée par l'existence d'autres parties réelles. Il y a simplement la loi formelle qui veut que toute partie est partie de l'univers. Mais cela ne concerne aucun contenu pour ce qu'il est en lui-même, c'est-à-dire dans son essence matérielle. Comme cela, c'est compréhensible !

« ... que, tel qu'il est, a priori, c'est-à-dire précisément d'après son essence il pourrait exister même s'il n'existait absolument rien en dehors de lui, ou si tout se modifiait autour de lui arbitrairement, c'est-à-dire en l'absence de toute loi. » (*RL III*, § 5, p. 17, suite).

Si absolument rien n'existait en dehors de lui : là, Husserl pousse le bouchon trop loin ! Ce cas d'extrapolation est le même que celui que je viens d'appeler passage à la non-existence du monde. Dire qu'il n'y a pas de lien d'essence par lequel un moment en appelle un autre : oui. Mais, lorsque j'envisage simplement des parties réelles et que par conséquent l'existence de tel contenu est toujours contingente, cela ne veut pas dire qu'en passant à la totalité, à la limite, un morceau de monde pourrait rester, alors que tout le reste du monde s'écroule !

C'est précisément peut-être l'une des erreurs de la formulation du doute cartésien, sauf qu'il est du génie de Descartes de ne pas s'occuper précisément d'ontologie, quand il imagine que, par exemple, l'être auprès de soi-même, dans le *cogito*, pourrait subsister en un sens dans l'effondrement et la tombée dans le néant de toute existence dite extérieure. Car, c'est présumer que le monde me soit extérieur ; et c'est s'imaginer que le sujet peut être sujet représentatif, c'est-à-dire lui-même simple partie réelle du tout de la réalité, alors qu'il est ce non-fragment, cette non-instance, cet utopique de l'intentionnalité.

Mais, ce qui est vrai, c'est que l'universel du réel est absolument indifférent à la séparation et à la composition réelle des parties réelles qui peut être faites de n'importe quoi. Il n'y a pas de nécessité apriorique de la composition du réel. Donc ce qui est juste est ce qui est dit à la fin du passage : « *si tout se modifiait autour de lui arbitrairement, c'est-à-dire en l'absence de toute loi* ».

Et en réalité tout se modifie arbitrairement. Je veux dire, si je considère le monde comme nature, comme série d'événements, tout se modifie arbitrairement. On me dira : mais pas du tout. La nature obéit aux lois de la nature. Il y a toujours des causes. La physique, si je la pousse assez loin (comme physique céleste, des vibrations, de l'appareil perceptif (physiologie), etc., et peut-être même comme physique de la représentation (psychologie)) m'expliquera pourquoi il est toujours nécessaire que je vois ce que je vois, que chacun de nous voit ce qu'il voit, etc. Ne nions pas cela, disons simplement que l'ordre du monde, s'il est nécessaire pour des raisons physiques, ne l'est pas logiquement. On voit donc très bien que la logique n'est pas la science.

La seule loi logique, ici, est formelle et renvoie à l'espace et au temps comme Kant l'avait vu. Elle ne touche pas aux essences matérielles, par conséquent, elle ne touche pas à telle ou telle partie réelle. S'il y a encore là des lois, ce sont les lois de la nature, qui sont transcendantes par rapport à la logicité. L'enchaînement des événements n'est pas la dépendance intentionnelle des essences. Ce qui est facile à comprendre, mais comme Husserl parle en logicien, il dit carrément « *en l'absence de toute loi* ».

Il est vrai, du reste, que le développement du réel selon les lois de la physique n'obéit lui-même à aucune loi pensable. C'est pourquoi ce n'est pas vraiment un objet de la philosophie – il ne faut pas dire ça aux épistémologues ! – mais c'est tout simplement ce que Wittgenstein appelait la répugnante eau de vaisselle de nos sciences. Manque l'eau claire de la relation interne. Le monde est ce qu'il peut être. Même s'il relève d'une légalité, cette légalité est purement transcendante au paraître, elle est purement bric-à-brac et contingence par rapport à la logicité. La logique, elle, est du côté du phénomène et tire la conception même de l'être du côté du phénomène. C'est pourquoi elle ne peut que se battre sur et pour l'être avec l'objet immanent des théories des sciences de la nature. C'est en ce sens que le recours de Husserl à la subjectivité transcendantale est bel et bien l'accomplissement de ces exigences logiques. Il ne faut pas critiquer la subjectivité par là, mais par le fait qu'elle est transcendantale *en général*.

« *Ou bien, ce qui est manifestement équivalent ; dans la « nature » [La nature veut dire ici l'essence idéale, d'où les guillemets, et non pas la nature comme enchaînement d'événements physiques, physico-physiologiques ou psychologiques, qui sont contingents, G.G], le contenu lui-même, dans son essence idéale, n'est fondé aucune dépendance (Abhängigkeit) à l'égard d'autres contenus : il est dans son essence par laquelle il est ce qu'il est, indifférent à tous les autres. » (RL III, § 5, p. 17, suite).*

Autrement dit, le réel pris comme réel n'a pas d'essence. Une partie du réel prise comme partie du réel n'a pas d'essence. Ce ne sont pas les parties qui ont des essences, ce sont les *moments*. Le mot « moment » me paraît intéressant. La logicité est un moment : le moment couleur. Dire « le moment couleur », c'est désigner non pas la réalité physique issue du mélange de pigments, etc. (si je mélange du bleu avec du jaune, je vais avoir du vert, ainsi de suite), ça ce sont des événements, ce sont des parties. Le moment couleur désigne la couleur en son être, désigne l'être coloré.

C'est seulement là qu'on sort de l'indifférence des parties les unes aux autres, parce qu'il s'agit de parties de sens, ou de parties de façon d'être, de parties idéales, de parties essentielles qui ne sont plus des fragments du réel, mais des moments. Mais si je prends les contenus comme des morceaux réels, il est dans l'essence de tout contenu par laquelle il est ce qu'il est, d'être indifférent à tous les autres, c'est-à-dire ici d'être purement et simplement réel. L'essence du fragment réel est de n'en avoir point. Un enchaînement causal des existences ne fait pas encore une dépendance d'essence. Et on ne doit pas le confondre avec elle.

« Il peut se trouver que dans les faits, avec l'existence de ce contenu d'autres contenus nous soient donnés, et selon des règles empiriques [voilà l'ordre du monde selon la science G.G] ; mais dans son essence concevable idéalement, ce contenu est indépendant, cette essence n'exige par elle-même, donc a priori, aucune autre essence qui soit entrelacée avec elle. »  
(*RL III*, § 5, p. 17-18, suite).

Il y a là une note qui renvoie à un passage très intéressant et très différent dans la première édition. Cf. p. 326 :

« Certes, on pourrait se demander si nous avons le droit d'affirmer de façon absolue qu'il en existe de semblables. [C'est-à-dire des contenus complètement séparés qui pourraient exister même s'il n'existait absolument rien en dehors d'eux, ou si tout se modifiait autour d'eux arbitrairement. G.G]. Dans nos exemples, nous ne réclamions pour les cas de l'indépendance aucune évidence, nous parlions bien plutôt de la simple non-évidence de la dépendance. On peut douter que nous ayons jamais sérieusement l'évidence positive de l'indépendance d'un contenu relativement à tous ceux avec lesquels il est lié, que, maintenu identique tel qu'il est, il reste compatible avec la variation arbitraire de tous les contenus coexistants. Mais sans doute supposons-nous l'indépendance, quand nous fait défaut la marque évidente de la dépendance ; le sens de la séparabilité réside exclusivement dans l'idée suivante : *dans la nature du contenu lui-même ne se fonde aucune dépendance à l'égard des autres contenus, il est ce qu'il est, indifférent à tous les autres.* »

Cette première rédaction du paragraphe est supérieure à la seconde. Du reste, c'est généralement le cas, même si la seconde paraît plus vigilante, parce que par exemple, quasiment partout où il y avait « psychologique » dans le texte de 1901, la seconde édition de 1913 met « phénoménologique ». On dira que Husserl a progressé et qu'il n'est plus psychologue, mais en réalité, il n'a jamais été psychologue : et « psychologique » est à prendre au sens de la psychologie de Brentano au moins. Dès la première édition, il s'agit en réalité tout simplement du logique, de la prise en compte du logique.

Je dis que cette première édition est beaucoup plus forte, parce qu'elle nous explique ce qui refait surface, ce qui n'a pas été enlevé dans la seconde édition par la suite, mais qu'on ne s'explique pas très bien. C'est-à-dire comment le concept premier, originaire, celui dont on est sûr, c'est le concept de dépendance. Et comment l'objet comme objet indépendant ne se comprend que comme la négation de l'objet dépendant et comment il peut même être douteux. Si Husserl avait suivi cette voie, l'idée d'objet indépendant et l'idée de catégorème dans la théorie de la signification auraient disparu. Kant est là en avance sur Husserl, dans la mesure où toutes les catégories, donc tous les catégorèmes kantien, sont bel et bien des objets dépendants, ce que Husserl aurait appelé, lui, syncatégorèmes. Bref, Husserl, même s'il analyse les objets dépendants, croit toujours à l'évidence selon laquelle ils appellent des objets indépendants. Mais c'est justement cette évidence qui était ébranlée dans la première version, et qui l'est encore à l'horizon des passages de la seconde qui affirment que l'idée positive de dépendance est première.