

## COURS DU 4 NOVEMBRE 1986, après-midi

### Lecture de l'*Introduction des RL*<sup>1</sup> (1<sup>er</sup> cours)

Notre question sera celle du rapport, ou plutôt du non-rapport, de Husserl à son propre langage – à son propre texte. Et la question sous-jacente sera celle de la distinction de la logique et du langage, par laquelle nous commencerons, après avoir explicité ce que recouvre les idées de « matérialité logique », de « forme matérielle » et de « forme d'expérience ».

Une forme en effet n'est pas seulement matérielle en tant qu'elle est historique, mais également en tant qu'elle est la forme d'une expérience. C'est là ce que j'explique ainsi dans le photocopié dont vous disposez :

Elle [une forme] est également matérielle en tant qu'elle est la forme d'une expérience, par quoi il faut entendre non pas l'expérimentation où se concrétisent les hypothèses de méthode d'une science (au sens moderne), c'est-à-dire en dernier ressort l'*hypo-thesis* de principes métaphysiques (modernes également) dont le type de logicité est "mathésique" (le formel-formel du « quelque chose en général », auquel les *Recherches logiques* reviennent encore et toujours), – mais bien l'*Erfahrung* en tant qu'épreuve. (cf. p. 5).

Au sens scientifique, expérience veut dire « expérimentation ». Dans l'expérimentation, se concrétisent les hypothèses des méthodes de science. Et la donnée fondamentale, l'*hypothesis* de ces hypothèses elles-mêmes, c'est-à-dire un certain type de logicité qui est la logicité de la *mathesis universalis* (logicité mathésique que j'appelle aussi le formel-formel du quelque chose en général. Cf. *Ideen I* « Fait et essence », § 10, où Husserl parle de la catégorialité du formel comme de celle du quelque chose en général). En revanche, l'expérience comprise de façon matérielle est une épreuve. Comment se fait-il que faire l'épreuve de quelque chose, ce qui veut dire le découvrir, en être surpris, soit éprouvant ? Au sens où l'on dit : j'ai vraiment trouvé la soirée d'hier éprouvante, j'en suis sorti éreinté, il n'y avait que des imbéciles... Qu'y a-t-il dans l'essence même de « faire l'épreuve de », qui soit finalement considéré comme initiatique ? Car l'essence de l'épreuve est l'initiation qui nous fait pénétrer dans un nouveau monde du sens ; une découverte peut être attendue, mais lorsqu'elle surgit, elle

---

<sup>1</sup> Cf. *Recherches logiques*, tome 2, p. 1-24.

est beaucoup plus inattendue qu'on ne pouvait le croire en imagination quand on l'attendait. Il y a là de l'inanticipable. Ce qui est éprouvé a besoin d'être éprouvé parce qu'on ne peut pas le concevoir, si du moins concevoir est lié à l'imaginer – c'est quelque chose de totalement nouveau, d'inattendu. Il n'y a que l'inattendu qui comble les attentes. On ne s'attend qu'à l'inattendu, à l'inanticipable. Et vous pouvez considérer toutes les formes que vous voudrez de l'épreuve initiatique (sexuelle, sociale, culturelle ou autres), il en est toujours ainsi : on s'attend, ou plutôt on croit s'attendre à quelque chose, mais en réalité, ce à quoi on s'attend vraiment, ce que l'on espère secrètement et qui va surgir comble la demande en déconcertant toute espèce d'anticipation de l'attente sur son attendu. Ce qui a besoin d'être éprouvé est ce à quoi on s'attend pas. C'est pourquoi quand ça arrive, on exulte de joie ou de douleur. Il y a quelque chose qui est "trop", et c'est ce trop pour nous qui nous prend. "Trop", peut-être pas, sinon pour une anticipation. Car ce trop peut être notre véritable mesure. L'inimaginable qui se produit comble mon imagination. Voir le rapport de l'enfance à l'adolescence ou de l'adolescence à l'âge adulte, etc.

À vrai dire, tout est su d'avance et tout est autre quand cela se produit. Et c'est une excellente chose, car c'est cela qui nous permet d'avoir une histoire, et peut-être même qui relie les deux sens de l'histoire : « *history* », le répertoire ou l'enchaînement des événements, et « *story* », une histoire ou un roman imaginaire en quelque sorte, où le réel se découvre dans sa réalité d'une façon qui était inimaginable et qui a donc l'air quelque peu imaginaire. C'est cela dont tout le monde supporte le choc, parce qu'il s'agit effectivement d'une surprise, de quelque chose qui se dévoile dans son refus d'être un objet de prise – qui s'éprouve, mais ne se prend pas. Or, prendre, saisir, c'est « *aufassen* », et dans « *aufassen* », il y a à la fois la prise au sens physique et la conception, peut-être même déjà la constitution (« *Verfassung* »),

Il faut donc en être surpris pour le comprendre, cela ne se comprend pas au sens où on le conclurait dans une sorte de prise. Exemple : si l'on se jette à l'eau, on s'attend bien à être surpris, mais la façon dont on est surpris est toujours surprenante. Nous sommes frigorifiés ou ravis, peu importe... Le facile et le difficile ne sont pas là où on les attendait.

Ce qui est éprouvant est une sorte de réserve de la façon dont les choses sont, mais qui ne tient pas à ce qu'elles se cachent. Pour faire cette épreuve, il faut échapper aussi bien à la logique de l'être patent que de l'être caché. Car c'est quand les choses se

révèlent qu'elles sont complètement surprenantes. Le commencement ne se cache pas, mais sa révélation comporte une puissance de retrait considérable. Notre expérience refuse d'être tout simplement tirée au jour. C'est un poisson qu'on ne ramène pas et qu'on ne peut donc pas mettre en boîte dans les compartiments de la connaissance objective formalisée. Notre expérience, pour être supportée et plus ou moins maîtrisée, requiert toute une pratique qui est dans son essence obéissance au tour des choses. Et, pour être exprimée, elle requiert aussi toute une littérature, tout un tour de langage. Pour que son être à découvert ne disparaisse pas complètement, il y faut donc un véritable retrait de notre part.

Les locutions ou circonlocutions auxquelles je recours ici à propos de l'expérience dans son possible sont ce que dit Heidegger du phénomène (cf. *Être et temps*, § 7 (c) : « Le pré-concept de la phénoménologie »), mais que Husserl ne dit aucunement. Toutefois, dans *Être et temps*, Heidegger ne souligne pas son opposition à Husserl, mais semble manifester une déférence à son égard, alors qu'en réalité il procède à un parricide en règle. En effet, l'idéal husserlien de la phénoménologie est l'idéal de l'appréhension pure ; ce qui signifie que les phénomènes au sens de la phénoménologie sont pour lui ce qui peut se présenter sans reste à un sujet utopique idéal de la représentation.

Peut-on dire que le sujet husserlien est un sujet logique ? En un sens, oui, car il n'est pas, chez Husserl, un sujet psychologique ; mais il reste un sujet au sens de la représentation, de la *Vorstellung*, et en tant que tel, il est soumis à une logique du maintien en présence et de l'ordre. Les choses n'ont pas changé quand on passe de Descartes à Husserl : il faut que rien ne soit *verrückt* – dérangé, fou. La raison formelle des modernes est en effet une raison qui requiert des objets simples et purs, présentables et représentables, c'est-à-dire dont la présentation peut-être réitérée. Leur présentation est par essence itérative.

À l'inverse, le phénomène au sens de Heidegger est un phénomène qui ne s'ouvre (peut-être faudrait-il dire qui ne m'ouvre) que par l'épreuve que j'en fais, et qui est donc essentiellement en retrait et doit être arraché à son inapparence. Il faut insister sur le caractère essentiel de cette inapparence qui indique que le phénomène n'est pas caché derrière autre chose, qu'il est inapparent en lui-même, mais non parce que quelque chose lui ferait écran. Le phénomène, au sens du pré-concept de phénoménologie chez Heidegger, est quelque chose qu'on n'arrachera jamais de son inapparence, sauf à en

parler mal (= substitution d'un *constructum* à un *descriptum*), et qu'il faut faire venir dans son inapparence, car il est inanticipable.

Pourquoi peut-on symboliser par l'idée de matière le caractère inanticipable du phénomène au sens heideggérien, ou au sens de l'épreuve de ce qui est éprouvant ? Pourquoi cela peut-il s'appeler matériel ? En soi, le mot ne sauve rien, car il n'y a jamais de vérité du lexique, les mots du lexique ayant leur vérité (ou en tout cas leur détermination de sens) dans le tour de langage d'un certain discours. À vrai dire, en appeler au matériel, ou à la matière sans plus, ne répondra jamais à la question que je viens de poser : Qu'est-ce qui relie le matériel au phénomène en tant que ce qui s'éprouve comme éprouvant ? La question n'est pas une question de lexique, mais de langage. Et ce n'est pas du tout la même chose, car on peut très bien faire toute une métaphysique matérialiste prédialectique (ou dialectique) purement formelle qui soit un idéalisme de l'être-en-présence. Voyez par exemple la critique de Boukharine par Gramsci au cahier 11 des *Carnets de prison*. Ce n'est donc ni la matière, ni le matériel, ni le matérialisme qui vont nous tirer d'affaire pour trouver le lien, mais la reconnaissance du fait que "matériel" est une expression logique. D'ailleurs, nos expressions semblent bien être toutes des expressions logiques, c'est-à-dire le produit d'une imagerie disante ou d'un dire qui est imaginatif avant d'être désignatif de quelque réalité que ce soit. Ce que veut dire "matériel" ne désigne rien qui soit subsistant par opposition au spirituel ou informel. Par conséquent, la matière, loin de dire le contraire de la forme, en dit sa singularité, et ne dit donc que la forme.

Somme toute, ce qu'on appelle matériel est ce dont la singularité est inanticipable. Mais cela ne vaut pas pour le matériel dans l'armée ou dans la gestion d'une unité de production, c'est-à-dire là où le matériel renvoie au concept formel du simple matériau – lequel est conçu au sein de l'anticipation objective (celle, par exemple, de la logique de la bataille ou des contraintes technologiques qui président à la production de tel objet) et n'a plus rien de matériel. Car le matériel est ce qui nous anticipe, nous prend d'avance, plutôt que l'inverse ; il nous surprend toujours, d'une façon logiquement objective, étant donné qu'il ne dépend ni de nos désirs, ni de nos besoins, ni de nos représentations préconçues, ni de nos plannings. La matière, le matériel au véritable sens du terme, est donc la singularité déconcertante sur laquelle on peut absolument faire fond. Ce faire-fond est comme l'argile pour le sculpteur, ou l'instrument pour le musicien, il montre qu'il y a une objectivité du matériel qui tient à ce qu'il n'est pas un *objectum* au sens du

*representatum* (au sens moderne du contenu immanent d'une intention de représentation).

C'est ce qu'essaie de dire le passage du polycopié où j'écris :

Une matière, contrairement à ce que l'on croit, n'est ce qui s'éprouve que parce qu'elle n'est ni ce qui se reçoit, ni ce qui se prend. (p. 6)

Et ce que je veux montrer, c'est que ne pas se recevoir et ne pas se prendre sont en réalité les deux sens du verbe "éprouver".

La question est : *Was heisst erfahren* ? Que veut dire éprouver ? On pourrait croire que cela veut dire : recevoir ou prendre. Dans le cas du prendre, ce serait mettre à l'épreuve, voir si cela tient d'après des canons anticipatifs – autrement dit, voir comment cela se comporte d'après une projection conceptuelle préalable. Or, ce n'est ni parce que je la reçois, ni parce que je la prendrais que la matière est ce qui s'éprouve, mais c'est au contraire parce qu'elle déjoue, du même mouvement, les deux termes de cette alternative.

C'est pourquoi je dis que la matière n'est pas ce qui se reçoit, et cela parce qu'une matière a toujours une forme qui n'est jamais réceptible. Le matériau est au contraire ce qui de soi est amorphe. Telle est en tout cas l'Idée qu'on s'en fait, mais peut-être n'existe-t-il dans le monde aucun matériau satisfaisant à un tel concept. En fait, l'idéal du matériau, c'est la matière plastique, tellement plastique qu'elle n'est pas du tout matière, en ceci qu'elle se plie entièrement à la production qui la met en forme. Aussi, dans l'ordre de la production, la supériorité d'un matériau sur un autre est-elle sa ductilité. : plus un matériau est ductile, plus il est productible, et moins il est matière. Moins il a de forme, plus on peut lui faire prendre de formes. Ce qui est extraordinaire, c'est que l'esprit de notre civilisation (l'argent) est en train de connaître le plus extrêmement pauvre des destins matériels, puisqu'il est en train de devenir ce que les Américains appellent depuis une quinzaine d'années, « *plastic money* ». Magnifique expression qui désigne les cartes de crédit, et qui dit plus encore, étant donné qu'il existe aujourd'hui plus ductile que les cartes de crédit : des jeux d'écriture en l'absence de la matière de l'écriture où tout se passe par transmission quasi instantanée d'informations.

[Réponse à une intervention inaudible d'un étudiant sur le matériau]

Quelque chose qui n'a aucune forme n'existe pas et est proprement incompréhensible. Appelons cela une Idée au sens kantien, c'est-à-dire un concept qui ne peut

structurer la possibilité d'aucune expérience et qui est donc inéprouvable et inimaginable. Or la matière amorphe est une Idée, mais c'est une Idée qui gouverne le monde moderne. Voir la fameuse « Règle IV » des *Regulae* de Descartes, où il est dit qu'il s'agit de trouver une forme sans matière – une forme formelle à laquelle correspondrait le matériau (la matière amorphe). Mais voir aussi, dans *Critique de la Raison pure*, la subdivision 4 de l'« Amphibologie des concepts de la réflexion » : « forme et matière ».

Évidemment, il ne peut pas y avoir de matériau, mais il peut y avoir une tendance au matériau. De même, il n'y a pas de forme purement formelle, mais qu'il peut y avoir une tendance à la formalisation pure et simple. Et ces deux tendances sont jumelles. Plus la forme est celle de l'objet en général, moins elle a besoin des déterminations matérielles régionales, qui, elles, dépendent toujours d'une matière et de son épreuve. Je ne pense pas en effet qu'on puisse rompre le cordon ombilical de la matière et de la forme. Il n'y a pas de matière sans forme, ni de forme sans matière. En ce sens, je suis complètement aristotélicien, mais le monde moderne ne l'est pas du tout, car il s'est construit contre la logique d'Aristote en cherchant à produire la logicité des formes de l'objet (ou de l'étant déterminé, de *l'ens certum*) – l'objet étant lui-même ce dans quoi le sujet de la représentation se reconnaît dans un acte vide. Mais l'Idée au sens moderne n'est pas – et ne peut pas être – constitutive de l'expérience, elle est seulement régulatrice d'un monde historiquement donné : le monde des Temps Modernes.

[Intervention du même étudiant, toujours inaudible, et réponse de Granel]

La logicité de la *mathesis universalis* renvoie la matière au néant du matériau sans forme. Effectivement, toute logicité matérielle est systématiquement combattue par la modernité. Exemple : le morceau de cire de Descartes dans la « Méditation seconde »<sup>2</sup>. J'en rappelle succinctement l'analyse. Descartes prend un morceau de cire qui sort de la ruche ; il sent bon, est tiède, malléable, etc. ; tout cela Descartes l'éprouve. On est en plein dans le vécu banal, dans le rapport à l'étant qui est donné d'abord. Puis Descartes fait fondre ce morceau de cire, et en fait, sa « description » (il faut y mettre des guillemets) de cette façon de le faire fondre est destinée à faire fondre bien autre chose que la cire, à savoir le sensible même. Descartes dit que si j'approche la cire du feu, sa forme change, elle coule, sa couleur s'altère, son odeur n'est plus la même. Ses changements sont tels que je peux me demander s'il s'agit bien la même cire, etc. Mais la

---

<sup>2</sup> Pour une analyse plus complète de ce que va expliquer Granel voir sur ce même site Gérard Granel le cours de 1961-1962 consacré aux *Méditations métaphysiques*. Neuvième leçon, p. 56-63.

« description » cartésienne fait comme si l'altération des contenus sensibles pouvait être animée d'une sorte de vitesse infinie du changement. Et le but de l'analyse est de montrer que la perception sensible (*aisthesis*) est en péril, même si l'on ajoute en quelque sorte ce qui la mène toujours, à savoir l'anticipation dans l'imagination – le travail en amont et en aval de l'imagination dans le sensible.

En réalité, Descartes fait une pseudo-description, il nous embarque dans le bien connu des altérations de la cire, pour nous faire admettre qu'il y aurait un moment où l'unité du même de la chose perçue serait en péril et disparaîtrait derrière l'altération des qualités dites secondes, voire premières (la figure s'altère aussi en effet). Tout se passe comme s'il y avait un moment où nous aurions affaire au sensible, sans que le sensible soit toujours déjà qualité de choses, fut-ce de qualités s'altérant. Il s'agit donc, pour Descartes, de séparer le divers de l'unité, comme s'il y avait un moment du divers qui serait un moment de la matière permettant de la réduire à l'idée abstraite de matériau amorphe ; et comme si la matérialité pouvait être menacée de néant. Contre Descartes, il faut dire, avec Lagneau, que « la sensation est un abstrait », autrement dit que, s'il y a quelque chose que le sentir ignore, c'est bien la sensation, et que ce qu'il connaît, c'est la qualité de chose.

Ou bien il faut appeler "sensation" le rapport du corps avec lui-même, la jouissance par exemple. Dire, par exemple, « Ça t'a fait la sensation de... » donne le vrai sens de la sensation qui ne prétend pas à l'objet, qui ne risque pas d'être séparé de lui, car elle n'a pas d'objet, mais est le rapport auto-affectif du corps à lui-même. Or, si c'est cela qu'on appelle sensation, il y a bien là un sentir, mais pas de perception. C'est-à-dire qu'il n'y a pas de sentir analogue à celui dont il est prétendument question dans l'exemple du morceau de cire de Descartes.

Il faut souligner qu'au départ de la description, le morceau de cire est une chose qui a des qualités, mais qu'ensuite la description est menée de telle façon que ces qualités qui ne cessent de s'altérer sont détachées du moment qui les unifie dans la chose et qui en fait des qualités de chose, si bien qu'elles finissent par être renvoyées au néant d'un pur contenu, à une matière sensible qui tombe en poussière et qui ne donne donc rien à sentir. Or, à ce moment-là, Dieu survient pour conjurer cette menace de néant. Autrement dit, l'unité vient sauver une diversité qui a été arbitrairement coupée d'elle par les présupposés métaphysiques de la description, c'est-à-dire par le régime ontologique du langage qui les décrit. Et du même coup, cette unité est confiée à

l'entendement, puisque les sens ont perdu le sens en perdant la chose. En clair, l'entendement rameute les sens et le sensible en la chose, il ramène le divers au même. Et la conclusion de Descartes est que la chose que j'ai toujours cru percevoir par les sens, je l'ai toujours conçue, mais jamais perçue par les sens.

Formellement, le schéma sera le même chez Kant, tout au moins dans la première édition de la *Critique de la Raison pure*. Dans les trois synthèses, c'est la recognition dans le concept, c'est-à-dire la troisième synthèse, qui achève la synthèse de la reproduction dans l'imagination et celle de l'appréhension dans l'intuition. Mais en réalité, elle vient commencer ce qu'elle achève, parce qu'il n'y a aucune diversité, là où la diversité n'est pas celle d'une unité. En ce sens-là, il est bien vrai que la logique du matériau est la même que la logique du formel-formel, et que c'est une métaphysique du néant et de la création.

Et c'est ce qui explique qu'il soit toujours question de création continuée chez Descartes. Un tel schéma est ontologiquement invivable, et il est soutenu en Dieu par la doublure de l'être – l'étant en sa totalité. (Ce point de vue de la création continue d'instant en instant chez Descartes a été bien mis en valeur par Alquié.)

Ma thèse est qu'à ce moment-là, on parle abusivement de matière, car le matériau est l'Idée régulatrice de la négation de la matière, de même que la forme formelle est l'Idée régulatrice de la négation de la forme.

Dans la suite du photocopié, j'explique que le langage est un exemple paradigmatique de l'impossibilité de séparer forme et matière, et qu'il montre leur unité originelle, mais que Husserl, en raison de ses origines logiciennes (et comme cela se voit notamment dans son rapport à Frege) fait tomber la matière.

Je passe sur cet exemple de la langue, mon but étant de m'en servir pour faire comprendre l'idée de la matérialité de la forme – je veux dire l'idée qu'une matière peut être mise en forme seulement en fonction de sa formalité principielle et fondamentale.

Mais j'en resterai là pour ce qui est du photocopié qui comporte aussi des remarques sur Wittgenstein, des considérations historiques sur l'Europe, et sur le rapport de Husserl à son propre texte.

\*

Je passe donc à la lecture de l'introduction générale aux *Recherches Logiques* (p. 1-24 du tome 2 dans l'édition des PUF), non sans indiquer que la to maison des *Recherches logiques* n'est pas la même en allemand qu'en français, ce qui est source de confusion, et



que l'Introduction qui se situe au tome second, première partie, n'est pas l'introduction de la première et de la seconde des *Recherches logiques*, mais celle de l'ensemble de ses six recherches.

§ 1 – Nécessité de recherches phénoménologiques pour servir d'étude préparatoire à la logique pure et à son élucidation dans le cadre d'une critique de la connaissance.

Il y a beaucoup de choses déjà dans ce titre. Quand Husserl parle de « logique pure », il pense essentiellement au travail de Frege, c'est-à-dire à des tentatives dont la forme la plus ancienne et la plus célèbre remonte à la tentative leibnizienne de caractéristique universelle reprise par Frege sous le titre de « *Begriffsschrift* » (= « écriture conceptuelle », usuellement traduit par « idéographie »). La logique pure visée ici par Husserl serait donc une tentative (qui ne se confond pas avec les mathématiques, ni non plus avec la tradition philosophique de la critique de la connaissance – l'« *Erkenntnistheorie* ») de produire une sorte d'écriture des contenus de pensée. Je laisse de côté, car ce n'est pas notre objet, la différence entre *lingua characteristica* et *calculus ratiocinator* – entre, d'une part, une notation des contenus de pensée, réduits à la pureté de ce qui est effectivement pensé en eux, c'est-à-dire une écriture des caractères au sens des *notae* ou éléments fondamentaux des concepts, et d'autre part, le calcul logique des propositions.

Ce qu'il faut souligner, c'est que l'expression « logique pure » renvoie à ce double projet et d'abord à l'idée d'écriture conceptuelle, d'idéographie, ou de caractéristique universelle, qui est une idée absolument fantastique, folle, comme toutes les grandes idées, et qui est l'âme de la *mathesis universalis*. Souvenez-vous du rêve leibnizien : faire en sorte qu'il n'y ait plus de discussions métaphysiques, car, au lieu de discuter, de déployer des arguments et des contre-arguments, et toute une rhétorique de la persuasion et de la preuve, on dirait simplement : calmons-nous, comptons, calculons ! Le *logos* se rêve ici comme *logizesthai*. Et en effet quelque chose a toujours relié la pensée au calcul.

Ce qui distingue Husserl de Frege, lequel nage dans le platonisme moderne de l'idée comme idéographie, c'est que le premier, sans contester l'idéal d'une idéographie (*sive* logique pure), montre qu'il y faut des recherches préalables. Or Frege, et de façon plus générale les logiciens, croient possible de transcrire les contenus de pensée en les séparant de tout ce qui leur est adjacent (et que Frege réduit à l'idée de « coloration » des pensées), et de saisir et symboliser ces contenus présumés identiques à eux-mêmes, et identiques pour tous les sujets pensants.

Pour Husserl, parler de recherches antérieures, recherches « pour servir d'études préparatoires à la logique pure », c'est déjà rompre en visière avec l'idéal logicien. Ce mouvement se trouve aussi tardivement chez Wittgenstein. Chez le premier Wittgenstein (dans le *Tractatus*), les tables de vérité supposent l'atomisme et l'indépendance des propositions élémentaires. Tel est l'idéal de la *mathesis universalis*, tout entier contenu dans ce que Descartes appelle natures simples ou absolues. Dans ce cadre, il s'agit de revenir par l'analyse aux éléments idéaux absolument simples, c'est-à-dire absolument présentables ou apprésentables – quelque chose comme des segments de contenus de pensée. Pour cela, il faut que la chose ne soit pas elle-même à la merci d'un devenir, qu'elle ne s'altère pas ; il faut la présence pure et la permanence. C'est là la condition métaphysique minimale de l'univocité. Je dois pouvoir penser l'univoque. Banalité écrasante, mais aussi folie théorique surprenante.

Mais c'est oublier qu'on parle nécessairement dans une langue, elle-même nécessairement naturelle, parce qu'il n'y en a pas d'autres. Une langue formulaire n'est pas en effet une langue, mais un *constructum* symbolique. C'est comme si l'on disait : Mettons-nous tous en présence de ce que nous pensons par ceci ! On admet alors qu'il faille analyser le ceci en question, parce qu'il est d'abord ramassé dans une expérience complexe où l'apparence et la réalité peuvent passer l'une pour l'autre, et où le devenir peut menacer le même. Mais on suppose qu'il m'est toujours possible, au moins *idealiter*, de réduire ces flottements et ces différences, de circonscrire ce jeu de l'apparence et de la réalité, et d'arriver à se mettre en présence de ce qui n'a d'autre réalité que de me paraître tel qu'il me paraît. Cela donne cette idée de l'unité du pensable ou idée du segment minimal du pensable, qui est l'Idée moderne du pensable. Elle a engendré un monde, celui du segment absolument maîtrisable. Bien sûr, ce n'est encore qu'une Idée.

Les logiciens pensent qu'il faut que j'y arrive, parce qu'ils pensent, apparemment comme Aristote, que penser quelque chose, c'est penser une signification-une ne passant pas dans autre chose qu'elle-même, c'est-à-dire quelque chose dont on peut s'assurer l'identité et que l'on peut donc reconvoquer. À ce moment-là, la logique pure apparaît d'elle-même comme préparatoire à toute espèce d'études, et elle ne saurait donc être précédée de recherches préparatoires.

Je dirais donc que les *Recherches logiques* s'ouvrent par une divergence de Husserl par rapport au platonisme moderne de Frege, celui de la *mathesis universalis*, puisque pour Husserl il faut d'abord fixer les phénomènes. Avant de prétendre atteindre des

sortes de segments de réalité absolument présentables et donc maîtrisables, il faut d'abord savoir de quoi on parle. *Recherches phénoménologiques*: recherches du phénomène, recherche de "qu'est-ce qui paraît" et du "comment ça paraît". Cette recherche-là, du point de vue du logicien et de sa volonté de détermination, est le risque de l'aventure indéterminée. Et Husserl aggrave son cas en ajoutant que cette recherche est menée dans le cadre d'une « critique de la connaissance », ce qui est une allusion manifeste à l'« *Erkenntnistheorie* » kantienne. C'est en effet de Kant que datent l'apparition et l'attribution de ce nom de « critique de la connaissance » à la métaphysique des modernes, qui possède d'ailleurs plusieurs noms – le plus générique étant sans doute celui de *mathesis universalis*.

Nous sommes donc conviés à un travail de description (ce qui veut dire apparemment phénoménologique) antérieur à l'idéal logique, et cela, dans le cadre d'un travail philosophique qui renvoie à quelque chose comme le sujet – sinon à ses facultés, du moins à son vécu, en l'occurrence à ses vécus de pensée.

Notons que, chez Wittgenstein, apparaît en 1929, dans la conférence, écrite mais non prononcée, *Quelques remarques sur la forme logique*, la nécessité d'étayer le travail logique pur sur une recherche portant sur les phénomènes. Dans cette conférence, l'atomisme logique est battu en brèche par l'apparition d'un *a priori* autre que l'*a priori* mathésique formel-formel et qui est matériel. Cet *a priori* est celui de la couleur. C'est en effet sur l'exemple de la couleur que le calcul logique possible à partir des tables vérifonctionnelles se bloque. Là réside le seul intérêt de ce texte, court et équivoque (Wittgenstein le trouvait mauvais), mais qui demeure le seul qu'il ait, avec le *Tractatus* [1921] publié de son vivant (si l'on excepte un petit dictionnaire pour des élèves de primaire). C'est le texte du tournant. L'inquiétude concernant la matérialité logique, ici celle de la couleur, ruine la thèse de l'atomisme logique – la thèse de l'indépendance des propositions élémentaires. Cette inquiétude ne cessera de travailler Wittgenstein, à travers une série d'avatars mi-grammaticaux mi-phénoménologiques (en tout cas sans *cogito* husserlien ; disons mi-descriptifs, mais il appelle cela phénoménologique). Cela aboutira au Wittgenstein des jeux de langage, jusque aux *Remarques sur les couleurs*, en 1951, l'année de sa mort. Encore une fois, la question de la matérialité logique porte la casaque de la couleur, car les couleurs résistent au formel. Ce qui nous rend un monde, ce sont les peintres. C'est comme ça ! Et même, ils commencent par nous rendre un langage.

\*

Le texte de Husserl commence au contraire, dès la première phrase, de manière très frégéenne, par la volonté de coupure à l'égard du langage :

« La nécessité de commencer par des réflexions sur le langage a été souvent reconnue du point de vue de la technologie logique. Le langage, lisons nous chez [Stuart] Mill, est manifestement un des principaux auxiliaires et instruments de la pensée, et toute imperfection de l'instrument et de la manière dont on en use doit nécessairement, comme chacun le voit avec évidence, entraver et embrouiller l'exercice de cette technique, plus encore qu'elle ne le ferait pour toute autre, et détruire toute confiance dans la valeur de ses résultats... Aborder l'étude des méthodes scientifiques avant de s'être familiarisé avec la signification et l'usage correct de différentes espèces de mots, c'est là une démarche aussi incorrecte que si l'on voulait faire des observations astronomiques avant d'avoir appris à bien se servir de télescope. » [RL, Intro, p. 1-2]<sup>3</sup>.

Cela commence dans une tonalité extrêmement technique. La conception du langage, qui apparaît ici à plusieurs reprises, du point de vue de la « *technologie logique* » (« *auxiliaire de la pensée* », « *exercice de cette technique* » etc.) est une conception instrumentaliste. Examiner le langage, c'est faire l'examen d'un auxiliaire de la pensée. Cela fait partie des préparations de la logique, mais pas de la logique même.

Husserl reproche certes à Mill d'être un simple technicien de la logique, mais il ne cherche pas à revenir sur l'idée que le langage serait un instrument peu fiable, un simple auxiliaire en lequel on peut avoir une confiance limitée.

Je crois qu'il faut s'arrêter ici, longuement, parce que la question du langage, qu'il s'agisse des thèses ou des positions de Husserl à l'égard du langage – soit, comme ici, la volonté de séparer le recours au langage et la logicité ; soit lorsqu'il fait la théorie du langage dans *RL IV* (où il essaie de redonner vie à l'idée de grammaire pure logique sur l'exemple des grammaires raisonnées ou spéculatives du Moyen Age ou du XVII<sup>ème</sup> siècle) ; ou bien encore lorsque nous aurons affaire au rapport du texte husserlien dans sa thèse, au texte husserlien dans sa texture, dans la façon dont lui-même parle dans son langage ; de ces trois façons, cette question du langage est dominante dans la lecture des *Recherches logiques*.

Revenons d'abord sur Frege, sur son extraordinaire rejet du langage, dans un passage de sa lettre à Husserl du 30 octobre 1906.

---

<sup>3</sup> Pour cette *Introduction*, les références de pages sont celles de l'édition originale allemande, indiquées en marge de la traduction française. (N.d.É.).

« Ce ne peut être la tâche de la Logique que de suivre la langue et de dépister ce que recèlent les expressions langagières. Quiconque voudrait apprendre de la langue la logique serait comme un adulte voulant apprendre d'un enfant à penser. Lorsque les hommes donnèrent forme à la langue, il y eut, semble-t-il, un foisonnement exubérant de formes langagières. La suite des temps devait en retrancher et en simplifier une grande part. Le premier devoir du logicien consiste à se libérer de la langue et à opérer une simplification. La logique doit étendre sa juridiction sur les langues. »

« *Suivre la langue à la trace et dépister ce que recèlent les expressions langagières* », c'est bien penser une logicité matériale, telle que j'ai essayé de la présenter<sup>4</sup>. Cette question est ouverte en Allemagne depuis au moins Wilhelm von Humboldt (cf. *Sur la diversité de la construction langagière humaine*). Elle est de savoir s'il y a une unité quelconque du sens que l'âme pourrait saisir en elle-même, ou percevoir sur les choses mêmes, ou encore se les laisser souffler par Dieu. Y aurait-il donc un moment du sens qui, d'une façon ou d'une autre, puisse être abstrait de son enracinement dans une langue donnée et même dans le tour de langage d'un écrivain donné, d'un texte donné dans cette langue ? Autrement dit, y aurait-il une logicité supra-langagière dont on pourrait imaginer qu'elle soit le noyau de toutes les langues ? (Ce noyau recouvrirait des matériaux contingents, renverrait à des nécessités simplement naturelles, à la différence des humanités entre elles, voire à des singularités historiques, etc.) La pensée serait-elle simplement le noyau logique de toute langue, et serait-elle hors-langue ? Ou bien le *logos* fait-il un en tant qu'il signifie le mode d'être, l'être-dit et la singularité chaque fois de la langue, et dans la langue du tour de langage où l'être-dit est dit ? Il faut choisir son camp. Et j'ai choisi le deuxième camp, qui consiste à dire : il n'y a pas de logicité méta-langagière. Il n'y a de logicité qu'aux tours de langage dans une langue donnée.

Par conséquent ma thèse est absolument opposée à celle de Frege. Et d'une certaine façon, elle est opposée aussi à celle de Husserl. En effet, malgré le fait que ce dernier ne soit pas un logicien pur (puisqu'il exige des recherches phénoménologiques préalables, et reconnaît que ces recherches sont prises dans la tradition philosophique et requièrent un renouvellement de la critique de la connaissance, une *Erkenntnis-*

---

<sup>4</sup> Cf. G. Granel, « Les langues sont des terminaux logiques » paru initialement dans *Les Tours de Babel et repris dans Écrits logiques et politiques*, Paris, Galilée, 1990, pp. 207-235, où il est question « de la singularité de l'a priori logique dans une langue » à travers la traduction de deux passages de Wittgenstein et du titre d'un paragraphe d'*Être et Temps*. (N.d.É.)

*theorie*), Husserl reste néanmoins persuadé que tout son travail prépare à la logique pure. Il a l'idée qu'une grammaire pure est possible.

Pourquoi Frege, lui, affirme-t-il que ce n'est pas possible ? Pourquoi ne peut-on pas penser le long de la langue ? Sa réponse est que ce serait enfantin : « *Quiconque voudrait apprendre de la langue la logique serait comme un adulte voulant apprendre d'un enfant à penser* ». Présupposé extraordinaire qui veut dire que les enfants ne pensent pas, ou moins, ou plus mal que les adultes. C'est fabuleux ! Je ne sais pas où il a pris cela, si ce n'est que l'Occident a toujours pensé des choses de ce genre, à l'égard du fou, de la femme, et de l'enfant, comme on sait, sans parler des humanités naturelles (Chinois ou Tziganes) dont Husserl dira en 1936 dans la *Krisis* qu'elles seraient de simples types anthropologiques.

Pour Husserl, le devoir de l'Occident est d'exister selon la philosophie (impérialisme philosophique !) et de faire passer la raison, latente dans l'humanité de fait, au découverte de soi-même – à un état patent –, dans le travail normatif de désédimentation de l'origine, c'est-à-dire dans le travail de la philosophie comme phénoménologie transcendantale absolue. L'humanité capable de faire cela est l'humanité qui possède en elle l'idée d'humanité. Mais en disant cela, Husserl accrédite le germe de tous les ethnocentrismes ; il accrédite un racisme culturel (ou de l'esprit) s'accompagnant de révérences aux humanités de fait, dont il dit qu'elles possèdent aussi l'esprit, mais cependant pas à partir de sa source grecque. Et il affirme que seule l'humanité européenne a la possibilité de faire apparaître l'identité des formes de la pensée hors de toute expérience, de toute nature et de toute histoire après les avoir désédimentées de façon à fournir la règle du devenir de l'humanité. Ainsi met-il en place dans la *Krisis* une téléologie en tant que téléologie de l'Europe.

S'il importe de le relever, c'est parce que la politique dépend des présupposés métaphysiques accrédités par la logique. Parler de types anthropologiques, c'est en effet supposer qu'il y aurait des hommes en qui la raison humaine, dans son universalité, serait latente, mais resterait latente, tandis qu'il y aurait des peuples et des langues évolués où le passage du latent au patent, de la puissance à l'acte, se ferait beaucoup plus vite. Par conséquent, il y aurait une espèce de mérite rationnel et pensant pur. Vive la coloniale ! Donc vous pouvez rajouter aux enfants, aux femmes, et aux fous tout ce qui n'est pas l'Europe – l'Europe au sens essentiel, comme dit Husserl, qui enveloppe l'Amérique (et on peut y ajouter les Russes, depuis qu'ils sont devenus marxistes).

Frege ne se rend pas du tout compte que c'est la langue (le texte) qui pense, puisqu'il écrit : « *Lorsque les hommes donnèrent forme à la langue, il y eut, semble-t-il, un foisonnement exubérant de formes langagières* ». Et son "lorsque" n'a strictement aucun sens. Quand ? Comment ? Par quelle convention ? Par quel rassemblement ? Par quel *conventus*, les hommes auraient-ils, conventionnellement peut-être, donné forme à la langue ? Saussure, lui, explique bien que la langue échappe, par essence et de droit, à la conscience et à la volonté. Heidegger dit la même chose lorsqu'il affirme que « *Die Sprache spricht, nicht der Mensch* ». (C'est la langue qui parle, et non l'homme). Dans une telle perspective, la forme-homme est fille de la langue.

Pour Frege, l'évidence est absolument inverse, et elle est de type anthropologique. Ce qui veut dire qu'il y a d'abord les hommes, qu'ils sont conçus comme des êtres rationnels et qu'ils ont par conséquent construit la langue parce qu'ils pensent. Mais le « et par conséquent » est étonnant dans cette hypothèse, étant donné qu'il suppose que, dès qu'on pense, il faut une langue, donc que l'on parle avant de penser, alors qu'en réalité, le toujours déjà de la pensée est la langue. Si bien que ce qui donne forme à l'homme, y compris à sa pensée, c'est la langue, et non l'inverse. C'est le français, pour nous, qui nous apprend à parler, et du même coup à penser.

Imaginons ce que serait cet extraordinaire commencement substantiel du « *Lorsque les hommes donnèrent forme à la langue.* » Le fait de donner forme implique déjà une pensée formelle de la forme qui est du même ordre que la *Sinngebung* (donation de sens) husserlienne. Mais il n'y a jamais aucun moment où nous donnons forme à la langue. Nous donnons forme dans la langue, ou nous modifions peut-être des formes de la langue, créons des langues *dans* la langue, mais toujours selon des possibles de langue, qui sont inscrits déjà dans la langue et que nous actualisons. Ces possibles peuvent même bouleverser l'organisation de la langue. Il est bien certain que l'exercice du langage modifie la langue. Il ne s'agit pas d'imaginer qu'il y a un absolu des formes grammaticales. Il y a belle lurette que les Français parlent mal le français. Cela veut juste dire qu'ils sont en train de faire bouger le français. C'est la loi du pur fait diachronique qui réorganise la synchronie. La matière est histoire, et l'histoire est vie. Ce qui n'empêche pas que toute coupe prélevée ou opérée dans un moment de cette vie fasse apparaître une structure. La synchronie n'est pas le contraire de la diachronie, sauf pour le structuralisme.

Je reprends une fois encore cette phrase étonnante : « *Lorsque les hommes donnèrent forme à la langue* ». Cela s'est passé dans leur enfance où « *il y eut, semble-t-il, un foisonnement exubérant de formes langagières* ». Il en serait ainsi peut-être parce que l'adulte occidental mâle et savant de surcroît est un être qui n'exubère pas beaucoup et qui foisonne rarement. C'est vrai que les enfants bougent. Et Frege s'imagine l'enfance comme la prolixité, la prolifération. Bref, cela commence par le trop. Mais je ne sais pas où il voit ce « foisonnement exubérant », car si l'on prend une langue donnée, comme le grec ancien et si l'on remonte aux proto-formes littéraires et poétiques, c'est-à-dire à Sappho (avant Homère), quoi de plus sobre qu'elle ? Cf. Les louanges à sa bien-aimée : « *que le lait, plus blanche / que le miel, plus douce / que...* ». Quoi de plus sobre ? Pourquoi s'imaginer un « foisonnement exubérant de formes langagières » au tout début ?

« *La suite des temps devait en retrancher et en simplifier une grande part* ». Disant cela, Frege donne un bel exemple de l'histoire des origines, telle que la conçoit le discours métaphysique moderne qui est toujours du même type (l'histoire des origines, c'est un canon).

Et Frege conclut : « *Le premier devoir du logicien consiste à se libérer de la langue et à opérer une simplification. La logique doit étendre sa juridiction sur les langues.* ». Il faut ici penser au juge en tant que *rigidement*, il dirige, dit, le droit, la règle (*Recht*, racine *Rec*). Cela se passe comme chez Descartes : le juge dit le droit, il dit qu'il faut marcher en ligne droite dans la forêt en suivant les consécutions logiques des idéalités pures, et il dit aussi le droit sur la langue, – il dit, par exemple, qu'il faut la réformer, lui imposer un usage plus logique, etc.

Prenons maintenant en considération un fragment de Frege, extrait « Que la science justifie le recours à une idéographie » :

« Le langage n'offre pas un lot bien délimité de formes de déduction et, à s'en tenir à la forme linguistique, il n'est pas possible de distinguer une séquence sans lacune de celle qui omet des propositions intermédiaires. On peut même dire que le premier cas ne se produit à peu près jamais dans le langage usuel ; le sentiment de la langue y répugne : à vouloir ne rien omettre il faudrait imposer une insupportable prolixité. Presque toujours le langage ne donne pas, sinon allusivement, les rapports logiques ; il les laisse deviner sans les exprimer proprement.



Le mot écrit l'emporte par la seule durée sur le mot parlé. On peut parcourir plusieurs fois du regard une suite de pensées sans craindre qu'elle soit altérée, et vérifier d'autant plus soigneusement sa valeur concluante. Les règles logiques sont alors appliquées de l'extérieur, comme un canon, puisque la simple écriture des mots de la langue parlée n'offre, de par sa nature, aucune garantie logique.

[...] Les défauts que nous avons signalés ont leur origine dans une certaine instabilité et mutabilité du langage, qui sont par ailleurs la condition de sa faculté d'évolution et de ses ressources multiples. Le langage peut à cet égard être comparé à la main qui, malgré sa capacité à remplir des tâches extrêmement diverses, ne nous suffit pas. Nous nous faisons des mains artificielles, des outils conçus pour des buts spéciaux, et qui accomplissent le travail avec une précision dont la main n'était pas capable. Comment obtient-on cette précision ? Grâce à la rigidité, à l'indéformabilité des pièces, à ce dont l'absence rend (à l'inverse) la main si diversement habile. La langue parlée a la même insuffisance : aussi avons-nous besoin d'un ensemble de signes, purifiés de toute ambiguïté, et dont la forme strictement logique ne laisse pas échapper le contenu [i.e. le contenu formel. GG] »<sup>5</sup>

Commentons d'abord la comparaison entre le langage et la main. Ici, l'idéal technique apparaît dans une image où disparaît ce qu'il en est de l'essence de la technique (l'idéal de l'appréhendabilité pure) pour laisser place à un concept ontique et immédiat de technique qui fait d'elle l'instrument, l'outil, voire la machine-outil, etc. Une sorte de pragmatique de la fixité de l'instrument sert donc d'image ontique à l'idéal d'identité du sens.

« *Nous nous faisons des mains artificielles...* » La main, ça sert à tout : on peut se gratter le nez, dévisser un truc, etc. Si elle était adaptée à une tâche ou à un seul type de tâches, elle s'acquitterait peu ou mal des autres types de tâches. Frege pense étonnamment que le langage est un moyen de saisir à la main la logicité, et que la pensée qui suit le langage est une pensée essentiellement artisanale. Mais il faudrait poursuivre par une théorie manuelle, et non par une architectonique idéalisante.

C'est ainsi que tous les modernes se représentent la philosophie d'Aristote comme l'enfance de philosophie. Aristote affirme qu'il n'y a pas de pensée *aneu phantasmata*, que la pensée ne pense rien qu'elle ne se le représente, qu'elle ne le vit, qu'elle ne l'imagine. Cette imagination va main dans la main précisément avec la main, elle relève d'une pensée qui essaie de faire de l'ontologie à la main, le long du langage, afin de dégager les *a priori* de l'expérience dans le langage. Mais selon les modernes, elle est

---

<sup>5</sup> Cf. G. Frege, *Écrits logiques et philosophiques*, tr. fr. Claude Imbert, Paris, Seuil 1971, p. 65-66.

infantile par rapport à la méthode dégagée par Descartes, et il faut passer de la main proprement dite aux mains artificielles.

La méthode règle en effet opératoirement le domaine de l'idéal, elle rend opératoire la pensée et la fait passer de l'industriosité à l'industrie. Dès les *Regulae* la pensée est imaginée comme une usine produisant des idéalités fixes, utilisables, combinables *idealiter* à l'infini, et reconstituant dans diverses figures de l'objectivité (c'est-à-dire dans diverses figures de l'assemblage de ces idéalités simples) le mode d'être des domaines considérés. Une telle pensée substitue aux modes d'être un artefact théorique (l'objet immanent d'une science automate). Grâce à la méthode, nous nous faisons des mains artificielles, des outils conçus pour des buts spéciaux, travaillant avec une précision dont la main n'était pas capable. Et ce qui permet d'obtenir cette précision, c'est « la rigidité », à « l'indéformabilité des pièces ».

À ce sujet, je rappellerai que Wittgenstein avait une formation de mécanicien, et qu'il a travaillé avant la première guerre à l'élaboration des premiers moteurs d'avion, mais qu'il a refusé au début des années 30 d'appliquer le modèle mécanique à la logicité. Et plus tard, il mettra en avant l'idée d'élasticité des concepts qui rompt entièrement avec l'idée frégréenne de « l'indéformabilité des pièces ».

Revenons au début de la citation de Frege : « *Le langage n'offre pas un lot bien délimité de formes de déduction et, à s'en tenir à la forme linguistique [je préfère « forme langagière » G. G], il n'est pas possible de distinguer une séquence sans lacune de celle qui omet des propositions intermédiaires.* »

Qu'est-ce que cela veut dire ? Tout simplement que les langues naturelles (c'est cela qu'il appelle le langage), et même les langues évoluées, comme le dira Husserl, ne parlent pas le long de l'enchaînement des segments d'idéalités purement apprésentables. Autrement dit, la langue n'est pas l'expression directe du simple et de l'absolu logique. Mais elle admet en soi déjà une certaine complexité d'empilements ou de repliements sur soi de ces simples. La langue n'est pas le développement formulaire des moments logiques qui s'enchaînent. On ne peut pas lui faire confiance, parce que dans cet enveloppement de plusieurs segments univoques peut se créer l'équivocité, où l'on ne sait plus ce qu'on pense. Les logiciens sont persuadés que la langue ne pense pas, ou alors qu'elle pense à la façon des enfants. Et même si elle a grandi un peu (puisque la suite des temps a opéré une simplification), elle n'a jamais opéré consciemment et

méthodiquement la réduction aux simples, c'est-à-dire la réduction analytique aux segments d'idéalités univoques présentables et réitérables.

*« On peut même dire que le premier cas ne se produit à peu près jamais dans le langage usuel ; le sentiment de la langue y répugne : à vouloir ne rien omettre il faudrait imposer une insupportable prolixité. Presque toujours le langage ne donne pas, sinon allusivement, les rapports logiques ; il les laisse deviner sans les exprimer proprement. »* Il y a bien un rapport de la langue à la logicité, sans lequel il serait impossible que cette dernière veuille s'ériger en tribunal sur les langues, mais ce rapport est celui de l'allusion. La langue ne dit la logicité que comme son autre. "Allusif" veut dire faire un renvoi sans que ce à quoi on renvoie soit présenté lui-même. C'est un manque de présence. Or l'idéal de la logicité formelle est la présence totale. La langue est pétrie de rapports logiques, et même n'est sans doute constituée que par eux, mais elle ne les expose pas dans leur ordre. Elle n'est pas d'elle-même une analyse des rapports logiques, du complexe dans ses éléments logiques simples, mais *« les laisse deviner sans les exprimer proprement »* Le langage du pur est le langage du propre.

*« Le mot écrit l'emporte par la seule durée sur le mot parlé. On peut parcourir plusieurs fois du regard une suite de pensées sans craindre qu'elle soit altérée, et vérifier d'autant plus soigneusement sa valeur concluante ».* Chez Frege, l'écrit supplée donc la faiblesse de la mémoire ; c'est un supplément mnémotechnique. Une telle apologie logicienne de l'écrit n'a évidemment rien à voir avec le primat de l'écriture sur la vive voix chez Derrida. Le primat de l'écrit n'existe chez Frege comme chez Descartes qu'en fonction de l'idéal du voir et il cherche à rendre possible l'apprésentation des identités, alors que, chez Derrida, l'écriture est une logique de la différance qui ruine l'idéal métaphysique du voir.

La fixité et l'immutabilité que Frege attribue à l'écrit sont les caractéristiques fondamentales de l'être chez Platon et dans la métaphysique occidentale. Seul est étant, ce qui de l'étant est immuable. Le même, chez Platon, n'est plus capable d'accueillir le flux héraclitéen (car Platon ne comprend déjà plus Héraclite, il l'interprète dans le sens de l'école de Cratyle, comme flux du changement ontique permanent, flux d'apparence sans aucune espèce de solidité idéale). Le même, chez Platon, c'est l'idée de l'immutabilité et de la fixité idéo-logique, par opposition au changement de tout ce qui participe de cette idée et qui n'est qu'un matériau qui, plus ou moins, reçoit l'empreinte de la forme, et qui n'est donc pas l'Idée, mais l'idole, en sorte qu'il n'y a dans le réel que

des idoles. C'est pourquoi Platon est vraiment la métaphysique qu'il faut à la religion. Distinguer l'Idée de l'idole, c'est magnifique ! Il n'y a plus qu'à mettre en place l'appareil ecclésiastique qui va définir le dogme, et puis les inquisiteurs. Les rapports politiques se jouent donc dans les questions logiques. Sinon les questions logiques ne nous intéresseraient pas en soi.

« *Le mot écrit l'emporte par la seule durée sur le mot parlé* [Il faut que cela dure, loi de tous les empires. G. G]. *On peut parcourir plusieurs fois du regard une suite de pensées sans craindre qu'elle soit altérée...* ». À première vue, cela ne va pas dans le même sens que les longues chaînes de raison de Descartes, dont chacune d'elles est un moment intuitif. Chez Descartes, je me représente un segment d'idéalité et je ne peux pas être trompé, car soit que je dorme, soit que je veille, le Malin Génie n'est pas en cause : 2 et 2 font 4. Autrement dit, il n'y a pas de différence réelle dans l'idéal : que je rêve que 2 et 2 font 4 ou que je sois éveillé et que je pense que 2 et 2 font 4, je pense la même chose : 2 et 2 font 4. Il faut faire très attention à cela, parce que c'est dans cette indifférence de la logicité à la différence entre la veille et le sommeil que Descartes a conçu son projet. Cf. le récit de ses rêves dans les *Olympiques*. Descartes poursuit le même train de pensée dans son rêve et lorsqu'il est réveillé. Cela ne change pas. Et il y a même un moment où il doute en rêve s'il rêve ou s'il est éveillé. Mais de telles différences du réel ne font rien à la logicité. Ce qui en un sens est vrai. Cf. l'hypothèse du géomètre halluciné dans les *Ideen I*).

En réalité, le platonisme de Frege est aussi bien du cartésianisme. Il s'agit de se soustraire au temps, qui est la matrice de toute épreuve, de toute matière, de toute histoire. Le temps est matériel. Il est la forme même du matériel lui-même. Ce qui ouvre le temps est ce qui ouvre la matière, c'est-à-dire la forme dans notre vie. Or le *cogito* et tous ses *cogitata* s'abstraient de cela. *Ego cogito cogitata mea* : Moi ce que je pense, ce sont mes pensées. Et je ne veux pas savoir si cela est réel ou non. Que je dorme ou que je veille, je pense mes pensées qui sont de purs contenus d'idéalités apprésentables, etc.

La perte de mémoire devient alors une menace. Dès qu'il faut suivre une suite d'idéalités, il faut retenir la précédente et la relier à la suivante. Et là, je peux me tromper. L'écrit vient alors au secours. Il est la mnémotechnique de la *mathesis* en tant qu'anamnèse, réminiscence platonicienne. Il y a d'ailleurs chez Platon cette double détermination de la mémoire : (a) simple mnémotechnique, ressouvenir, (b) remontée du rapport pur à l'origine, au temps où je suivais le char des dieux, avant ma naissance,

sur le toit du monde. Dans le mythe platonicien, c'est exactement cela. Il faut trouver le moyen de ne pas se laisser égarer par la forme pure de la diversité qu'est le temps. Il faut donc que l'unité assurée pour chaque segment concerne aussi l'enchaînement des segments dans ce que Descartes appelle de longues chaînes de raison. L'écrit aide beaucoup.

L'écrit est supposé être la fixation idéographique. Et il n'est pas du tout le tour de langage par lequel m'advient ma propre pensée. Mais quand on écrit, vraiment, ce qu'on pense vient en écrivant, littéralement. S'il y a une antécédence quelconque de la pensée sur sa forme écrite, c'est simplement une espèce de disposition obtuse et aveugle qui ne pense encore rien. L'écriture fait venir à soi ma pensée, loin qu'elle soit la simple consignation, le simple « *Niederschreibung* », le fait de coucher par écrit une pensée mère, qui serait déjà présente à soi avant l'écrit. En réalité, le texte accouche de la pensée, il accouche la pensée d'elle-même. C'est l'inceste, l'Œdipe, dont parle la fin du polycopié : « Mal oedipien qui venge un crime des origines, un inceste au "Royaume des mères. Et dont nous n'allons cesser de nous rendre coupables » (p. 15). Le texte est inceste, il est, si l'on veut, fils de la pensée, mais c'est lui qui émeut sa mère. Le fils fait même que sa mère est mère, accouche de lui, en jouissant d'elle-même.

Rien à voir là avec ce dont il s'agit dans le texte de Frege, où l'écrit consigne chaque fois un segment d'idéalité, et peut même coder symboliquement le rapport des uns aux autres, de façon à ce qu'on puisse se représenter, au moins sur les symboles, l'enchaînement en présence, sans crainte que la suite de pensées soit altérée. Le même n'admet pas l'autre en son sein virginal, c'est-à-dire vierge de l'inceste textuel. La mère est une sainte, et la pensée est pure ! Le royaume des origines n'a jamais connu l'effraction textuelle. Jamais !

Dans la version husserlienne, cela donne : le texte sert simplement à noter ce que j'aperçois comme nécessité eidétique, lorsque par un ferrailage méthodologique, j'ai bien assuré la réduction eidétique, puis la réduction phénoménologique, et que j'ai rendu celle-ci transcendantale (phénoménologique absolue). J'ai plongé dans l'égologie ultime et à ce moment-là, je vois ce qui est, et vite j'écris. Malheureusement, c'est aussi le moment où j'écris : « tous les mots nous manquent »<sup>6</sup>. En effet, l'écriture de l'idéal comme simple transcription se double du fiasco masqué par l'idée de l'ineffable. On ne peut pas coucher avec maman, c'est castrateur comme idée. Si vous n'êtes pas capable de

---

<sup>6</sup> I. e. affirmation de Husserl lui-même dans les *Leçons sur la conscience intime du temps*.

l'inceste, ne devenez pas écrivain ! L'écriture est un crime originel, qui se paie d'une certaine cécité aux Idées. Nous tenons en effet que les Idées ne se voient pas. Mais Husserl tient qu'il y a une intuition des essences et une intuition catégoriale. Voilà tout le débat ! Tout Husserl veut démontrer qu'il y a une intuition des essences et une intuition catégoriale et établir un rapport de l'intuition des essences comme essences matérielles avec l'intuition du catégorial comme essences formelles. Il veut ensuite montrer le caractère second, instrumental, et peut être disciplinable en droit, malgré ses défauts originels, de tout ce qui est de l'ordre du signe.

L'Occident n'est pas une civilisation du signe à la différence de la Chine ou du Japon, mais une civilisation du voir pur. C'est tout à fait différent. Du moins telle est sa volonté, car en réalité comme toute civilisation, c'est le signe qui fait exister lui aussi l'Occident.

Revenons sur Frege : *« On peut parcourir plusieurs fois du regard une suite de pensées sans craindre qu'elle soit altérée [dès lors qu'elle est écrite G. G.] et vérifier d'autant plus soigneusement sa valeur concluante. Les règles logiques sont alors appliquées de l'extérieur, comme un canon [Curieux ce « canon ». Canon veut simplement dire « règle » en grec. Donc les règles sont appliquées comme des règles, canon ! G. G.], puisque la simple écriture des mots de la langue parlée n'offre, de par sa nature, aucune garantie logique. »*

Frege reconnaît au langage usuel écrit une solidité – une forme de répétabilité empirique – qui met sur la voie du requisit logique de fixité, mais qui ne permet pas de le satisfaire, car la logicité a besoin de ce qui se montre toujours le même et tel qu'il est. Les simples règles logiques de l'écriture de la langue parlée offrent un canon, à savoir une règle qui s'applique de l'extérieur, mais qui n'est pas encore un organon (qui, lui, est un instrument organique, c'est-à-dire immanent). En définitive, il n'y aura pas d'organique dans un langage pensé comme non organiquement logique. D'où, à ses yeux, la nécessité de fixer la chair des idéalités simples et la loi de leur enchaînement, et créer une idéographie – un organon.

Chez Husserl, à la différence de Frege, il ne s'agit pas d'en appeler à une idéographie, mais de fixer une terminologie. Il n'y a donc pas d'organon, mais un canon phénoménologique qui marque la suprématie de l'allusion sur le signe.

Somme toute, Husserl et Frege s'accordent sur le côté scientifiquement non fiable, des langues naturelles : en interrogeant la langue, on ne trouvera pas la logicité,

l'armature logique de toute pensée. Mais Frege veut tout simplement substituer aux langues naturelles une *Begriffsschrift*, (« écriture du concept » = « idéographie »), en tant que langue formulaire, artificielle, bien formée et qui est une sorte d'algèbre logique. Husserl en revanche estime que s'il y a une légitimité dans l'idée de langue formulaire, cette idée doit gagner les règles de son propre fonctionnement dans un rapport à l'expression de la pensée. C'est donc au sein du langage naturel, mais une fois dissipée son équivocité que l'on peut, selon lui, retrouver le noyau eidétique (logique, formel ou matériel selon les cas – mais c'est en réalité le noyau logique formel qui formera la « morphologie pure des significations »). Dans cette mesure, il rompt avec l'attitude logicienne ou technicienne pure et simple défendue par Frege, en montrant qu'il faut penser la logicité en référence à la phénoménologie de l'expérience banale.

Sur cette base, il s'engage dans une analyse des langues naturelles qu'il considère comme faites de couches sédimentées dont certaines sont historiques, et d'autres naturelles. Et il soutient que : (a) l'universalité *de facto* de la nature humaine constitue la première sédimentation des langues à quoi s'ajoutent d'autres enveloppes encore, des sédiments historiques et ethnographiques, ainsi que des particularités individuelles ; (b) les sédiments naturels ont enveloppé et fait disparaître presque totalement (car il faut qu'il y ait une possibilité de résurrection de l'esprit dans la nature) le noyau logique, « l'armature idéale de toute langue » (RL IV).

Il met ainsi en avant une thématique de l'expression qu'il considère comme fondamentale et qui cherche l'être dans l'être-dit, mais qui cohabite chez lui avec une métaphysique de la vision silencieuse des nécessités eidétiques, par l'œil de l'âme phénoménologique absout du péché de psychologisme.

Ce qu'il faut reconnaître contre Husserl et Frege, c'est qu'on ne se sort pas de l'équivocité et de la polysémantité du langage par les moyens mêmes du langage, car le langage n'est pas un système de propositions bien enchaînées reposant sur des éléments de significations univoques et itérables. Autrement dit, il n'offre pas un lot bien délimité de formes de *deductio* et de *significatio*, mais un nuage de sens possibles, parmi lesquels le sens visé effectivement dans une séquence langagière ne s'établit qu'au prix d'une longue exégèse des circonstances de la parole ou par une micro-analyse des jeux de langage, comme dirait Wittgenstein. On ne peut donc sortir de l'équivocité que par une sorte d'ajustement à soi de la polysémie sur un *semainei-en* (signifier-un). Et ce « signifier-un » d'Aristote n'est pas une idéalité apprésentable, car il est l'unité d'une

certaine pratique du langage, une unité finie qui n'est pas accessible à un esprit désincarné, et il montre qu'une régulation pratique se fait quant au signifier d'un jeu de langue, sans qu'il n'y ait besoin de plus.

Contre Husserl, il faut penser les langues comme des incarnations singulières de l'universel, et non comme des particularités contingentes et résiduelles d'un universel abstrait qui ne résiderait pas dans le singulier. Autrement dit, il faut penser l'identité du singulier et de l'universel, et cesser de coupler l'universel avec le particulier, en supposant que ce dernier serait une sous-espèce du général et se subordonnerait le singulier comme simple individu, comme exemplaire d'une particularité dans laquelle se subdivise le genre. Exemple : chacun de nous ici est homme (*homo*), mais dire cela n'implique pas du tout que la façon dont nous le sommes chacun ne soit pas totalement singulière. Or, en tant que nous sommes singuliers, nous ne sommes pas des individus de l'espèce. (L'individu dont la singularité est contingente est le porteur d'une signification qui est l'une des particularisations du général.)

L'être-homme en tout homme est singulier, et il est une version sans autre original que lui-même de l'universel. (De même une langue par rapport à une autre, et dans chaque langue le tour de langage de chacun, de chaque performance effective.) Car, il n'y a pas de nature humaine, il n'y a pas d'axiomes régionaux du genre homme, qui auraient comme particularités des espèces d'humanités, etc. Il y a certes une universalité du *Dasein* « dans » la singularité et donc dans une histoire et un texte unique à chaque fois, qui est néanmoins un texte commun (celui d'une génération par exemple), historique et relevant du *Mitsein* (être-avec), mais qui n'est pas la particularité d'une espèce d'un genre.

En fait l'idée de particularité de l'espèce d'un genre est une vue objective, scientifique. Et s'il n'y a pas de support à une telle vue du scientifique, ce n'est pas parce que la singularité de l'homme serait insignifiante, mais au contraire parce qu'elle est à chaque fois la production d'un texte de l'universel : chaque vie est universelle dans sa singularité même. Certes des investigations sur la nature humaine, les espèces d'humanités, etc., sont possibles, mais elles ne se font pas selon notre être-homme, mais en réduisant l'homme à la nature humaine (aux espèces et aux particularités de cette nature humaine), en abandonnant l'universel transcendant, complètement historique, et singulier, et en proposant une définition dangereuse parce que normative de ce qu'être-homme doit être, avec une morale, une politique, etc.



Reconnaître l'identité du singulier et de l'universel engage à recroiser le point de vue logique et le point de vue existentiel pour reconnaître qu'il ne peut pas y avoir de définition de l'homme, car il n'y a pas de nature humaine. Mais cela ne veut pas dire que nous ne soyons des flocons contingents. Il y va en effet du monde en chaque vie humaine. Chaque mort est fin du monde, chaque tristesse déchire le ciel, chaque joie est communicative, non pas parce qu'elle relèverait de la communication, par propagation ou envoi d'informations, mais parce qu'il y a un *potlatch* de la possibilité d'exister, et qu'il y a soudain la fête commune dans tel moment de l'existence d'un, de deux ou de plusieurs. Dans des moments comme cela, nous avons un partage commun, mais ce qui se partage n'est rien. C'est est chaque fois un même, qui ne se laisse ramener à aucun identique, et qui consiste dans la totale différence.