PREMIÈRE RECHERCHE LOGIQUE¹

Le *chapitre premier* s'ouvre sur une série de cinq paragraphes destinés à distinguer les « signes indicatifs » des « signes signifiants », autrement dit, « indication » et « expression ». On pourrait dire, en quittant le détail de la terminologie husserlienne qui cherche ici à se « fixer », que l'enjeu est de distinguer ce qui fait du *langage*, parmi d'autres types de fonctionnement des « signes » au sens le plus large, *un* système de signes qui a son essence propre : c'est le seul système de signes qui forme des « expres-sions ».

Encore faudra-t-il trois paragraphes de plus (§ 6, 7 et 8) pour dégager l'expression de toute adhérence à l'indication et la réduire à son « *quid proprium* », à la pure « signification » comme effacement-de-soi-dans-le-renvoi-au-sens. Il faudra en effet écarter de l'expression ce qui fait le propre de l'indice (à savoir : renvoyer d'une existence à une autre) non seulement lorsque les existants reliés par l'indication appartiennent au monde des choses extérieures, mais encore lorsque l'expression elle-même, dans le langage considéré « réellement » (c'est-à-dire dans le « discours communicatif ») relie sur le mode de l'indice deux « réalités » intérieures : les « actes psychiques » de ceux qui parlent (et écoutent).

Le mouvement général des huit premiers paragraphes est donc d'opérer ce qui s'appellera plus tard chez Husserl la « réduction ». Dont nous remarquons en passant qu'il est vain de chercher à la différencier en « réduction *eidétique* » et « réduction *phénoménologique* ». Car si la première signifie le mouvement par lequel la multiplicité des phénomènes est ramenée au phénomène (qui les fait tous *ce qu'ils sont* : des phénomènes *de tel type*, autrement dit faisant telle « figure » logique : *eidōs*), le moyen d'y parvenir est bien dès 1901 pour Husserl la suspension de la thèse d'existence (la réduction phénoménologique comme suspension de l'attitude naturelle, dont l'horizon d'évidence est celui des « *realia* »).

Du § 2 (« L'essence de l'indication ») nous retiendrons – sans savoir encore quelle question ces remarques présagent – que :

- (1) La structure eidétique de l'indice (la « motivation » telle que décrite p. 31) est la structure d'une « visée », autrement dit que l'indice est intentionnel.
- (2) La visée (le caractère intentionnel) est *en elle-même* ce en quoi *apparaît* son « corrélat objectif » (son *intentum*). Le texte allemand pousse à exprimer cette corrélation immanente de *l'intentio* et de *l'intentum* en terme de « présomption » : dans

¹ Les références sont données à la traduction française P.U.F., collection Épiméthée, tome second première partie.

la « visée » (« *Meinung* »), le « corrélat objectif » (ou encore l'« état de choses possédant une unité ») qui « apparaît », n'est pas simplement « *gemeint* » (visé), il est bel et bien « *vermeint* » : prétendu ou présumé. *L'intentionnalité est de soi présomption d'objet.* (Cette « *Vermeinung* » disparaît à la traduction, qui parle simplement de l'état de choses « ...qui est visé en elle », p. 31, l. 7 en partant du bas).

Or, si nous sautons maintenant à la fin du § 4 (p. 36-37), nous trouvons de nouveau ce langage de la « présomption », mais sous d'autres vocables : « présenter une requête » ou bien « recommander d'admettre ». Il s'agit – dans le passage qui p. 36 commence par « Toute unité d'expérience en tant qu'unité empirique de la chose... » et finit dans le haut de la p. 37 avec ce paragraphe lui-même – d'expliquer en quoi l'indice, qui est l'un des modes de l'intentionnalité visant une unité d'expérience (il y en a d'autres, par exemple la perception), est une sorte de dépassement de soi des « contenus » dans une objectivité qui est « différente d'eux ». Ainsi dans la perception (pour prendre un exemple facile à saisir), les « contenus sentis » ne valent pas pour eux-mêmes, mais font paraître l'objet (la chose perçue *elle-même*) dans ses qualités : sa ou ses couleurs, son aspect lisse ou rugueux, son odeur ou son absence d'odeur, sa forme, etc... Il ne faudrait pas dire ici, comme le dit encore cependant Husserl, que les contenus « ne valent plus pour eux-mêmes » (comme s'il y avait eu un moment où ils eussent valu ainsi : pour eux-mêmes, comme « sensations » sans présomption d'objet) : car c'est le propre du sentir de *commencer* à l'objet. Celui-ci est le « toujours-déjà » qui ouvre le sentir comme perception des « *qualia* » (c'est-à-dire des « qualités-de-chose » : précision qui est en vérité pléonastique).

L'allemand dit : «... l'expérience confère aux contenus un caractère phénoménologique nouveau en tant que, désormais, ils ne valent plus pour eux-mêmes, *sondern einen von ihnen verschiedenen Gegenstand vorstellig machen* ». Jeu de mots dont il serait injuste de reprocher au traducteur de l'avoir mal traduit, car il n'est pas traduisible. Presque pas “faisable” en allemand même. Car « *vorstellig* » ne s'emploie *que* dans l'expression « *vorstellig werden* », qui veut dire adresser une requête ou une pétition. Ou une plainte. Auprès de quelqu'un (d'une autorité) : *bei jemandem*. On doit donc comprendre cet inusuel « *vorstellig machen* » du texte husserlien comme un « *vorstellig werden lassen* » : laisser élever sa requête. « ...ils ne valent plus pour eux-mêmes, mais ils laissent un objet différent d'eux élever sa requête ». Quelle requête ? Sa prétention d'être. L'intentionnalité est, de soi, ouverture a priori sur quelque chose d'autre (*scilicet* : d'autre que tout « contenu réel » d'une « représentation » au sens d'une « réalité psychique »), qui est un modèle d'être de l'étant.

Ce qui ne doit pas nous cacher, bien au contraire, que « *vorstellig machen* » a été forgé par Husserl pour exprimer, en quelque sorte, en termes d'intentionnalité, la « naissance » de ce qui, compris métaphysiquement, scientifiquement, ou même banalement, est pourtant l'opposé ontologique pur et simple de l'intentionnalité : la *Vorstellung*, la « représentation » disons-nous en français. Toujours perdue dans les contenus. Monstre fictif de la « position là-

devant » – *Vor-stellung* dans laquelle le “*vor*” signifie « *vorhanden* ». Mais cette signification est une *interprétation* d’un des mots du langage, dont celui-ci est, quant à lui, « innocent ». « *Sich etwas vorstellen* » (se figurer quelque chose, ou même « se représenter quelque chose »), ne veut pas dire, de soi « avoir quelque chose dans la représentation ». On ne pourrait en effet « avoir dans la représentation » que des contenus indifférenciables les uns des autres, où rien ne paraîtrait.

Ainsi l’eidétique de l’indice est l’occasion d’une description de la structure de l’intentionnalité en général. « L’état de choses phénoménologique est dépeint par-là *de manière si générale...* »², ce sont là les premiers mots du § 3. Et en effet, la situation ici dépeinte *englobe* dans sa généralité ce qui va pourtant être *distingué* aussitôt, dans ce même § 3, comme indication d’une part, et démonstration de l’autre. Nous pouvons laisser de côté pour l’instant ce qui constitue leur différence (le caractère « évident » ou « non-évident » de la motivation comme moment « créatif » de l’association des idées – bien qu’il y ait beaucoup à interroger en chacun de ces termes, et d’une façon générale dans le recours de la phénoménologie à une doctrine aussi ringarde (« un titre historique », note simplement Husserl au passage) que l’association des idées. Ce qui nous intéresse ici est plutôt de savoir comment concevoir cette « généralité » de l’intentionnalité.

Parodiant Marx, nous dirions en effet qu’il n’y a plus d’intentionnalité en général ou d’intentionnalité générale qu’il n’y a de production en général ou de production générale. Autrement dit le dépassement-de-soi des contenus de la présomption-d’-objet (telle est la *Sachlage* ici dépeinte) ne définit pas l’intentionnalité comme un genre, dont l’indication, puis la démonstration, et bientôt (dans les § 8-10) la signification, seraient des espèces. Les différences entre ces espèces sont en effet des différences *eidétiques*, c’est-à-dire des différences *insurmontables* de la forme de logicité elle-même, qui n’ont donc plus au-dessus d’elles de forme commune, sinon *vide*³. Cependant, si elle n’est pas celle du genre, la généralité de *l’intentio* en tant qu’elle ouvre d’elle-même sur son *intantum* comme sur son « autre » (comme « objet » dont la flèche traverse d’avance tous les « contenus », les arrache à leur soi-disant « réalité » et se les approprie comme les aspects de *son* apparaître), cette « structure » de l’intentionnalité n’a manifestement pas non plus le sens d’une généralité *vide*. Husserl y tient trop, et il est manifeste que tout tient à cela chez Husserl.

Mais il faut ici apporter quelques précisions sur le « vide » (si l’on ose dire). Il y a deux sortes de vide : celui de l’« idée générale » (du *conceptus communis*), dont l’absurdité se dénonce d’elle-même, et celui du destin.

Chaque fois que la philosophie renonce à son travail, qui est la *détermination* logique, et se laisse aller au vide l’idée générale, elle en paie la rançon. Nous en emprunterons l’illus-

² Il faut remarquer ici que la traduction est équivoque : « Die phänomenologische *Sachlage* », cela ne veut pas dire « l’état de choses phénoménologique » (qui serait : « der phänomenologische *Sachverhalt* »), comme s’il s’agissait de la structure de l’indice. Il s’agit plutôt de la « situation phénoménologique », c’est-à-dire de la *difficulté de dépeindre*, qui est inhérente au recouvrement de *l’intentio* par l’objet, comme nous le verrons bientôt.

³ C’est cette homonymie des formes de logicité que je nomme, en général, la « matérialité logique ».

tration au § 11 de la *deuxième* Recherche Logique, où se trouve mis en lambeau « le triangle général de Locke » :

« La rançon de ces erreurs, ce sont les absurdités dans lesquelles s'enlise ce grand homme, quand il prend pour exemple l'idée générale du triangle. Cette idée est celle d'un triangle qui ne serait ni rectangle, ni acutangle, etc. Il peut paraître ainsi assurément facile de concevoir tout d'abord l'idée générale du triangle comme la signification générale de ce nom, et de lui substituer ensuite dans la conscience la représentation intuitive particulière, ou encore l'existence intuitive particulière de l'ensemble des caractères qui s'y rapporte. Nous aurions alors une image intérieure, qui serait le triangle et rien d'autre, les caractères génériques se trouveraient détachés des différences spécifiques, et l'on en ferait une réalité psychique autonome.

Il n'est pas besoin de dire que cette conception n'est pas seulement fautive, mais absurde (*widersinnig* : elle fait « contre-sens »). L'inséparabilité du général, ou l'impossibilité de le réaliser, vaut a priori ; elle se fonde dans l'essence du genre comme tel. » (*RL II* § 11 p. 155-156)

Le plus drôle est que Locke se rend compte lui-même (mais jusqu'à un certain point seulement : jusqu'au point que notre supposée « imperfection » humaine, non jusqu'au contre-sens eidétique, auquel nul homme parfait, c'est-à-dire Dieu lui-même, ne pourrait rien changer) de l'impossibilité de son « idée générale d'un triangle », « car il ne doit être, dit-il, ni *obliquangle*, ni *rectangle*, ni *équilatéral*, *isocèle* ou *scalène* mais *tout cela* et *rien de tout cela à la fois*. En fait cette idée est quelque chose d'imparfait qui ne peut exister, une idée où certaines parties de plusieurs idées différentes et incompatibles se trouvent réunies. Certes l'esprit a besoin de telles idées, dans l'état imparfait qui est le sien... » (cité in *RL II*, p. 149)

Il est donc hors de question que Husserl soit tombé dans le piège d'une intentionnalité générale dont les caractéristiques devraient être et n'être pas à la fois « composées » des impossibles déterminations essentielles des différentes « espèces » d'intentionnalité. Ce qu'il y a de « commun » à la visée présumptive d'objet dans les cas où le « moment d'unité descriptive » est celui d'une unité *d'expérience*, ou celui d'une « unité idéale », ou enfin celui (que nous n'avons pas encore abordé) d'une unité de *signification* (respectivement, donc, les cas d'indication, de démonstration et d'expression), n'est pas le vide d'une monstrueuse « intentionnalité générale ».

Et pourtant, il y a bien une certaine unité, nécessairement vide, sinon de la *structure* d'intentionnalité (chaque fois spécifique), du moins de l'intentionnalité même. Ce « même », vide, sans détermination spécifique, ce « même » de toute « visée » (et de toute « objectualité ») intentionnelle, est l'identité, non encore d'une idée, mais d'un *destin*. Ou si l'on veut, d'un *danger*, que court la description phénoménologique : *celui de tomber des « actes » dans les « objets »*, ou ce qui revient au même, *de tomber de l'écrire dans le vivre*. Justement après avoir décrit les actes, et avant de passer à la comparaison des objets, à la fin du § 10 de

RL I, Husserl exprime en ces termes le danger dont nous parlons – ce qui est aussi une façon, apparemment anodine, de s’excuser de la profusion des détails (*Umständlichkeiten* de l’écriture phénoménologique, de toutes ces « cérémonies » (autre sens d’*Umständlichkeiten*) qu’elle fait pour des différences apparemment minces et seulement subtiles :

« On peut déjà constater, d’après les descriptions préliminaires que nous avons présentées jusqu’ici, qu’il est besoin de développements d’une complication non négligeable (dass es nicht geringer *Umständlichkeiten* bedarf) si l’on veut décrire correctement la *Sachlage* (non la « donnée », comme dit la traduction, mais « l’état de choses ») en phénoménologie. Ils apparaissent effectivement inévitables pour peu qu’on se soit rendu compte que tous les objets et toutes les relations (plutôt que « références » : *Beziehungen*) objectives ne sont, pour nous, ce qu’ils sont que par les actes de visée (durch die Akte des *Vermeintens* : par les actes de « présomption ») essentiellement différents d’eux, dans lesquels ils nous deviennent présents (in denen sie uns *vorstellig werden* : dans lesquels ils élèvent une prétention, dont le sens va être aussitôt précisé comme prétention à « se tenir en face » : *gegenüberstehen*) dans lesquels ils sont en face de nous justement en tant qu’unités *visées* (*gemeinte Einheiten*). » [*RL I*, pp. 47-48]

Interrompons ici un instant la citation pour réfléchir à ce « als *gemeinte* » souligné par Husserl (l’italique est de lui), et même souligné deux fois, puisqu’il est précédé d’un « eben » : « *eben als gemeinte* » : *justement* en tant que « *gemeinte* ». C’est peut-être ici que la traduction canonique de « *meinen* » par « viser » occulte le texte dans son enjeu le plus important. Comment éviter en effet qu’en français « viser » veuille dire « se diriger sur un objet » (une cible). Certes, il existe une acception du « viser » qui se rapproche (mais se rapproche seulement, et toujours dans l’horizon de sens d’une direction sur...) de l’univers du « sens », comme lorsqu’ayant employé par exemple le mot « faute », et craignant de vexer mon interlocuteur par la connotation morale de ce terme, j’en « précise le sens » (le sens que je vise plus particulièrement, parmi la pluralité de sens du terme) en disant que j’entends par-là la « faute » au sens d’une « faute de calcul », non au sens d’un manquement moral. Malgré cela, il n’y a pas moyen de faire dire au français « viser » ce que dit l’allemand « *meinen* » lorsqu’il désigne non pas « ce que j’ai en tête » comme tel ou tel sens, mais le fait même pour un mot (une locution, une expression) de *faire sens*, de *vouloir-dire* (lui-même, et non moi). Pour un mot, ou pour une structure spécifique d’intentionnalité : chacune de ces structures, en un sens chaque fois différent « a pour sens » (*meint*) telle ou telle « présomption d’objet » (*vermeint*), en laquelle l’objet « élève sa requête » (c’est-à-dire paraît, et paraît comme étant) « justement (*eben*) en tant qu’il a été pris en tel sens (*als gemeinte*) ». « Objet » signifie ici une consistance déterminée du sens (ou du type-de-sens), la consistance logique spécifique d’un type *d’intentio*, qui s’offre pour ainsi dire « devant » l’*intentio* (*gegenübersteht*) comme son *intantum*. L’*intantum* est cette sorte d’objet immanent d’un type de conscience qui s’appellera encore chez Descartes « réalité *objective* de l’idée ». Par exemple, dans une conscience de perçu, *tout* obéit à la spécificité eidétique du type « perception », et par-là se

distingue (et se relie également, selon des types de similitudes et de dissemblances déterminés) de types d'intentionnalité différents, comme l'image ou le souvenir.

Mais cette consistance logique, justement parce qu'elle est solide, et qu'elle semble ainsi s'offrir-en-face, fait basculer pour ainsi dire le type de conscience dont elle est la structure apriorique *dans* le paysage ainsi ouvert : elle opère de soi-même le recouvrement du « *meinen* » par l'objet, qui cette fois n'apparaît plus « *als gemeint* », mais bel et bien comme objet réel, réellement rencontré ou donné comme « posé-devant » (*vor-gestellt*) dans un monde-des-réalités clos sur soi (littéralement « sorti » de l'ouverture apriorique de l'intentionnalité). Peu importe ici que les réalités qui renferment sur elles-mêmes un monde dans lequel désormais la conscience « vit » (ou *croit* invinciblement vivre) soit, selon les types d'intentionnalité (une intentionnalité désormais recouverte), un monde de réalités exprimées (un monde des « expressions », à quoi se consacre la *Première Recherche*) : dans tous les cas l'intentionnel a accouché d'un « réel » derrière lequel il s'est pour ainsi dire évaporé.

C'est là le destin dont nous parlions. Dont Husserl par quelques « jeux de mots » tout à fait impossibles à « transporter » de l'allemand au français, montre qu'il *devine* (peut-être ne peut-on faire ici davantage que de « deviner » – sauf à soumettre délibérément l'écriture à un martyr, dont Husserl, qui désire seulement « fixer une terminologie », n'a pas la moindre idée) le caractère à la fois secret et implacable. C'est le moment en effet de souligner certaines expressions que nous avons à peine signalées. Ainsi de « *vorstellig werden* », torturé en un (germaniquement impossible) « *vorstellig machen* », par un déplacement qui signifie à peu près (mais fort obscurément) que la requête de consistance onto-logique de l'intentionnalité est aussi ce qui « fait » (fabrique : *machen* – grec : *poiein*) l'horizon d'évidence de la « Représentation » (« *Vorstellung* »). Il s'agit donc d'une sorte de déduction ontologique de la « représentation », car, avant de vouloir dire « représentation », *Vorstellung* veut dire *vor-Stellung*, acte de poser-devant : c'est l'a priori lui-même qui dispose l'étant en un monde de « *res* » (de « choses » substantielles) dont il s'est retiré et auquel il m'abandonne. Changeant du même coup le « *gegenüberstehen* », « l'objet préemptif » de l'*intentio*, en un objet du monde, en un *Gegen-stand* auquel je suis condamné à faire-face dans une (impossible) relation réelle de « représentation ». Ce que (à propos des « objets généraux » dans la *Recherche II*, mais l'analyse, nous le voyons, nous sommes même *en train de le lire* à la fin du § 10 de la première Recherche, s'étend à « tous les objets, et toutes les relations objectives »), ce que Husserl nomme « Hypostase métaphysique » et « Hypostase psychologique », c'est-à-dire l'évidence de la « réalité » (contre laquelle il devient essentiellement difficile, *presque* impossible, en tout cas toujours soumis aux cérémonies du *distinguo* descriptif dans sa profusion (*Umständlichkeiten*), de regagner le pur « *intantum* »), et celle de la « représentation », ces deux, ou plutôt cette double évidence n'est pas due à un aveuglement passager de la philosophie : elle est le destin de toute la Tradition, et elle est encore ce qui menace la phénoménologie elle-même.

Reprenons notre citation :

« Du point de vue purement phénoménologique, il n'y a là qu'une contexture (*Gewebe* : un tissage, un tissu) d'actes intentionnels de ce genre. Quand ce n'est pas l'intérêt phénoménologique, mais l'intérêt naïvement objectif qui domine, quand nous vivons dans les actes intentionnels au lieu de réfléchir sur eux, alors tout cela (c'est-à-dire la spécificité eidétique des « expressions », péniblement dégagée dans les § 5-9) s'explique naturellement d'une manière simple, claire, et sans détours (« *ohne Umschweife* », autre nom des « *Umständlichkeiten* » précédents, qui signifie « tourner autour », comme si la phénoménologie ne pouvait jamais « atteindre » tout simplement cela même qu'elle décrit, mais seulement décrire des sortes de cercles « autour » : ce qui est en effet le cas, et cela par destin, non par une fâcheuse habitude de couper les cheveux en quatre, c'est justement ce qui permet à Husserl de se « justifier » ici) : dans notre cas, on parlera alors simplement d'expression et d'exprimé, de nom et de nommé, du transfert de l'attention de l'un à l'autre, etc., nous nous heurtons à la difficulté d'avoir à décrire des rapports phénoménologiques qui sont sans doute vécus d'innombrables fois, mais qui, normalement, ne sont pas objets de la conscience, et d'être obligé de les décrire au moyen d'expressions qui ont été modelées sur la sphère de l'intérêt normal, sur les *objectités qui apparaissent*. » (c'est nous qui soulignons) ». [RL I, p. 48]

“Justification” qui, sauf les derniers mots, ne vaut à peu près rien. Car la question n'est pas d'opposer le « réfléchir » au « vivre-dans » : premièrement, parce que nous ne vivons pas « dans » les « actes intentionnels », mais seulement « selon » eux, dans ce en quoi leurs « objets présumptifs » se sont changés d'eux-mêmes : dans les « *prétendus* objets » (« *ein vermeinter Freund* » est un « prétendu ami »), c'est-à-dire dans les « *realia* » (y compris les *realia* intelligibles). En d'autres termes, parce que la « réflexion » elle aussi (sinon même, elle surtout et d'abord) est soumise à la « naïveté » d'un « vivre » irréfléchi. Deuxièmement, parce que la distinction des deux types d'« intérêt » (une notion en soi tout aussi hypostasiant, métaphysique ou psychologique, que celle d'« attention », rejetée à bon droit dans le même passage) a la candeur naïve des oppositions générales vides : il lui manque d'avoir été gagnée par une « profusion de détails » descriptifs. À vrai dire, il y a sans doute un arrière-plan à cette invocation de « l'intérêt phénoménologique » : c'est la longue pratique qui est celle de Husserl depuis 1890 au moins, et dont témoignent les *Articles sur la Logique* aussi bien que la *Correspondance avec Frege*, de distinguer en toute question (théorie de l'arithmétique, rapport au langage, lutte contre le psychologisme) « ce qui intéresse le logicien ». Mais la phénoménologie ne peut justement plus en 1901, invoquer pour elle-même tout simplement « l'intérêt logique » : car elle se veut *fondation* de la logique.

En revanche, la détermination de « l'intérêt normal » (naturel, plutôt) comme étant celui auquel la description phénoménologique « emprunte » ses expressions (et ce, parce qu'elle y est « obligée », dit le passage) est des plus intéressantes. Car cela veut dire *qu'il n'y a pas de langue phénoménologique*. Digne de remarque aussi la détermination de la « sphère de

l'intérêt normal » comme étant celle des « objectités *qui apparaissent* ». *A contrario* cela signifie en effet que le phénomène de la phénoménologie, lui, *n'apparaît pas* – et que dans cette inapparence est son authenticité.

Laissons cependant ces questions les plus générales et les plus fondamentales pour en venir à la lecture de ce qui concerne les « expressions », c'est-à-dire le dégagement phénoménologique de la logique de la « signification ».

EIDÉTIQUE DE L'EXPRESSION

« Les termes en relation de *manifestation*, de *signification* et d'*objet*, appartiennent *par essence* à toute expression. » (RL I, § 14)

C'est à démêler précisément la relation de ces trois termes qu'est consacrée l'eidétique de l'expression (ou, si l'on préfère, la phénoménologie de l'expression) en quoi consiste la *Première Recherche*. Dont nous n'allons pas reprendre ici, c'est évident, tout le détail, mais relever les moments et les mouvements les plus significatifs, j'entends : non point tant significatifs pour cette eidétique elle-même (ceux-là peuvent se remarquer d'eux-mêmes à la lecture) que significatifs « pour nous », comme dirait Hegel, des *particularités du travail phénoménologique* tel qu'il s'écrit sous le nom de Husserl.

Les § 5 à 8 sont destinés à écarter des « expressions » le moment de la « manifestation » (moment qui leur appartient pourtant « par essence », nous venons de le lire, mais qui n'est pas ce qui « intéresse » le phénoménologue dans sa tâche de fondation de la logique). Le but est de parvenir ainsi à dégager dans sa pureté l'autre moment : celui de la *signification*, dont on pourra ensuite instruire la question de son rapport à « l'objet ». Le rapport de l'être-dit à l'être-objet est en effet *la* question de la logique.

Sur ces quatre paragraphes nous passerons donc vite, suivant en cela le mouvement de la hâte husserlienne, ne ralentissant la lecture que pour donner place à quelques interrogations sur le procédé ou sur les évidences (latentes) du texte.

Première remarque : la notion d'*expression* est empruntée, non pas simplement à la langue, mais à l'usage de la langue (à la langue effectivement exercée), ce que l'allemand appelle « *Rede* », et que la traduction, faisant ce qu'elle peut, traduit par « discours » : « ...posons que tout *discours (jede Rede)* et toute partie de discours ... est une expression... », dit le § 5. La « *Rede* », tout ou partie d'une langue telle que parlée – tout ou partie du « langage », donc, ou plutôt, d'un langage – est un *objet banal*, non un objet formel comme l'est, par exemple « la langue » au sens de Saussure. C'est le propre de la phénoménologie de prendre son thème (« thème » convient mieux ici, sans doute, qu'« objet », comme si tout objet était déjà objet-de-théorie, objet-de-science, objet formel, ce qui est sans doute le cas en effet) – c'est le propre de la phénoménologie de prendre son thème dans la banalité de sa donnée première. Heidegger y sera fidèle dans les § 30 à 34 d'*Être et temps*. La seule remarque à faire sur ce point est que la « banalité » du phénomène, si elle indique bien le phénomène « tel qu'il se rencontre » (et non tel qu'il est, déjà,

« construit » par un savoir), ne signifie pourtant pas que la description n'aurait qu'à le « ramasser », tel quel, et sans grand mal. La phénoménologie n'est pas un phénoménisme, ou un phénoménalisme, elle ne constitue pas une collection de ce qui se montre, elle cherche à « décrire » *le comment-c'est* de ces objets banaux (ce que Husserl nommera « *das Objekt-im-wie* » : l'objet dans-son-comment). C'est pourquoi il faudra des guillemets à « décrire ». Il n'en faudrait pas si ce dont il s'agissait de rendre compte autorisait la platitude du compte-rendu (du « constat »). Mais un « comment » ne se constate pas, il ne se décrit que dans la mesure où il est *écrit* ; et la mesure de l'écrit à son tour est dans la contrainte des présupposés ontologiques du mode d'écriture. Il faut faire attention à ce qui *pèse* sur les expressions dont « se sert » (comme on dit, et comme on le croit) la description, y compris (sinon même « éminemment ») quand il s'agit de décrire « l'expression ».

Ainsi en ce qui concerne la mise hors circuit de la « communication » dans l'expression, opérée dans les § 5 à 8. Il n'est pas dit que l'évidence de la communication ne pèse pas toujours *un peu plus* que les efforts de la description phénoménologique pour la cerner, et l'ayant cernée, l'exclure (afin de recueillir au terme de cette sorte d'épuration, la *pure* « signification »). (Remarquons pour la clarté, que « communication » recouvre exactement ce premier des trois moments qui, selon le § 14 cité ci-dessus, appartient « par essence » à toute expression : le moment – ou l'aspect – de la « manifestation »). Voyons cela lentement.

Premier geste de l'eidétique de l'expression : la communication est mise hors-jeu : « posons que tout discours (*Rede*) et toute partie de discours... est une expression, sans qu'il importe que le discours soit réellement prononcé (*ob die Rede wirklich geredet*), donc qu'il soit ou non adressé à une personne quelconque dans une intention de communication » (§ 5, p. 373). Il faut d'abord remarquer que ce qui est ainsi accompli par le premier geste de la description est son but même, tel qu'il s'exprime au § 8 : pouvoir traiter de l'expression « dans la vie psychique solitaire ». La question est pourquoi *faut-il* saisir le phénomène de l'expression « *in einsamen Seele, leben* », expression qui elle-même, si nous la traduisons par exemple ainsi : « dans la solitude de la vie de l'âme », semble bien peser de tout un poids traditionnel (elle renvoie en vérité jusqu'à Platon, et à partir de lui, à Augustin via Plotin) ? Et la question est aussi : pourquoi faut-il identifier « communication » et « manifestation » (manifestation d'une « vie psychique ») ? Mais la question est peut-être surtout (ce qui permettrait, si on y répondait, de répondre aux deux autres) : que distingue-t-on quand on distingue la « *Rede* » et le fait qu'elle soit « *wirklich geredet* » (le discours, ou une partie du discours – le mot, par exemple, au § 8 – et le fait que le discours soit « effectivement tenu ») ?

§ 5 – L'exclusion de la manifestation est seulement celle de *certaines* manifestations, de celle qui, comme les « jeux de physionomie » et les « gestes » ne sont pas des « paroles », mais une sorte d'« accompagnement involontaire » (*unwillkürlich begleiten*) du discours. « Involontaire » est précisé par Husserl, comme « sans intention de communication » (ou mieux, sans intention de faire-part de : *nicht in mitteilender Absicht*). Ainsi nous avons dit de

façon trop générale à l'instant que Husserl « identifie » communication et manifestation : toute manifestation ne communique pas quelque chose (du moins volontairement) ; en revanche il reste vrai que, pour lui, toute communication « manifeste » (à savoir, manifeste des « vécus psychiques »).

Qu'il y ait une différence entre le « parler » (*reden*) et les gestes ou les jeux de physionomie, on veut bien l'admettre, mais non pas sans distinguer entre les cas où ces éléments ne font en effet pas partie du tout d'un langage, et ainsi n'apprendront quelque chose à autrui que sur le mode d'interprétation (*deuten*), et non sur celui de la signification (*Bedeutung*)⁴, et les cas où il s'agit d'éléments qui, tout en n'appartenant pas à la *langue*, font néanmoins partie du *langage*, et auxquels il faudrait ajouter l'intonation, le rythme d'élocution, les silences. Tous ces éléments en effet appartiennent bel et bien à la signification lorsqu'ils ne se proposent pas pour eux-mêmes, mais qu'ils renvoient au sens par effacement d'eux-mêmes ; en revanche, les gestes, la physionomie, le ton de la voix, le rythme, les silences (par exemple une voix étranglée par l'émotion, un rythme précipité par l'affolement, un silence où s'étale la timidité), appellent au contraire la « *Deutung* » (leur interprétation comme autant d'*indices* ou de symptômes) lorsque, au lieu de s'effacer, ils insistent au contraire, et *ne renvoient à du sens que comme une chose à une autre*, non dans l'a priori d'ouverture du sens qui caractérise la « *Bedeutung* » (la signification).

Ce qui nous fait déjà comprendre que, si l'on ne peut éviter de dire, en un sens, que dans le langage les hommes « communiquent » (sont rassemblés dans l'unité d'un se-parler-se-comprendre, dont ne témoignent pas moins que les cas de « bonne entente » ceux dans lesquels « on ne parle pas le même langage » et « on ne se comprend pas »), il n'y a aucune contrainte descriptive à considérer alors la communication dans le sens d'une *manifestation* (par quoi Husserl entend, rappelons-le, l'« extériorisation » – *Aüsserung* – de « vécus psychiques » de la part de celui qui parle, et à l'adresse d'un autre paquet de contenus psychiques – un autre « moi » : celui qui écoute). Ni l'hypothèse que celui qui parle s'« extériorise », ni celle, conjointe, que celui qui écoute « comprend cette intention » chez l'autre, ne permettent seulement d'ouvrir la communication. Essayez donc de parler avec un Turc (j'admets témérairement que vous ne savez pas le turc) : ça ne « communique » pas, bien qu'il ne fasse aucun doute qu'il s'extériorise et vous aussi. Ce qui manque est précisément l'expression comme ouverture de signification. Aussi faudrait-il conclure que c'est *dans l'expression* (comme ensemble de « signes signifiants ») *et seulement là* que s'ouvre le « communiquer », et que par conséquent les expressions du langage non seulement ne sont pas du tout le *moyen* de brancher l'une sur l'autre deux intériorités qui s'extériorisent (tour à tour) et se saisissent

⁴ Profitons-en déjà pour dire que *cette* distinction *Deuten / Bedeuten* est la *seule* dans le § 5 qui soit effectivement pertinente eidétiquement, et qu'elle *suppose* l'analyse de la signification telle qu'elle sera donnée au § 8, comme effacement-de-soi-dans-le-sens. Remarquons aussi, par conséquent que le mouvement (pseudo) descriptif des § 5, 6 et 7, destiné à « suspendre » les *realia* et leurs rapports indicels afin de dégager (dans la « vie psychique solitaire ») les conditions d'obtention du phénomène dans sa pureté, est entièrement fictif : car, ou bien il ne mène pas à son terme, ou bien il en provient déjà.

comme telles, mais encore sont ce qui interdit eidétiquement une telle construction. Car ici, on « construit », on ne « décrit » pas.

Le plus étonnant est que Husserl le sait pour ce qui concerne le quoi de l'expression (son « *was* ») ou l'expression comme « expression de quelque chose » (*Ausdruck von etwas*) : là-dessus le début du § 6 est très clair : « On a coutume de distinguer... » l'expression comme chose-du-monde, vue (quand elle est écrite) ou entendue (quand elle est énoncée), d'une part, et d'autre part, « une certaine somme de vécus psychiques reliés associativement à l'expression *de quelque chose* ». C'est faux dit-il. Mais il ne le dit pas aussi nettement, employant plutôt des expressions molles comme « c'est *inexact* », « ça ne *suffit pas* ». Comme s'il était sûr que ce ne soit faux que dans un cas : lorsque le « quoi » le « quelque chose » dont l'expression est la signification, est un « *etwas* » *logique* (Cf. p. 39, l. 1-2 : « ... ne suffit pas surtout lorsqu'on l'applique à des fins logiques »). C'est Frege qui parle ici dans Husserl. C'est-à-dire précisément la transcendance de l'idéalité logique dans l'expression sur tout ce qui, en celle-ci, relèverait aussi, et par ailleurs, de l'« extériorisation » d'une *psychè* et d'un rapport mondain de *psychai* entre elles. Mais le pas que Husserl ne franchit pas (pas encore ? ou bien qu'il ne franchira plus jamais précisément parce qu'il ne l'a pas franchi ici) est celui qui mènerait à comprendre que ce qui est vrai de l'expression logique est vrai aussi de toute expression, et constitue la logique de l'expression « *überhaupt* ». Et qu'il ne s'agit pas d'inexactitude ou d'insuffisance, mais de contre-sens eidétique, lorsqu'on veut établir la communication sur autre chose que l'expression elle-même. Par exemple sur « l'intention de s'extérioriser » (§ 7, 7^{ème} ligne).

Le § 7 est pourtant tout entier « corrompu » par le fait que Husserl y admet pour le « qui » de la communication-manifestation (qu'il suppose toujours constituer une « fonction originaire de l'expression ») ce qu'il a refusé (mais « mollement », nous l'avons vu) pour le « quoi » exprimé. Le toujours-déjà de l'intentionnalité est alors remplacé par l'entrecroisement d'« intentions » réelles (intentions psychologiques de sujets mondains, chez ceux qui se parlent, et de « saisies » (compréhensions) tout aussi réelles et immédiates chez les mêmes (qui se voient comme ayant de telles intentions d'extériorisation – du moins qui se voient ainsi les uns les autres). (Voir p. 40 dans le haut : « Or cette communication devient possible du fait que l'auditeur », etc.) Malheureusement la question n'est pas que, lorsque l'autre me parle, je le « saisisse » comme une « personne » (et non comme une sorte de grande poupée qui émettrait « de simples sons »), une personne « qui me parle » (c'est-à-dire qui s'extériorise et qui s'adresse à moi). Car je puis saisir tout cela, dans le cas de mon Turc par exemple sans que la communication s'établisse pour autant. L'intention ne fait pas l'intentionnalité, et la saisie de rapports réels ne fait pas un rapport intentionnel. Or la signification *est* un rapport intentionnel, par conséquent non-réel, ou a priori (ce qui fait l'essence de l'expression comme « discours » ou partie de discours : ce que justement Husserl « cherche »).

À se chercher ainsi dans le réel, l'intentionnel ne peut se « trouver » (et se manquer de nouveau aussitôt) que dans « la vie solitaire de l'âme » : c'est là seulement, tel est l'espoir du § 8, que l'expression, débarrassée de toute « communication » cesserait d'obéir à la logique de l'indice pour être enfin réduite à celle de la signification. Nous ne pouvons pas ne pas comprendre en effet comme un *analogon* de la (future) « réduction » eidétique-phénoménologique ce qui n'est encore ici, en 1901, qu'une sorte de *refuge dans un réel interne* (la fameuse « vie psychique solitaire »), au reste totalement fictif, en tant que moyen d'échapper à l'horizon même des « réalités » (des « existants »), et donc de déparer enfin la signification de l'indice. « Ce qui doit nous servir d'indice... doit être perçu par nous comme *existant*. Cela vaut bien pour les expressions dans le discours communicatif, *mais non pour les expressions dans le discours solitaire* » (p. 43). Autrement dit, c'est dans le discours solitaire que nous pourrions saisir le propre de la signification, qui est bien, en effet, que l'expression signifiante « détourne l'intérêt d'elle-même et le dirige sur le sens » dans ce que nous appelions plus haut, un « effacement de soi » (lui-même conçu comme ouverture a priori) et que Husserl appelle encore, lui, un « renvoi », mais pour ajouter aussitôt que ce « renvoi n'est pas l'acte d'indiquer (*Anzeigen*) au sens où nous en avons traité », c'est-à-dire au sens de renvoi d'une existence à une autre.

Il est peut-être trop tard cependant, dès lors qu'on parle de renvoi, pour exclure l'existence. La question ici n'est pas une « querelle de mots », et notre « effacement » n'a pas par lui-même la vertu d'effacer en lui tout sens « réel », pas plus que le « renvoi » n'est un « mauvais mot » incapable de dire l'intentionnalité ! Ce ne sont pas sur les mots « tout seuls » que pèse une certaine orientation ontologique, mais sur le tour de langage où se constitue le « discours » dont ils sont les mots. En revanche, il s'agit bien de la phénoménologie du mot.

Le § 8 distingue en effet le mot et le sens (si « intimement homogène » que soit leur composition dans « l'expression remplie de sens »), pour déclarer, avec une certaine justesse, que « le mot lui-même nous apparaît alors indifférent en soi, le sens lui (nous apparaît) comme ce qu'on a « en vue » avec le mot, ce qui est visé (*gemeint ist*) par ce signe (p. 43). Ce qu'il y a de juste ici est le thème de l'« effacement » des mots « dans » le sens (dans l'être-ausens, mode d'être commun de celui qui parle et de celui qui écoute). Mais ce qui compromet, ou comme nous disions, « corrompt » d'avance cette justesse phénoménologique est que le mot ainsi affecté d'effacement est pour Husserl *non le mot-de-la-langue, mais le mot-chose-perçue*.

L'alinéa précédent avait pourtant bien dit que « le mot *cesse d'être mot* là seulement où notre intérêt exclusif se porte sur la chose sensible, sur le mot en tant que simple complexion phonique, autrement dit qu'il n'y a pas de « mot » *comme* « chose perçue », qu'un mot *n'est* jamais un son ou un ensemble de sons (là-dessus, lire le linguiste : Roman Jakobson, en l'occurrence *Six Leçons sur le son et le sens*, et se pénétrer de la différence entre phonétique et phonologie.) Et il ne s'agit pas ici de l'orientation de l'« intérêt » : pas plus que la dif-

férence *eidétique* qui sépare le « vu » du « visuel » ne se produit parce que notre « intérêt » s'« orienterait » différemment dans l'un et dans l'autre, ou se convertirait de l'un à l'autre, pas davantage le « mot » comme mot-de-la-langue (ce qu'il est *toujours* et *uniquement* dans la « Rede » et ses « expressions » ne se dégagent du mot-chose-perçue par une conversion de l'intérêt. Il n'y a pas de moment perceptif dans l'être-au-sens : si celui-ci a une condition de possibilité dans celui-là, c'est uniquement une condition de possibilité de son existence (si tu parles trop bas, ou la bouche pleine, je ne t'entends pas, je ne t'entends pas perceptivement assez pour pouvoir t'entendre dans l'univers du sens : je n'entends pas assez tes bruits pour y entendre tes mots). Mais ce n'est pas une condition de possibilité au sens eidétique, une condition *interne* de possibilité de l'expression et de ses mots. Ici comme ailleurs, l'indifférence de logicité à l'ordre des connexions réelles est principielle et absolue. C'est pourquoi l'esprit de la logique a coutume de se manifester dans l'hypothèse de l'inexistence du monde – par exemple dans celle de sa destruction, ce qui fait toujours au lecteur de bon sens l'effet d'une étrange rodomontade. Et il est certain que s'il n'y a plus de logicien, il n'y aura plus non plus de logique. Mais il est tout de même à présumer que les logiciens savent cela eux aussi, et que par conséquent il ne s'agit pas dans ces suppositions-limites d'une grosse sottise des professionnels de l'intellect, mais d'une « figure » : exactement il s'agit de figurer l'inessentialité d'une évacuation réelle du réel (la « fin du monde » : la réalisation de sa contingence réelle, dont nous ne savons rien, ni même si elle a un sens, pas plus que de son contraire la nécessité du monde comme tout des réalités). Peut-être même savons-nous, pour des raisons *purement logiques*, que parler d'un « tout des réalités » est « antinomique », comme dit Kant, c'est-à-dire consiste en quelque chose de bien pire qu'une rodomontade : une faute de logique. Un « tout » est en effet toujours logique, jamais réel, et c'est pourquoi le concept métaphysique traditionnel du monde comme *omnitude realitatis* est un pseudo-concept. Sa destruction aussi.

En bref, on ne se « débarrasse » pas de « l'existant » *dans l'ordre même des suppositions d'existence*, fût-ce en supposant l'existence nulle, ou annulée. C'est pourtant ce que Husserl a déjà essayé en cherchant refuge dans « la vie psychique solitaire », et c'est ce qu'au cours du même paragraphe (§ 8) il réitère en tâchant d'annuler l'existant dans le « représenté » :

« Ce qui doit nous servir d'indice (signe distinctif) doit être perçu par nous comme *existant*. Cela vaut bien pour les expressions dans le discours communicatif, mais non pour les expressions dans le discours solitaire. C'est qu'ici nous nous contentons normalement de mots représentés au lieu de mots réels. Dans notre imagination, un signe verbal parlé ou imprimé est évoqué ; en réalité, il n'en « existe » pas du tout... Ce n'est pas le son du mot imaginé qui existe, ou les caractères imprimés, imaginés, mais leur imagination. » (p. 43)

Mais on ne se débarrasse pas du réel en tant que tel (de l'ordre du réel) en passant du réel perçu ou imaginé au réel de son imagination, ou représentation. La représentation n'est

qu'une « fin du monde », une figure métaphysique de l'inessentialité du réel dans ou pour l'intentionnel, et de surcroît, nous l'avons vu, une figuration logiquement fautive du logique dans sa différence (ou dans son indifférence) au réel. *Autant commencer par cette indifférence*, autant commencer par ce que Husserl finit par dire (parce qu'il croit que ce qui précède dans son texte nous y a conduit : illusion de l'accès phénoménologique au logique) : « La non-existence du mot ne nous gêne pas. *Mais elle ne nous intéresse pas non plus. Car cela n'importe pas à la fonction d'expression en tant qu'expression.* » (p. 43 toujours : il faut lire lentement, il n'y a pas moyen de faire autrement, et ce n'est pas un goût pour le commentaire interminable qui s'exprime ainsi, c'est la loi du démêlement d'un texte et de sa texture. Si l'on veut aller plus vite, c'est *cette lenteur* qu'il faut apprendre à écrire plus vite – plus cursivement, et par-là moins discursivement –, mais on saurait sauter par-dessus elle, sauf à se retrouver dans le vide des affirmations thétiques.)

Ces dernières remarques ne sont pas seulement pour s'excuser de la lenteur de ce « polycop » (sa lenteur à venir – je veux dire à être distribué – comme rançon de sa lenteur à venir – je veux dire la nécessité de l'écrire : écrire *ce dont* il parle, et non formuler différentes thèses sous le nom de « description »), elles nous jettent aussitôt dans la perplexité concernant la belle confiance de Husserl en la description, précisément, conçue comme un « terrain » sur lequel il suffit de « se placer » : « Si nous nous plaçons sur le terrain de la description pure... » (p. 44). Confiance qui se changera, inchangée pourtant, en un autre sentiment : celui de la difficulté presque insurmontable qu'il y aurait à rester dans les actes et leur tissu intentionnel au lieu de tomber dans l'horizon d'évidence des objets (Cf. la fin du § 10, texte déjà commenté).

« Si nous nous plaçons sur le terrain de la description pure... » ou plutôt, si nous nous y plaçons (mais on ne peut pas s'y placer, parce que décrire est écrire, et qu'il n'y a pas de terrain de l'écriture) nous ne devrions plus y retrouver ce mort décidément increvable qu'est le « phénomène mot-physique ». Pourtant le § 10 recommence encore une fois à s'en débarrasser (nous débarrassant au passage (p. 48), et c'est un progrès phénoménologique de la (pseudo)question du « déplacement de notre intérêt »). Mais on joue décidément Amédée⁵ : car former l'idée que le « phénomène-mot physique subit une modification phénoménale essentielle quand son objet prend la valeur d'une *expression* », c'est s'imaginer que l'intentionnel put s'ouvrir comme une modification du réel.

Travail à faire : De la suite du chapitre I (qu'il faut tout de même parcourir bien entendu *in extenso*), on étudiera surtout le § 15, où se trouvent démêlées les équivoques que regroupe autour de lui le thème de la « signification » ; et, dans ce § 15, surtout les équivoques numérotées de 1 à 4 (de la page 63 à la fin du paragraphe). Le travail du *distinguo* prépare en effet

⁵ *Amédée ou comment s'en débarrasser*, pièce de Ionesco sur le thème du cadavre dans le placard, et qui *grandit*, envahissant tout au fur et à mesure des efforts qu'on fait pour s'en débarrasser.

ici ce qui sera mis en œuvre dans la *Recherche IV* comme différence de *l'Unsinn* et du *Widersinn*, elle-même support de la possibilité d'un projet de « grammaire pure logique ». On remarquera aussi en passant, que Husserl, sous le numéro 3, donne raison au linguiste contre les logiciens. Ce qui ne sera malheureusement plus le cas dans la *RL IV*.

De là, on “sautera” au chapitre II : les § 17-18, établissant l'indépendance des significations par rapport aux « illustrations intuitives » (ou images), préparent ainsi la thèse essentielle des § 19-20 : celle d'une « compréhension » ou d'une « pensée » *sans intuition*. Husserl n'a jamais été aussi près de délivrer la phénoménologie de l'idéal d'intuitivité. Mais le § 21 amorce déjà une sorte de retour de l'intuition et signifie en fin de compte le renvoi de la question à plus tard. (Ce sera la *Recherche VI*).