

# Phénomènes, multiplicités et constitution. Un manifeste<sup>1</sup>

Claudio Majolino

Université de Lille/UMR STL 8163

claudio.majolino@univ-lille3.fr



Reception date: 04-12-2017

Acceptance date: 05-12-2017

---

## Résumé

Cet article est une tentative de proposer une reconstruction nouvelle et originale de la phénoménologie de Husserl, de son sens et de sa portée, sur la base des deux concepts « opératoires » de *Mannigfaltigkeit* et *Konstitution*. Il discute d'une manière critique certaines interprétations contemporaines dominantes de la phénoménologie et suggère une prise en charge différente de l'idée de phénoménologie transcendante.

**Mots-clés** : Concepts Opératoires, Multitude, L'Un et le Multiple, Multiplicité, Constitution, Edmund Husserl

## Abstract

*Phenomena, Multiplicities, and Constitution. A Manifesto*

This paper is the attempt to provide a novel and original reconstruction of Husserl's phenomenology, its meaning and scope, on the basis of the two "operative" concepts of *Mannigfaltigkeit* and *Konstitution*. It critically engages some current mainstream interpretations of phenomenology and suggests a different take on the idea of transcendental phenomenology.

**Keywords**: Operative Concepts, Multitude, One and Many, Manifold, Constitution, Edmund Husserl

---

---

<sup>1</sup> Translated from English by Aurélien Djian.

Those are my principles,  
and if you don't like them...  
well, I have others  
(Groucho Marx).

## I.

**0.** Dans ce qui suit, j'aimerais examiner l'idée, quelque peu saugrenue, d'un manifeste de phénoménologie husserlienne. Il ne s'agira pas de discuter tel ou tel autre point de doctrine, ou soumettre une lecture alternative de tel ou tel autre texte de Husserl. Je voudrais plutôt prendre le risque d'aborder le problème, très général, de la *singularité* de la phénoménologie en tant que telle, du moins dans sa version husserlienne. Plus précisément, j'aimerais proposer une autre manière de répondre à la question que l'on nous a posé tant de fois — de façon parfois amicale, parfois agressive — par nombre d'étudiants, amis, collègues ou détracteurs. Cette question, déplaisante mais apparemment inévitable, est la suivante : « c'est quoi *au fond* la phénoménologie ? ».

**1.** Ce à quoi l'on pourrait immédiatement objecter : mais pourquoi faudrait-il encore s'encombrer d'une telle question ? Pourquoi se lancer dans une telle entreprise extravagante, alors que nos départements sont remplis à craquer de « phénoménologues », « post-phénoménologues » ou « anti-phénoménologues » de toute sorte ? L'on pourrait nous rétorquer, par exemple, que tous savent, plus ou moins, ce qu'est la phénoménologie. Et qu'au moment même où l'on pose cette question, visiblement rhétorique, on a déjà une bonne réponse à sortir du chapeau. En outre, il va sans dire que rien d'original ne saurait être dit à ce sujet — rien que nous ne sachions déjà. Rien que la scolastique husserlienne ou heideggerienne n'ait déjà étudié et restitué en ses moindres détails ; rien que la tradition phénoménologique des Sartre et des Merleau-Ponty n'ait déjà thématisé et exploré d'une manière originale ; rien que la tradition analytique des Schlick, des Wittgenstein ou des Ryle n'ait déjà pesé, mesuré et rejeté ; rien dont l'herméneutique des Gadamer et des Ricœur ou la phénoménologie française des Lévinas ou des Derrida n'aient déjà détecté les présuppositions métaphysiques cachées et qu'elles n'aient dépassé. S'il en est ainsi, il semblerait donc légitime de se demander pourquoi diable s'infliger une énième vraie-fausse question sur

la *singularité* de la phénoménologie. Quelle que soit notre prétention à proposer un manifeste, pouvons-nous vraiment faire autre chose que du neuf avec du vieux ou introduire, en douce, un énième, insupportable, examen historique des quelques concepts de « phénoménologie » déjà disponibles sur le marché ?

L'objection est sérieuse. Car si tel était le cas, il faudrait alors, tout simplement, écarter la question, et rappeler que le véritable défi — s'il en est — consiste éventuellement à « faire » de la phénoménologie, non à en parler. Comme le disent certains de nos collègues américains : *let's do phenomenology, not scholarship !*

Mais, à regarder de près, c'est justement ce qui est arrivé durant les cinquante dernières années. Si on laisse de côté la masse infinie d'études d'ordre historique ou philologique, la recherche « phénoménologique » s'est notamment attelée à deux tâches : dépasser la phénoménologie transcendante husserlienne, lestée par ses préjugés métaphysiques, et/ou rendre fructueuses les innombrables descriptions, méticuleuses et détaillées, concentrées dans les 55.000 pages du *Nachlaß* husserlien pour les conformer, le cas échéant, aux goûts des théories dominantes post-heideggeriennes ou post-wittgensteiniennes de l'être, de l'esprit et du langage. D'ailleurs, ces deux tendances partagent la même présupposition : ce sont les principes qui définissent les paradigmes dominants — analytique (ontologie analytique, philosophie du langage et de l'esprit) et continental (question de l'être et de ses dépassements éventuels) — qui doivent fixer l'ordre du jour de la phénoménologie et lui indiquer ses directions futures.

L'intérêt récent des sciences cognitives à l'égard de la soi-disant « tradition phénoménologique » ne fait que confirmer, me semble-t-il, une telle tendance générale. Ce que l'on exige constamment de la phénoménologie, husserlienne ou non husserlienne, est qu'elle se montre capable de débattre des problèmes les plus débattus *actuellement*, de discuter de ce dont on discute *aujourd'hui*, justifiant par là son droit de survivre dans l'arène intellectuelle du vingtième et vingt-et-unième siècles. Attirant ainsi, dans ses filets, l'intérêt de la critique littéraire, de la psychanalyse, des études de genre, des sciences dites « dures » ou, justement, des sciences cognitives. Quant au reste — déjà analytique ou trop continental ; pré-, proto-, ou crypto-heideggerien ; quasi-wittgensteinien ou ultra-brentanien ; hyper-, ou anti- rationaliste ; dernier représentant de la métaphysique de la subjectivité absolue ou premier coryphée involontaire

d'une subjectivité décentrée ; idéaliste allemand ou réaliste autrichien — l'intérêt du Husserl phénoménologue se réduit souvent au fait qu'il ait, d'une manière ou d'une autre, obscurément *présagé* (certes, avec une grande clairvoyance, étant donné les supposées limites historiques, idéologiques, métaphysiques etc. de sa pensée !) ce que d'autres *verrons* plus tard, d'une manière plus explicite, précise et cohérente.

Je suis prêt à admettre que le portrait peu flatteur de la phénoménologie actuelle que je viens de brosser pourrait sans doute être nuancé. Mais je dois également avouer que, quoi qu'il en soit de sa fidélité, je le trouve à la fois suffisamment vraisemblable et extrêmement peu attirant. Car si Husserl avait, au fond, quelque chose à nous dire aujourd'hui, j'aime penser qu'il devrait s'agir, *non* de ce dont tout le monde parle déjà mais, au contraire, de quelque chose que l'on ne sait pas encore. En d'autres termes, si elle devait avoir un quelconque intérêt — ce qui ne va pas de soi — la phénoménologie husserlienne devrait justement nous faire voir, ou au moins nous suggérer, quelque chose de *singulier*. Quelque chose que les héritiers de Heidegger ou de Wittgenstein n'ont jamais saisi. Il serait d'ailleurs assez amusant de découvrir, derrière le portrait habituel, austère et un peu démodé, du « père fondateur du mouvement phénoménologique » que nous connaissons tous, un autre Husserl, moins conventionnel et plus discret : un penseur « anachronique » et « inactuel » — « *unzeitgemäß* » en un sens vaguement nietzschéen.

Mais comment s'y prendre ? Pour partir à la recherche d'un tel Husserl, il nous faudrait, pour commencer, se lancer dans une véritable course d'obstacles : éviter les monuments historiques, esquiver les lieux communs, contourner la rhétorique facile du « dépassement » et de la « radicalisation », et s'entêter à vouloir chercher quelque chose de nouveau, motivés par le secret espoir de tomber, tôt ou tard, sur des pistes négligées. Des pistes qui pourraient nous mener, à la fin, à l'idée — plutôt saugrenue, je l'admets — d'une espèce de manifeste.

En ce qui me concerne — persuadé que la question de ce qu'est *au fond* la phénoménologie est bien sérieuse — j'opterai assurément pour la course d'obstacles. Et je commencerai notamment par introduire d'emblée quelques limitations. En réalité, *une* limitation devrait suffire : sur le chemin conduisant à cette *singularité* supposée de la phénoménologie, je propose de rejeter tout ce qui nous paraît familier, déjà dit et déjà pensé, tout ce qui a déjà été utilisé pour

définir ou caractériser le projet phénoménologique dans son ensemble. Si, à la fin, nous réalisons que nous avons rejeté tout ce que nous avons rencontré, le résultat serait alors certes regrettable mais clair : *il n'y a rien de plus à dire de la phénoménologie dans son ensemble*. Dans ce cas, le portrait esquissé plus haut, aussi peu attirant soit-il, apparaîtrait comme le seul que l'on puisse brosser. Nous pourrions alors revenir à nos vieilles habitudes, identifier tel ou tel autre thème husserlien et/ou continuer d'appliquer la réduction phénoménologique au foot, à la physique nucléaire ou au *body painting*... ou recommencer à écrire des articles savants, aussi techniques que rebutants, sur la variation eidétique, les vicissitudes de l'impropre ou sur une citation de Descartes perdue dans les *Ideen I*.

## 2. Reprenons donc : en quoi consiste *au fond* la phénoménologie ?

Si l'on pose la question du but en blanc et sans détours, celle-ci ne semble admettre que deux stratégies possibles : soit on propose une sorte de *définition* générale ; soit on commence par identifier une *notion* clef que l'on pourra ensuite utiliser comme fil conducteur de l'analyse.

En ce qui concerne la première stratégie, le choix est vaste : la phénoménologie est la science eidétique de la conscience pure transcendentale réduite (Husserl) ; c'est *apophainesthai ta phainomena*, laisser se montrer ce qui se montre soi-même à partir de soi-même dans le mode spécifique dans lequel il se montre soi-même à partir de soi-même (Heidegger) ; c'est la découverte de l'être comme absolu-relatif trans-phénoménal (Sartre) ; c'est l'étude des essences replacées dans l'existence et dans la facticité, permettant de rendre compte de manière explicite du *natürlicher Weltbegriff* (Merleau-Ponty) ; c'est la compréhension accomplie dans la mise en lumière (Levinas), etc. On pourrait encore allonger la liste, mais dans la mesure où nous nous sommes imposé comme limite de renoncer aux réponses toutes-faites, nous pouvons sans doute couper court et tenter notre chance avec la seconde stratégie : identifier le concept clef, le fil conducteur.

Or, si l'on accepte la distinction classique, suggérée par Eugen Fink, entre concepts thématiques et opératoires, la prochaine étape sera alors d'établir si notre notion clef doit être choisie parmi les premiers ou les seconds. Si l'on pioche dans la liste des concepts thématiques, le choix est large : la

phénoménologie se définit à partir de l'intentionnalité, de la conscience, de la corrélation entre conscience et monde, des vécus, de la donation, de l'évidence de l'intuition etc. Cela dit, si l'on veut avoir ne serait-ce que la moindre chance de dénicher quelque chose de *singulier*, inédit et général, dans la phénoménologie de Husserl, conformément à notre règle restrictive « tu ne feras usage d'aucune des approches habituelles de la phénoménologie », il est clair qu'il vaudra mieux préférer aux concepts thématiques les concepts opératoires. En outre, si l'on veut accroître cette chance, il faudra peut-être éviter de tout miser sur *un* concept opératoire, considéré à la hâte comme *le* concept fondamental de la phénoménologie (l'« intentionnalité » sartrienne, la « donation » de Marion, la « vie » de Michel Henry, etc.) et identifier plutôt un réseau, même limité, de concepts dont les relations mutuelles sont généralement passées inaperçues.

**3.** Le petit réseau sur lequel je voudrais porter votre attention se compose de deux concepts opératoires<sup>2</sup> ; ils sont constamment employés par Husserl depuis ses premiers essais de philosophie de l'arithmétique jusqu'à sa mort ; ils ont aussi été étudiés, d'une manière inégale, par les commentateurs ; mais, pour autant que j'en puisse juger, ils n'ont jamais été véritablement *reliés l'un à l'autre*, en sorte que la compréhension de l'un puisse *modifier* la manière habituelle de comprendre l'autre.

Le premier concept auquel je pense est notoirement considéré comme l'un des plus importants de la phénoménologie husserlienne. Il est d'ailleurs si important que la définition qu'en propose Heidegger (« laisser l'étant se montrer dans son objectivité »)<sup>3</sup> n'est autre que la définition générale de la phénoménologie (« laisser ce qui se montre soi-même se montrer à partir de soi-même dans le mode spécifique dans lequel il se montre soi-même à partir de soi-même ») appliquée à la phénoménologie husserlienne ; définition où

---

<sup>2</sup> Vu de plus près, le réseau est bien plus complexe que cela. Cependant, étant donné le but limité de ce soi-disant « manifeste », je me concentrerai juste sur son noyau le plus intime.

<sup>3</sup> M. Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, GA 20. Frankfurt : Vittorio Klostermann 1994, §6, p. 97 [*Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*. Paris : Gallimard 2006, p.113].

« ce qui se montre soi-même » devient l'« étant » — plutôt que l'être — et « la manière dans laquelle il se montre soi-même à partir de soi-même » devient l'« objectivité » — plutôt que l'« *Abwesenheit* ». Je me réfère ici au concept de « *Konstitution* », que l'on traduit couramment, tout simplement, par « constitution ».

Pour sa part, le second concept semble moins central pour le projet phénoménologique dans son ensemble et, quoique constamment employé dans les œuvres de Husserl, la plupart du temps, il a été plutôt négligé. Il s'agit du concept de « *Mannigfaltigkeit* » que, pour des raisons qui apparaîtront par la suite, je traduirais parfois par « multitude [*multiplicity*] », parfois par « multiplicité [*manifold*] » — mais dont l'équivocité doit être constamment gardée à l'esprit.

Il s'agit maintenant de montrer comment, en mettant à jour la relation souvent inaperçue entre ces deux concepts clefs, il devient possible de reconstruire d'une manière inédite et générale le sens et la portée de la phénoménologie husserlienne dans son ensemble. Reconstruction qui, comme cela devrait apparaître immédiatement, est moins une « interprétation » qu'une « expérimentation »<sup>4</sup>.

## II.

### 4. Commençons par le concept de constitution.

Robert Sokolowski a écrit, à juste titre, qu'« aucun concept ne reflète en lui-même la totalité de sa pensée [celle de Husserl] aussi complètement et aussi bien » que le concept de constitution<sup>5</sup>. En effet, de la *Philosophie de*

---

<sup>4</sup> Je profite de l'occasion pour exprimer ma méfiance à l'égard de ce qu'on appelle l'« herméneutique phénoménologique » ainsi que des nombreuses « interprétations phénoménologiques » de ceci ou cela qui remplissent les étagères des bibliothèques (et les chapitres des thèses de doctorat).

<sup>5</sup> Robert Sokolowski, *The Formation of Husserl's Concept of Constitution*. Den Haag : Martinus Nijhoff 1964, p. 223 : « there is no other concept that reflects in itself the totality of his thought so completely and so well. The philosophical value of his theory of constitution is the philosophical value of phenomenology as a whole, and the weakness and difficulty attached to this concept are the weakness and difficulty inherent in phenomenology as a philosophical method ».

*l'arithmétique* à la *Krisis*, la notion de « constitution » est déclinée dans une grande variété de formes, qui vont de la constitution psychologique des premières années à la constitution transcendante tardive (statique et génétique).

Mais en quoi consiste cette « constitution » ? De manière préliminaire, l'on pourrait dire que « constitution » est le nom que Husserl réserve *de facto* à la fois à la performance et au résultat d'une myriade de synthèses et d'accomplissements de conscience en vertu desquels quelque chose — qu'il s'agisse d'un vécu immanent (un matériau hylétique ou un acte intentionnel), une chose transcendante, avec ou sans ses prédicats pratico-axiologiques (une table ou une chaise), une personne (moi ou mon ami Daniele), une transcendence imaginaire (Emma Bovary ou un centaure jouant de la flute), une idéalité ontologique ou sémantique (la fonction d'une variable complexe ou n'importe quel théorème) etc. — « apparaît » ou, plus précisément, « fait sens » (*Sinn*) ; et même, plus précisément encore, apparaît comme une forme déterminée d'« unité de sens ». Un tel sens est à la fois un *Soseinssinn* et un *Seinssinn*, dans la mesure où ce qui est constitué apparaît non seulement comme « tel ou tel », mais également comme existant ou inexistant, ou, plus généralement, comme marqué par une certaine *Seinsweise*. Vécus, choses, artefacts, objets culturels, personnes, fictions, idéalités, etc., font sens pour autant qu'ils *sont* (ou qu'ils ne sont pas) et pour autant qu'ils *sont tels ou tels* (ou ne le sont pas), pouvant ainsi être (ou ne pas être) identifiés, ré-identifiés, mis en relation les uns avec les autres, etc.

Le nom le plus général et le plus naïf pour l'ensemble des configurations de sens *issues* de la constitution — et pour autant que la performance de la constitution elle-même n'est pas prise en considération — n'est rien d'autre que celui d'« objet ». Mais le point de vue change drastiquement une fois que l'on soumet la donnée naïve de l'« objet » apparaissant *d'abord* à la neutralisation positionnelle de l'*epokhê*, puis à la conversion thématique de la réduction phénoménologique. Alors que le premier dispositif (l'*epokhê*) ouvre la voie à rebours de l'apparence objective à sa constitution, le second (la réduction) la parcourt pour ainsi dire jusqu'au bout. Il détourne l'attention de la simple expérience de *quelque chose* qui fait sens vers l'analyse des traits structuraux d'une telle expérience, c'est-à-dire vers les accomplissements intentionnels responsables du *faire sens lui-même*. Accomplissements sans lesquels une telle



expérience serait, justement, relativement ou totalement dénuée de sens. L'on passe ainsi du résultat de la constitution à la performance (*Leistung*) de la constitution elle-même et à ses traits structuraux.

En somme, si n'importe quel « objet » (vécu, chose, personne, fiction, idéalité, etc.) apparaît ou fait sens (comme étant et étant-tel) si et seulement si une conscience (réelle ou possible) accomplit ou peut accomplir certaines synthèses (passives ou actives), alors on dit de cet « objet » qu'il est constitué. Au sens strict, il est constitué par les synthèses elles-mêmes et, en un sens plus large, par le type général de conscience (réelle ou possible) accomplissant lesdites synthèses. Par conséquent, l'analyse constitutive n'est autre que la description des traits structuraux des synthèses qui *doivent nécessairement* être accomplies par n'importe quelle conscience (réelle ou possible), quelle qu'elle soit (humaine, sub-humaine, angélique, divine, etc.), pour que celle-ci puisse faire l'expérience de quelque chose se manifestant comme faisant sens d'une manière ou d'une autre. L'on parvient ainsi à un premier résultat : *les notions de « sens » et de « constitution » apparaissent comme étant étroitement liées.*

5. Jusqu'ici, dira-t-on, rien de nouveau — si ce n'est une légère nuance dans l'usage des termes. On pourrait simplement rappeler, pour compléter, que le concept de « constitution » que l'on vient d'esquisser ne doit pas être confondu avec ceux de « création » ou de « construction ». D'un côté, alors que la création donne naissance au *Sein* et *Sosein* d'entités (*ex nihilo*), la constitution se réfère simplement à leur *Sein-* et *Soseinssinn* (*ex alio*), c'est-à-dire au caractère sensé de ce dont on fait l'expérience comme apparaissant ; de l'autre, les « objets » constitués ne sont pas des constructions subjectives élaborées, de façon plus ou moins arbitraire, à partir de matériaux autrement « informes ». Il s'agit plutôt de phénomènes dont la transcendance ne fait sens que pour un type de conscience bien particulier et dont les expériences sont structurées d'une manière tout à fait singulière<sup>6</sup>.

---

<sup>6</sup> Rappelons que Husserl distinguera par la suite la constitution *statique* et *génétique*, et que la « constitution génétique » ne doit pas être confondue, à son tour, avec la « genèse passive » d'objets fondés d'ordre supérieur (voir Husserliana I, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, éd. S. Strasser. Den Haag : Martinus Nijhoff 1973, §38), qui porte à son tour sur le premier type d'objet (types, essences pures ou impures,

Cela dit, avant de conclure cette première partie sur la constitution, il reste encore à préciser un dernier point, lié cette fois moins aux *traits généraux* de la constitution qu'à sa *motivation* philosophique. Aux yeux de Husserl, comme cela devient clair à la lecture de ses leçons sur la *Philosophie première*, la recherche portant sur la constitution est liée au thème « platonisant » des « *rhizomata pantôn* », des racines de toute chose. Husserl est en effet persuadé que la phénoménologie constitutive implique, au sens littéral du terme, un acte de « radicalisation » : il s'agit en effet de remonter aux « racines » même de l'apparaître : ce à partir de quoi toute modalité du faire sens germe et pousse<sup>7</sup>.

Mais l'idée de lier, d'un côté, la relation entre le sens de l'expérience et les synthèses de conscience, et, de l'autre, la quête des « racines » ou des « vrais commencements », est, on le sait, extrêmement périlleuse. Et elle conduit souvent Husserl au geste téméraire consistant à rabattre la distinction *transcendantale* de ce qui est constitué et des synthèses constituantes sur celle, *ontologique*, entre être relatif (*pros allo*) et être absolu (*kath'auto*). Dans la mesure où il semble nous mener, de manière quasiment inéluctable, de l'idée de constitution à l'écueil de l'idéalisme transcendantal, il est donc difficile de consentir à un tel geste, notoirement considéré comme l'un des points de doctrine les plus problématiques de la phénoménologie husserlienne tout entière. Cet écueil est d'ailleurs condensé dans le tristement célèbre § 49 des *Ideen I*, où le lecteur s'étonne d'apprendre que la conscience est cet être qui « par une nécessité essentielle *nulla "re" indiget ad existendum* » — n'a besoin d'aucune « chose » pour exister. Un tel propos, très risquée et

---

généralités, etc.) du point de vue de sa signification sédimentée, introduisant par-là l'idée de couches de sédimentation. Il y a ainsi au moins quatre niveaux de constitution : la constitution statique d'objets idéaux (corrélations noético-noématiques) et d'individus compris comme instanciations d'idéalités ; la constitution génétique d'individualités (synthèses passives), constitution génétique d'objet d'ordre supérieur (synthèses actives) et genèse passive d'objets d'ordre supérieur (synthèses sédimentées).

<sup>7</sup> Voir également E. Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, in *Husserliana XXV, Aufsätze und Vorträge (1911–1921)*, éd. T. Nenon and H. R. Sepp. Dordrecht : Martinus Nijhoff 1987, p. 61 [*La philosophie comme science rigoureuse*. Paris : PUF 2003, p. 85].

métaphysiquement maladroit, peut être compris de bien des façons<sup>8</sup> — et Husserl y reviendra à plusieurs reprises dans le but d'en mesurer les difficultés.

Or, quelles que soient ces difficultés, en ce qui nous concerne à présent, ce second moment du traitement husserlien de la constitution, lié à sa motivation philosophique, s'avère malgré tout extrêmement précieux. Et cela pour au moins deux raisons. D'abord, car il indique explicitement que la notion de constitution ne concerne pas seulement la question de l'apparaître et du sens (voir *supra*. § 4), mais qu'elle est également liée au mouvement de radicalisation réclamé par la phénoménologie et identifié par Husserl avec la prétendue quête des « racines de l'apparaître ». Cependant, rejeter les conclusions excessivement idéalistes nourries par le recouvrement des relations entre « constitution/constitué » et « être absolu/être relatif » ne doit pas nous faire passer sous silence le lien entre le thème de la constitution et celui des *rhizomata pantôn*, ni l'ambition philosophique qu'un tel lien implique. C'est de l'observation de ce lien qu'émerge ainsi la question suivante : y a-t-il un moyen de réunir le concept de constitution et la quête des *rhizomata pantôn* sans identifier, d'une manière métaphysiquement idéaliste, la conscience et l'être absolu (et, corrélativement, le monde et l'être relatif) ?

Mais il y a aussi une autre raison d'insister sur la complicité entre analyse constitutive et radicalisation de la phénoménologie — en dépit de l'encombrant idéalisme que Husserl croit devoir défendre dans le passage évoqué plus haut (et sur lequel nous ne nous arrêterons pas ici). Nous avons déjà rappelé que, tout au long de son itinéraire philosophique, Husserl ne cherche pas simplement à justifier de différentes manières l'idée d'un être absolu de la conscience ; il essaye également d'expliquer la différence irréductible entre la conscience et la réalité du monde par le biais du concept de constitution. De ce point de vue, il est plutôt intéressant de remarquer que l'une de ces tentatives est fondée sur un argument très particulier qui, quoique Husserl le rejettera fermement plus tard, est, de notre point de vue, extrêmement révélateur. D'autant que, pour la première fois, l'argument en question jette explicitement un pont entre les deux

---

<sup>8</sup> J'ai essayé de formuler une hypothèse de lecture dans un long essai intitulé « La partition du réel : Remarques sur l'eidos, la phantasia, l'effondrement du monde et l'être absolu de la conscience », in *Philosophy, Phenomenology, Sciences. Essays in Commemoration of Edmund Husserl*, éd. C. Ierna, H. Jacobs, F. Mattens. Dordrecht : Springer, 2010, p. 573–660.

concepts qui nous intéressent : celui de *Konstitution* et celui de *Mannigfaltigkeit*.

6. Cet argument fait son apparition dans plusieurs textes, quoiqu'il trouve sa forme canonique dans les *Ideen I*. Husserl se demande : pour quelle raison l'être du monde réel devrait-il être considéré comme relatif, par opposition à l'être absolu de la conscience ? Dans la mesure où l'usage d'hypothèses métaphysiques est interdit et tombe sous les coups de la « réduction philosophique », Husserl se doit de fonder sa réponse, non pas sur une différence prétendue entre modes d'être, mais sur la différence phénoménologique entre modes d'apparaître. La description phénoménologique doit donc déceler une hétérogénéité structurelle dans les modes de constitution propres à l'expérience du monde réel d'un côté, et de la conscience de l'autre. Hétérogénéité qui constitue la seule base de justification phénoménologique de l'asymétrie ontologique entre la réalité du monde et la conscience. Autrement dit, pour prouver sa thèse idéaliste, Husserl doit pouvoir affirmer que la conscience et le monde *sont*, respectivement, absolu et relatif, dans la mesure où ils *apparaissent*, respectivement, d'une manière absolue et relative.

C'est précisément dans ce contexte de la description phénoménologique du mode de constitution responsable de l'apparition de la réalité mondaine (dont Husserl veut désespérément que l'être soit « relatif ») que les deux notions de *Konstitution* et de *Mannigfaltigkeit* apparaissent déjà comme intimement liées. L'argument est le suivant : les transcendances individuelles concrètes d'ordre inférieur — expression verbale pour indiquer les « choses » dont le monde est *ultimement* fait, si l'on fait abstraction de leurs prédicats axiologiques et pratiques — sont nécessairement données dans une perception sensible ; en outre, la structure eidétique de la perception sensible exige que de telles choses soient constituées par esquisses, de sorte que toute esquisse, sans exception, anticipe et indique la suivante dans une chaîne infinie, quoique intentionnellement unifiée, de référence (*Hinweis*). Partant de cet état de choses eidétique, Husserl tire donc la conclusion que la structure phénoménologique de n'importe quel objet dont le mode d'apparition est redevable d'une constitution par esquisses est celle de l'« unité d'une multiplicité » (*Einheit einer Mannigfaltigkeit*). Pour le dire différemment, les objets perceptifs, sur

lesquels se fonde en dernière instance l'ensemble des objets mondains (sans pour autant s'y réduire), sont constitués comme des unités de « multiplicités continues d'apparitions et d'esquisses » :

[E]n vertu d'une nécessité eidétique, une conscience empirique de la même chose perçue sous "toutes ses faces", et qui se confirme continuellement en elle-même de manière à ne former qu'une unique perception, comporte un système multiple formé de multitudes [*multiplicities*] ininterrompues d'apparences et d'esquisses; dans ces multitudes viennent s'esquisser eux-mêmes, à travers une continuité déterminée, tous les moments de l'objet qui s'offrent dans la perception avec le caractère de se donner soi-même en chair et en os.<sup>9</sup>

L'essence de la perception sensible prescrit donc que les choses perceptibles apparaissent structurellement dans des séries de *multiples* esquisses, bien que ce qui est intentionnellement donné à titre d'objet soit *une* seule et même chose. Cela implique évidemment une divergence, un fossé structurel à l'intérieur du mode de constitution des choses perceptibles entre la *multitude* [*multiplicity*] infinie d'esquisses et l'*unité* de ce qui est esquissé par celles-ci. La chose perceptible est ainsi constituée comme l'unité d'une multitude [*multiplicity*] ou, comme on peut le dire plus commodément, comme un phénomène ayant une « structure-EM », c'est-à-dire la structure de l'« *Einheit einer Mannigfaltigkeit* ».

Or, si l'on revient au problème de la différence entre conscience et monde, à partir de cette prémisse descriptive, Husserl croit pouvoir tirer la conclusion suivante : la divergence interne un/multiple propre à la structure-EM de la

---

<sup>9</sup> Husserliana III/1, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie I. Halbband: Text der 1.-3. Auflage – Nachdruck*, éd. K. Schuhmann. Den Haag : Martinus Nijhoff 1977, §41, p. 74–5 [*Idées pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique. Tome premier. Introduction générale à la phénoménologie pure*. Traduction fr. P. Ricœur. Paris : Gallimard 1950, p. 132-3] : « In Wesensnotwendigkeit gehört zu einem "allseitigen", kontinuierlich einheitlich sich in sich selbst bestätigenden Erfahrungsbewußtsein vom selben Ding ein vielfältiges System von kontinuierlichen Erscheinungs- und Abschattungsmannigfaltigkeiten, in denen alle in die Wahrnehmung mit dem Charakter der leibhaften Selbstgegebenheit fallenden gegenständlichen Momente sich in bestimmten Kontinuitäten abschatten ».

constitution de la chose est responsable à *la fois* du mode non-adéquat et non-apodictique de son apparition en tant que chose, *et* de son mode d'être non-absolu, et par là relatif. Husserl soutient ainsi que, puisque les séries ouvertes et infinies d'apparitions synthétisées dans la chaîne des esquisses ne suffisent à conférer une stabilité métaphysique ni au *Sein*- ni au *Soseinssinn* de la chose, l'émergence de ce double sens doit être ramené à quelque autre source. En effet, si la multitude des apparences est *exposé (dargestellt)* l'unité de la chose, en raison du caractère infini d'une telle multitude, l'unité elle-même finit par être seulement *présumée (gemeint)*. Par conséquent, si la chose elle-même n'est donnée (*gegeben*) que pour autant qu'elle s'esquisse dans une multitude d'apparences liées par un nexus de renvois (*Hinweiszusammenhang*), et si l'unité de ces apparences est seulement présumée, alors la chose « fait sens » en tant que chose justement dans la mesure où elle est intentionnellement constituée comme l'unité présumée d'une multitude d'esquisses ; c'est la raison pour laquelle, conclut Husserl, son mode d'être est relatif.

Il est clair que l'argument husserlien est loin d'être concluant. Et d'ailleurs, comme nous l'avons déjà indiqué, Husserl finira par s'en rendre compte, en rejetant l'affirmation trompeuse selon laquelle l'être relatif du monde découle de la structure-EM propre au mode de constitution des choses perceptibles. Mais le point important est ailleurs. Car la découverte elle-même, l'idée selon laquelle les choses perceptibles *font sens* dans la mesure où elles sont *constituées comme des Einheiten einer Mannigfaltigkeit* — cette découverte sera maintenue et, comme nous le verrons, jouera un rôle tout à fait décisif.

**7.** Mais que signifie « *Mannigfaltigkeit* » ? Le temps en est enfin venu d'introduire notre second concept clef.

Dans la mesure où nous avons affaire à un concept opératoire, il serait inutile de chercher des définitions explicites ou des explications détaillées dans les textes de Husserl. Il serait d'ailleurs tout aussi trompeur de croire que le même concept agit toujours sans exception, quoique de manière tacite, derrière chaque occurrence du même terme. Commençons donc par rappeler les trois usages principaux dans lesquels Husserl emploie l'expression « *Mannigfaltigkeit* », et voyons comment ils sont mutuellement reliés.

Dans certains contextes, *Mannigfaltigkeit* est simplement utilisé par Husserl en un sens très général et non-technique pour indiquer une pluralité (*Vielheit*) d'items divers rassemblés d'une manière ou d'une autre. Cependant, dès la *Philosophie de l'arithmétique*, au moment de fournir une liste assez lâche de termes considérés comme des synonymes (*gleichbedeutend*) de pluralité (*Vielheit*), Husserl mentionne certes « groupe, totalité, agrégat, collection, ensemble, etc. » (*Mehrheit, Inbegriff, Aggregat, Sammlung, Menge usw.*), mais pas *Mannigfaltigkeit*<sup>10</sup>. D'ailleurs, dans d'autres contextes plus techniques, Husserl utilise ce terme dans un sens plus précis, parfaitement résumé dans une définition proposée par Cantor et citée par Husserl lui-même dans l'un de ses premiers manuscrits. Selon Cantor, une multiplicité (*Mannigfaltigkeit*) :

[E]st une pluralité (*Viele*) qui peut être pensée comme un (*welches sich als Einen denken lässt*), c'est-à-dire un groupe d'éléments déterminés qui peuvent être unifiés en un tout par une loi (*Inbegriff bestimmter Elemente, welcher durch ein Gesetz zu einen Ganzen verbunden werden kann*)<sup>11</sup>.

Selon ce second sens, à la notion de *multiplicité* [*manifold*] appartient non seulement l'idée d'une pluralité d'éléments, mais également celle d'une « unité établie selon une loi ». Le fait que l'unité soit produite « par une loi », et non autrement, ne doit pas être sous-estimé, car une multitude unifiée simplement n'importe comment n'est pas suffisante pour expliquer ce qu'est une multiplicité [*manifold*]. De ce point de vue, même l'unité ontologique de l'espèce qui, selon la *Seconde recherche logique*, est celle de l'« un dans le

---

<sup>10</sup> Cf. Husserliana XII, *Philosophie der Arithmetik* (1890–1901), éd. L. Eley. Den Haag : Martinus Nijhoff 1970), p. 14 [*Philosophie de l'arithmétique : Recherches psychologiques et logiques*. Traduction, notes et remarques par J. English. Paris : PUF 1992, p. 17].

<sup>11</sup> Cité par Husserl in Husserliana XXI, *Studien zur Arithmetik und Geometrie. Texte aus dem Nachlaß (1886–1901)*, éd. I. Strohmeyer. Den Haag : Martinus Nijhoff 1983, p. 95. Il est clair qu'il ne s'agit pas de la définition arrivée à maturité d'un ensemble cantorien, telle qu'on peut la trouver dans les *Beiträge* (1895), mais d'une définition de jeunesse. Malgré tout, c'est elle que Husserl prend explicitement en considération, et c'est tout ce qui importe ici.

multiple » (*Eine im Mannigfaltigen*)<sup>12</sup>, n'est pas *en ce sens* l'unité d'une multiplicité [*manifold*], dans la mesure où ce qui « rassemble » ou « unifie » une multitude [*multiplicity*] d'objets similaires voire idéalement identiques quant à leur couleur rouge, n'est pas une loi, mais la présence constante de la même « rougeur » idéale-spécifique. Par contraste, une « loi » unifie une pluralité *structurellement* et non matériellement (peu importe s'il s'agit d'une matérialité factuelle ou essentielle).

Il est d'ailleurs intéressant de remarquer que, lorsque Husserl cite ce passage des *Grundlagen* de Cantor, il omet de mentionner sa suite, tout à fait fascinante. Le passage cantorien se poursuit en effet de la manière suivante :

[J]e crois que je définis là quelque chose de similaire à l'*eidos* ou l'*idea* platoniciens, ainsi qu'à ce que Platon appelle *mixon* dans son dialogue du *Philèbe* ou le bien suprême. Dans ce texte, il distingue ce dernier de l'*apeiron* (i.e. l'illimité, l'indéterminé, ce que j'appelle l'infini impropre) et du *peras*, i.e. la limite, et le présente comme un "mélange" ordonné des deux.<sup>13</sup>

Peut-être que quelques années plus tard, plus sensible qu'il ne l'était alors à l'appel platonicien des *rizomata pantôn*, Husserl aurait pu trouver cette remarque plus séduisante. Mais n'anticipons pas trop. Pour le moment, soulignons simplement que l'intéressante suggestion cantorienne réside

<sup>12</sup> Voir le §5 de la deuxième recherche logique in Husserliana XIX/1, *Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Erster Teil: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, éd. U. Panzer. Den Haag : Martinus Nijhoff 1984, p. 121 [*Recherches logiques. 2. Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance*. Première partie : recherches I et II. Traduction fr. H. Élie, A. L. Kelkel & R. Schérer. Paris : Seuil 1996, p.136-7].

<sup>13</sup> G. Cantor, *Grundlagen einer Allgemeinen Mannigfaltigkeitslehre. Ein mathematisch-philosophischer Versuch in der Lehre der Unendlichen*. Leipzig : Teubner 1883, p. 43 : « Mannigfaltigkeitslehre. Mit diesem Worte bezeichne ich einen sehr viel umfassenden Lehrebegriff, den ich bisher nur in der speziellen Gestaltung einer arithmetischen oder geometrischen Mengenlehre auszubilden versucht habe. Unter einer "Mannigfaltigkeit" oder "Menge" verstehe ich nämlich allgemein jedes Viele, welches sich als Einem denken lässt, d.h. jeden Inbegriff bestimmter Elemente, welcher durch ein Gesetz zu einem Ganzen verbunden werden kann, und ich glaube hiermit etwas zu definieren, was verwandt ist mit dem platonischen *eidōs* oder *idea*, wie auch dem, was Platon in seinem Dialogue "Philebos oder das höchste Gut" *mikton* nennt ».



précisément dans le fait qu'une « multiplicité » [*manifold*] est précisément « l'unité d'une multitude » [*multiplicity*], unité qui n'est pas à comprendre au sens d'un partage d'une même propriété ou espèce idéale instanciée dans une pluralité de cas particuliers similaires. En des termes plus platoniciens, dit Cantor, l'unité structurelle d'une multiplicité devrait plutôt être comparée avec ce que le *Philèbe* appelle le « mélange » du « démesuré » et de la « mesure », de l'« illimité » et de la « limite ». Pour la même raison, si une « multiplicité » [*manifold*] n'est pas seulement l'« unité d'une multitude » [*multiplicity*], il ne s'agit pas non plus d'une simple « pluralité » [*plurality*] (ce que Cantor appelle un « infini impropre ») — ou, du moins, pas pour autant que son unité est l'unité structurelle d'une loi.

Mais l'histoire ne s'arrête pas là. Car dans les mêmes manuscrits, Husserl en vient à remarquer explicitement la particularité de la théorie riemannienne des multiplicités vis-à-vis de celle de Cantor. Nous en arrivons ainsi au troisième sens :

Par multiplicité, Cantor entend purement et simplement une collection d'éléments unifiés d'une manière ou d'une autre... Cependant, cette conception ne coïncide pas avec celle de Riemann ou encore avec la théorie de la géométrie qui lui est apparentée, d'après lesquelles une multiplicité est une collection d'éléments qui ne sont pas seulement unifiés mais également ordonnés, et d'un autre côté d'éléments qui ne sont pas seulement unifiés mais continuellement connectés.<sup>14</sup>

Ainsi, ce que Husserl retient de la leçon de Riemann, c'est qu'une multiplicité n'est pas seulement un ensemble composé de plusieurs « éléments », rassemblés et « pensés comme un par le biais d'une loi », mais également, et de manière plus significative, une multiplicité d'éléments ordonnés et connectés continuellement. Cette dernière indication est cruciale

---

<sup>14</sup> Husserliana XXI, p. 96–7: « Cantor versteht unter Mannigfaltigkeit schlechthin einen Inbegriff irgendeiner Elemente .... Aber dieser Begriff stimmt nicht mit dem von Riemann und sonst der Theorie der Geometrie verwandten <überein>, wonach eine Mannigfaltigkeit ein Inbegriff nicht bloß geeinigter, sondern auch irgend geordneter Elemente ist, und andererseits nicht bloß geeinigter sondern kontinuierlich zusammenhängender Elemente ».

dans la mesure où, comme nous l'avons déjà suggéré dans la présentation de l'argument idéaliste de Husserl, la « chose » est précisément constituée comme l'unité intentionnelle d'un « système multiple de multitudes continues d'apparences et d'esquisses (*vielfaltiges System von kontinuierlichen Erscheinungs- und Abschattungsmannigfaltigkeiten*) » (voir *supra*. § 6).

La structure-EM propre à la constitution du sens d'être et d'être-ainsi de l'objet perceptible n'est par conséquent ni celle d'une simple pluralité (*Vielheit*), ni d'un ensemble (*Inbegriff*, *Menge*) ou d'un tout méréologique (*Ganze*) — quoique, de différents points de vue, ces catégories ontologico-formelles puissent être utilisées sans discrimination à toute forme d'objet en général. En effet, il est clair que dans le contexte non-ontologique de la constitution du *Sein-* et *Soseinssinn* d'une chose perceptible, cela n'aurait aucun sens d'affirmer, même dans un sens modifié, que la chose est *constituée* comme une pure et simple *pluralité* d'esquisses (car les esquisses ne sont pas simplement rassemblées) ; ou comme un *tout* dont les parties sont des esquisses (car les esquisses ne sont pas des parties de la chose apparaissant dans la perception, mais des parties du tout d'un vécu) ; ou, enfin, comme un *ensemble* d'esquisses (car les esquisses ne sont pas les éléments discrets ou continus, ordonnés ou non ordonnés de cet ensemble qui serait la « chose »). En revanche, si l'on prend en compte l'idée que l'ordre et la connexion continue peuvent également être considérés comme des traits structuraux d'une multiplicité, conformément au troisième sens identifié plus haut, l'affirmation par Husserl qu'une chose perceptible est « entièrement constituée comme une multiplicité d'esquisses » devient à nouveau parfaitement intelligible.

Il ne sera pas nécessaire, du moins pour l'instant, de s'arrêter sur l'idée, par ailleurs cruciale, de « connexion continue », dont l'intérêt apparaîtra plus loin. Avant de continuer, je voudrais simplement rappeler un dernier point. La courte description des trois sens de *Mannigfaltigkeit* indiqués plus haut est à l'évidence insuffisante pour rendre pleinement justice de l'appropriation husserlienne, assez complexe, de la notion mathématique de multiplicité. Et d'ailleurs ceci n'est pas non plus son but. Pour proposer une explication plus complète, il aurait fallu parler du jugement général que porte Husserl sur les multiplicités à *n*-dimension de Riemann dans des contextes géométriques. Il aurait également fallu mentionner la prise en compte par Husserl de la *Mannigfaltigkeitslehre* au sein de son projet d'une logique pure comme

« théorie des formes de théorie ». Autrement dit, on pourrait objecter que ce qui manque dans ce compte-rendu partiel, c'est le cadre « ontologico-formel » à l'intérieur duquel la notion husserlienne de multiplicité est le plus souvent et explicitement évoquée.

Arrêtons-nous un instant sur la prémisse de cette objection. Il est vrai, que l'usage husserlien explicite de la notion de multiplicité appartient au domaine technique de ses recherches ontologico-formelles. Dans ce contexte, Husserl présente la « multiplicité » comme une catégorie ontologico-formelle au même titre que l'« objet », la « relation », l'« état de chose », etc. Il est donc plus que légitime d'affirmer que *Mannigfaltigkeit* est un terme qui apparaît notamment dans le cadre de l'ontologie formelle, de la théorie de la science et de la logique formelle, et que les concepts fondamentaux de ces disciplines doivent être suspendus par la réduction dès lors que l'analyse constitutive se substitue à l'attitude naïve. Cependant, ce fait ne prouve pas pour autant que nous ne soyons pas sur la bonne piste ; au contraire, il confirme simplement que, de l'avis explicite de Husserl, la notion de *Mannigfaltigkeit* vit pour ainsi dire le plus clair de son temps philosophique indépendamment de la problématique de la constitution. Ainsi, considérée de manière thématique, la notion de multiplicité désigne dans l'œuvre de Husserl seulement une notion ontologico-formelle.

Mais considérée à présent de façon opératoire, une fois qu'elle a véritablement rencontré l'idée de constitution — une rencontre interdite, pour ainsi dire, dans la mesure où elle n'aurait pas dû passer le filtre de la réduction — l'idée de multiplicité prend une autre tournure : elle se modifie, *en perdant une partie de ses aspects techniques*, tout en modifiant en retour l'idée de constitution *d'une manière très proche d la suggestion platonicienne de Cantor*. Or, c'est précisément cette double modification, qui s'opère lorsque l'examen du concept de *Mannigfaltigkeit* franchit les limites du cadre de la logique et de l'ontologie formelle pour s'inscrire dans des contextes transcendants et se trouve intégré à la discussion portant sur l'idée de *Konstitution*, que nous devons essayer d'identifier. Et nous essayerons de le faire à l'aide de la distinction équivoque mentionnée ci-dessus entre *Mannigfaltigkeit* comme pure et simple multitude [*sheer multiplicity*] et *Mannigfaltigkeit* comme multiplicité [*manifold*].

8. Revenons donc à Husserl. Quoique l'argument idéaliste esquissé dans les *Ideen I* (qui développe partiellement certaines indications déjà présentes dans *Ding und Raum*) réserve à la seule chose perceptible le droit d'être constituée comme une *multiplicité* [*manifold*], c'est-à-dire comme *l'unité (présumée) d'une multitude (d'esquisses)*, si l'on regarde de plus près, il est facile de voir que des variantes de cette même structure-EM entrent déjà dans la constitution d'objets faisant sens d'une manière matériellement différente, appartenant ainsi à d'autres régions eidétiques.

C'est là une première nouveauté : dès lors que l'on apprend à identifier le lien profond entre *Konstitution* et *Mannigfaltigkeit*, il est possible de dégager un modèle plus général qui s'étend à toute analyse constitutive sans exception, un principe universel selon lequel *ce qui est constitué comme tel est constitué comme une multiplicité* [*manifold*], c'est-à-dire comme *l'unité d'une multitude* [*unity of a multiplicity*] — modèle qui ne vaut donc plus seulement pour ce qui *fait sens* comme « chose ».

On peut alors découvrir une grande variété de structures-EM non seulement au niveau de la constitution d'individus perceptifs concrets (comme les « choses »), mais également, *mutatis mutandis*, au niveau des individus perceptifs abstraits, par exemple « cette nuance de rouge », comme le montre notamment le cas des *Manuscripts de Seefeld*<sup>15</sup>. Mais, et cela est encore plus significatif, on peut découvrir une structure-EM au niveau fondé de la constitution d'objets généraux et d'ordre supérieur, comme c'est le cas des significations ou des essences (pures ou impures). Rappelons par exemple comment, au § 32 de la première des *Recherches logiques*, l'idéalité de la signification, quoique opposée sans équivoque à la « réalité de l'individuel », est là encore définie comme *Einheit in der Mannigfaltigkeit*<sup>16</sup> ; comment, au §

---

<sup>15</sup> Voir les *Seefelder Manuskripte über Individuation* (1907), in *Husserliana X, Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins (1893–1917)*, éd. R. Boehm. Den Haag : Martinus Nijhoff 1966, p. 237–65 [*Sur la phénoménologie de la conscience intime du temps (1893–1917)*]. Traduction fr. F. Pestureau. Grenoble : Éditions Jérôme Millon 2003, p. 138–162].

<sup>16</sup> *Husserliana XIX/1, Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Erster Teil: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, éd. U. Panzer. Den Haag : Martinus Nijhoff 1984, p. 102 [*Recherches logiques. 2. Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance. Première partie : recherches I et II*]. Traduction fr. H. Élie, A. L. Kelkel & R. Schérer. Paris : Seuil 1996, p. 111].

19 de la seconde des *Recherches logiques*, chaque espèce (*Spezies*) — et il fut un temps où Husserl considérait l'idéalité de la signification purement et simplement comme un cas particulier de l'idéalité de l'espèce en général — est là aussi caractérisée comme une *Einheit der Mannigfaltigkeit*. Le même cas se présente aux § 29 et 39 des *Prolégomènes* dans lesquels les couleurs en général, les significations, les concepts et même la vérité elle-même sont décrits comme des identités idéales (*ein ideal Identisches ist gegenüber der Mannigfaltigkeit möglicher Einzelfälle*) qui peuvent être intuitionnées par-delà la multitude [*multitude*] dispersée de cas individuels concrets (*ihrer identischen Einheit gegenüber einer verstreuten Mannigfaltigkeit von konkreten Einzelfällen*)<sup>17</sup>.

Il faut certes comprendre tous ces exemples comme appartenant à un contexte plutôt ontologique. Mais dès que l'on quitte les œuvres de jeunesse, telles les *Recherches logiques*, et que l'on en vient aux textes tardifs, par exemple *Expérience et Jugement*, bien que beaucoup de chose aient changé entre temps, non seulement l'idée de définir la constitution des idéautés et des objets généraux comme tels en termes de structures-EM demeure inchangée, mais elle est développée et explicitement assumée. Ainsi, c'est précisément au § 81b d'*Expérience et Jugement* que Husserl met ouvertement en relation la *constitution* de généralités et la structure de ce qu'il nomme à présent — renvoyant par là à la formule aristotélicienne employée pour résumer le statut des idées platoniciennes — *hen epi pollôn* : l'unité d'une généralité *a priori*, un objet d'un nouveau genre en tant que « *un* » qui ne se répète pas lui-même dans ce qui se ressemble, mais est seulement donné une fois dans le multiple<sup>18</sup>.

<sup>17</sup> Husserliana XVIII, *Logische Untersuchungen. Erster Band: Prolegomena zur reinen Logik*, éd. E. Holenstein. Den Haag : Martinus Nijhoff 1975, §§29, 39. Alors que la chose tout entière apparaît dans *chaque* esquisse (quoique toujours sous un angle différent), le rouge comme tel apparaît dans *chaque* exemplaire (quoiqu'exemplifié toujours différemment). Aucune chose ne peut être *donnée* sans esquisse, de la même manière qu'aucune espèce ne peut être *donnée* sans exemplifications. Cependant, comme nous l'avons déjà remarqué, la relation d'instanciation/exemplification est spécifique aux idéautés, tandis que celle d'esquisse/exposition est propre aux choses.

<sup>18</sup> E. Husserl, *Erfahrung und Urteil*, éd. L. Landgrebe. Hamburg : Felix Meiner Verlag 1999, p. 392 [*Expérience et Jugement. Recherches en vue d'une généalogie de la logique*. Traduction fr. D. Souche-Dagues. Paris : PUF 2006, p. 395] : « Die Eine wiederholt sich also nicht im Gleichen, es ist nur einmal, aber im Vielen gegeben ».

Évidemment, les multiplicités constituées ainsi que les manières par lesquelles des multitudes peuvent être unifiées par les lois structurelles des synthèses passives et actives, ne sont pas les mêmes selon qu'il s'agit de généralités idéales ou d'individus perceptibles, abstraits ou concrets. Et même la relation entre unité et multitude prend des formes tout à fait différentes en fonction du type d'objet matériellement déterminé en question. Dans le cas de la structure-EM propre à la donnée de la chose, par exemple, l'un transcendant est *exposé* (*dargestellt*) par le multiple, et le multiple *esquisse* (*abschattet*) l'un transcendant ; en ce qui concerne les objets généraux, l'un est plutôt *exemplifié* (*exemplifiziert*) dans le multiple et le multiple *instancie* (*instanziiert*) l'un<sup>19</sup>. Mais dans les deux cas, le modèle structurel suivi par Husserl en décrivant leur constitution est le même : il s'agit d'*Einheiten einer Mannigfaltigkeit*.

9. Ainsi, alors qu'il a été mis à jour dans le contexte de l'analyse de la constitution des choses perceptibles, le lien entre constitution et multiplicité apparaît à l'œuvre autant dans la constitution d'individus abstraits que dans celle des idéalités et des objets généraux. Et la liste est loin d'être close.

On trouve ainsi une autre variante de structure-EM dans le domaine de ce qu'on appelle les objets immanents. Dans ses leçons sur la conscience du temps, les « objets » immanents appartenant au flux de la conscience intime du temps sont en effet décrits précisément comme des « unités d'une multiplicité absolue et non-saisie »<sup>20</sup>. Or, là encore, Husserl rapporte cette nouvelle variété de structure-EM à une forme spécifique de constitution, dans la mesure où « il ressortit à l'essence de cette unité en tant qu'unité temporelle qu'elle se “constitue” dans la conscience absolue »<sup>21</sup>. Husserl ajoute, en outre, que pour

---

<sup>19</sup> Cette thèse conduira Husserl, particulièrement dans les matériaux de Bernau, à la distinction entre constitution temporelle (*Zeitlich*) de choses individuelles et constitution omnitemporelle (*Allzeitlich*) d'idéalités. Cf. Husserliana XXXIII, *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewußtsein (1917–18)*, éd. R. Bernet, D. Lohmar. Dordrecht : Kluwer 2001, p. 91 [*Manuscrits de Bernau sur la conscience du temps (1917-1918)*]. Traduction fr. J-F Pestureau et A. Mazzù. Grenoble : Éditions Jérôme Millon 2010, p. 93].

<sup>20</sup> Hua X, p. 284 [p. 174] : « Einheiten einer absoluten nicht erfaßten Mannigfaltigkeit ».

<sup>21</sup> Hua X, p. 284 [p. 174] : « Zum Wesen dieser Einheit als zeitlicher Einheit gehört es, daß sie sich im absoluten Bewußtsein “konstituiert” ».

comprendre correctement les problèmes liés à la relation entre objets immanents et conscience donatrice, « il faut étudier exactement les multitudes-de-conscience et leurs unités, dans lesquelles l'objet se "constitue" »<sup>22</sup>. En effet, la conscience est toujours et nécessairement un *nexus* : « la conscience est toujours enchaînement et nécessairement enchaînement. Nous avons l'enchaînement *originnaire*, celui de la conscience originnaire du temps, et en celle-ci nous avons la multitude des contenus impressionnels »<sup>23</sup>.

Évidemment, dans le cas des objets immanents, la variante de structure-EM à l'œuvre ne doit être comprise ni en termes d'esquisse/exposition (comme c'est le cas de la constitution de la chose), ni d'exemplification/instanciation (comme la constitution d'objets généraux). Et force est d'admettre que Husserl aura toujours du mal à identifier la spécificité constitutive de cette nouvelle multiplicité. Mais, pour le moment, limitons-nous à souligner le fait suivant : Husserl ne se borne pas à traiter de l'apparaître d'objets particuliers (individus concrets et abstraits donnés dans la perception sensible ou l'abstraction) ou généraux (donnés dans l'idéation ou l'abstraction idéante) comme constitués en tant que multiplicités. Il se tourne aussi vers la constitution des vécus et des objets immanents au flux. Objets dont la multiplicité doit être comprise, sinon d'une manière spécifique au sens étroit de la connexion continue d'une multitude d'éléments ordonnés, *au moins* au sens général d'une multitude donnée comme une conformément à une loi.

Avant de poursuivre, ajoutons également à la liste précédente d'autres pièces à conviction. Selon Husserl, et encore une fois *mutatis mutandis*, les

---

<sup>22</sup> Hua X, p. 284-5 [p. 175]: « Die wesentliche Beziehung des immanenten Objekts auf ein gebendes Bewußtsein fordert hier die Lösung des Problems dieser Gegebenheit, d.h. es müssen genau die Bewußtseismannigfaltigkeiten und ihre Einheiten studiert werden in denen sich die Objekt "konstituiert" ».

<sup>23</sup> Husserliana XXIII, *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen*. Texte aus dem Nachlass (1898–1925), éd. E. Marbach. Den Haag : Martinus Nijhoff 1980, text no. 12 (1910), p. 291 [*Phantasia, conscience d'image, souvenir. De la phénoménologie des présentifications intuitives*. Textes posthumes (1898-1925). Traduction fr. R. Kassis & J-F Pestureau, révision de J-F Pestureau et M. Richir. Grenoble : Jérôme Million 2002, p. 297] : « Bewußtsein ist immer Zusammenhang und notwendig Zusammenhang. Wir haben den *originären* Zusammenhang, den des ursprünglichen Zeitbewußtseins, und in diesem haben wir die Mannigfaltigkeit der impressionalen Inhalte ».

objets quasi-individuels fictionnels, intuitionnés dans une conscience d'image ou dans la phantasia pure, apparaissent comme constitués conformément à une autre variété de structure-EM. Là encore, nous ne serons évidemment pas surpris d'apprendre qu'Husserl indique clairement que, dans le cas spécifique de la constitution de quasi-choses, « la multiplicité est autre que pour la chose pure et simple » (*die Mannigfaltigkeit ist eine andere als für das Ding schlechthin*)<sup>24</sup>. Mais cela vaut aussi pour les traits constitutifs de l'expérience d'autrui, la *Fremderfahrung*. La structure « appréhensionnelle » d'une telle expérience est décrite par Husserl dans les *Méditations cartésiennes* comme le transfert analogique de l'unité et de la multitude (*überschobene Einheit und Mannigfaltigkeit*) du corps vivant de l'*ego* à celui d'*alter*<sup>25</sup>.

En somme, dans tous ces cas de figure, certes très différents, nous découvrons que Husserl procède de la manière suivante :

- 1) Il commence avec des « objets » apparaissant différemment, faisant sens dans nombre d'expériences intentionnelles distinctes, saisis naïvement en *intentio recta* :
  - 1.1) des individus perceptibles transcendants, *i.e.* les choses ;
  - 1.2) les individus perceptibles immanents, *i.e.* les expériences vécues ;
  - 1.3) les quasi-individus imaginaires, *i.e.* c'est-à-dire les fictions ;
  - 1.4) les objets généraux idéaux, *i.e.* les significations, les espèces, les essences, les catégories ;
  - 1.5) les individus perceptibles transcendants pourvus de vécus, *i.e.* les autres personnes ;
  - 1.6) les objets culturels, sociaux et spirituel en général, etc.
- 2) Il diffracte, pour ainsi dire, leur « être naïf » comme à travers un prisme (la réduction), et repère autant de *modes du faire sens différents*, autant de *structures-EM que de types de constitution*.
- 3) Il rapporte finalement les variétés de structures-EM qu'il a découvertes aux exigences de ce que l'on peut appeler — conformément à la clause terminologique suggérée plus haut — *une phénoménologie constitutive différenciée des multiplicités*, et dont l'ambition est de se substituer à

<sup>24</sup> *Hua* XXIII, text no. 20 (1921–4), p. 587 [p. 547].

<sup>25</sup> *Hua* I, p. 144–5 [p. 164].



ce que l'opinion naïve, traditionnelle ou non-réduite a toujours appelé « ontologie ».

**10.** Si ce qui vient d'être dit est vrai, l'affirmation célèbre de Heidegger selon laquelle, dans la phénoménologie husserlienne, « être » signifie « être un objet », et « être un objet » signifie « être constitué par une subjectivité transcendante », apparaît non seulement comme erronée mais aussi comme trompeuse. Car elle finit par passer sous silence le fait que, dans la perspective phénoménologique husserlienne, pour être interrogé quant à son sens (*Sinn*), l'« être » doit être diffracté en multitude et constitué en multiplicité.

Cette thèse implique deux remarques additionnelles. Pour commencer, si, en un sens, l'on peut affirmer sans difficulté que, pour Husserl, « être » signifie « être constitué », cela n'implique pas pour autant que « être constitué » veut dire *eo ipso* « être constitué par une subjectivité transcendante » ou « être en face d'un sujet ». Car la notion de constitution est manifestement plus large que celle de subjectivité transcendante<sup>26</sup>.

En effet, la subjectivité transcendante husserlienne est *elle aussi* constituée, et cela de bien de manières : non seulement dans la « conscience intime du temps » par le présent vivant, mais également — comme j'ai oublié de le mentionner plus tôt — dans ce que l'on peut appeler la « conscience intime de l'espace » du corps vivant. Car, selon les *Ideen II*, le corps vivant aussi s'avère être constitué par une multitude : une multitude de kinesthèses<sup>27</sup>. Or, les kinesthèses, comme l'indique le § 73 de *Chose et Espace*<sup>28</sup> — et il s'agit

---

<sup>26</sup> Évidemment, reconnaître que la subjectivité transcendante est elle-même constituée n'est pas un argument suffisant pour conclure que la constitution — au sens de la constitution de multiplicités — n'est pas une constitution de la part d'un sujet transcendantal. En vérité, pour Husserl, la subjectivité transcendante est à la fois constituée et elle-même constituante. Ce double fait conduit à une série de problèmes que je ne pourrai pas aborder ici.

<sup>27</sup> Husserliana IV, *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution, éd. M. Biemel. Den Haag : Martinus Nijhoff 1952, §10.

<sup>28</sup> Husserliana XVI, *Ding und Raum. Vorlesungen 1907*, éd. U. Claesges. Den Haag : Martinus Nijhoff 1973, p. 255 [*Chose et Espace. Leçons de 1907*. Introduction, traduction et notes par J-F Lavigne. Paris : PUF 1989, p. 301].

là d'une vieille idée, déjà discutée dans un manuscrit de 1892<sup>29</sup> — sont unifiées comme des *Mannigfaltigkeiten*, au sens non-technique de multitudes d'impressions sensorielles qui sont néanmoins susceptibles d'être décrites, en termes formels, à l'aide du sens mathématique technique de la notion de *Mannigfaltigkeit* comme des espaces topologiques à n-dimensions. En effet, dans ce même contexte, Husserl décrit explicitement les deux niveaux de constitution de la chose spatiale précisément comme « la multiplicité linéaire de rapprochement et d'éloignement » et « la multiplicité cyclique double de la rotation sur soi-même » (*Die lineare Annäherungs- und Entfernungsmannigfaltigkeit; die zwiefach zyklische Wendungsmannigfaltigkeit*)<sup>30</sup>.

En somme, les choses, les particuliers abstraits, les vécus et les corps vivants, les *ego* personnels (le mien et celui d'autres personnes), les fictions quasi-individuelles, les espèces et les genres ainsi que les objets culturels et idéaux d'ordre supérieur, sont *certes* tous constitués — mais ils sont constitués *en tant que multiplicités*, et non *en tant que* objets-en-face-d'un-sujet : constitués comme *Einheiten von Mannigfaltigkeiten*. Ainsi, leur « sens » (*Sinn*) ne réside pas tant dans le fait qu'ils sont ce qu'ils sont dans la mesure où ils sont face à un sujet, mais dans la possibilité éidétique qu'ils puissent faire sens pour une conscience (réelle ou possible) pourvu que celle-ci soit en mesure d'accomplir certaines synthèses à même de faire émerger une multiplicité d'une multitude (c'est-à-dire, pourvu qu'une telle conscience, réelle ou possible, soit à son tour constituée d'une certaine manière).

De ce point de vue, Fink n'était pas si loin du compte — ou au moins loin que Heidegger — lorsqu'il caractérisait la constitution en termes de *Zusammenstellung*. Mais Fink comprenait, à tort, la *Zusammenstellung* comme une forme de « construction », voire même comme une « création », plus que comme un « nexus » ou un « multiple-comme-un » (voir *supra*. § 4). Il était

---

<sup>29</sup> Voir *Hua* XXI, p. 237.

<sup>30</sup> Il faut souligner que, quoiqu'il n'y ait aucun doute que Husserl soit conscient de la différence entre la signification *non-technique* de *Mannigfaltigkeit* comme « multitude de... [*multitude of*] » et celle technique de « multiplicité », il tire souvent avantage de l'équivocité du terme pour jeter un pont entre la signification technique et celle non-technique. Ce qui arrive notamment dans *Chose et Espace*. Là encore, je reviendrai plus loin sur le lien entre les sens technique et non-technique.

probablement trop fasciné par la possibilité d'identifier l'être avec l'être-donné et par là d'accomplir l'idéalisme de la phénoménologie pour insister sur le fait qu'« être », en phénoménologie, signifie « être une variété de multiple-comme-un », et que c'est précisément à cette condition que les choses, les vécus, les fictions, etc., font émerger le problème de leur constitution.

**11.** La seconde remarque concerne la manière heideggerienne de comprendre la constitution. D'une certaine manière, Heidegger a tout à fait raison : la constitution est bien le concept central du projet phénoménologique husserlien. Mais, pour ainsi dire, il a raison pour de mauvaises raisons. Car la constitution n'est pas le concept central de la phénoménologie dans la mesure où celle-ci, en cherchant à « laisser se montrer ce qui se montre soi-même dans le mode spécifique dans lequel il se montre soi-même à partir de soi-même », transforme finalement le phénomène en « objet ». La constitution est au cœur de la phénoménologie parce que, comme Heidegger lui-même ne manque pas de reconnaître, le terme *logos* dans l'expression phénoméno-*logie* doit être compris comme *synthèse*, où *syn-* signifie, conformément à la définition proposée dans le § 7b d'*Être et Temps*, « faire voir quelque chose dans son être-ensemble (*Beisammen*) »<sup>31</sup>. Ainsi, l'on pourrait dire que la phénoménologie ne fait que porter au langage le *logos* des phénomènes, cet être-ensemble d'où celui-ci tire son sens<sup>32</sup>. Dit autrement, ce qui est important, ce n'est pas tant qu'il y ait des phénomènes, mais que ceux-ci, pour ainsi dire, *tiennent ensemble*. Par conséquent, si l'on voulait réécrire le célèbre passage d'*Être et Temps*, il faudrait plutôt affirmer que la tâche de la phénoménologie consiste à porter au langage « cet être-ensemble qui laisse se montrer ce qui se montre soi-même dans le mode spécifique dans lequel il fait sens ».

Le problème, cependant, est ailleurs. Il réside plutôt dans le fait que Heidegger semble comprendre cet « être-ensemble » selon les termes de l'unité de la prédication. Par conséquent, le seul type de multiplicité qu'il finit par

---

<sup>31</sup> M. Heidegger, *Sein und Zeit*. Tübingen : Max Niemeyer 2001, p. 33 [*Être et Temps*. Traduction par Emmanuel Martineau, 1985, p. 46].

<sup>32</sup> C'est précisément la raison pour laquelle la variation eidétique, en défaisant un tel « être-ensemble » finit par jouer une importance si cruciale pour la phénoménologie husserlienne comme telle. Nous y reviendrons.

admettre dans sa définition de la phénoménologie, est celui des multiples propriétés de l'étant révélées par les multiples prédicats reliés par le discours apophantique. Mais s'il y a une chose que Husserl *ne qualifie jamais* de EM, c'est justement l'unité de la chose par opposition à la multitude de ses propriétés, ou l'unité du sujet du jugement par opposition à la multitude de ses prédicats — ce qui est précisément la manière la plus traditionnelle d'aborder le multiple dans le cadre restreint de la logique et de l'ontologie.

De ces deux remarques rapides nous pouvons d'ailleurs tirer la conclusion suivante. Non seulement la notion de constitution a une portée bien plus vaste que celle de subjectivité transcendantale (puisque tout y *compris la subjectivité transcendantale* est constitué)<sup>33</sup> ; mais il faut également ajouter que, corrélativement, le concept de *multiplicité* est aussi phénoménologiquement premier par rapport au concept d'*être*<sup>34</sup>. En effet, dès lors que l'on comprend que « être » est le nom donné par l'ontologie à *toute multitude constituée*, cristallisé et transformé en paradigme, alors, non seulement les objets physiques et les personnes, telle ou telle autre entité, mais aussi les nations, les villes, les groupes et les couples ne sauraient plus être considérés comme des simples « collections » ou des « rassemblements » d'étants, des étranges entités disposant d'un curieux statut ontologique. Du point de vue phénoménologique il s'agirait plutôt de *multitudes constituées*, au fond pas si différentes de ces êtres plus familiers comme les tables, les chaises ou les personnes. En outre, de Platon à Kant et bien au-delà, l'histoire de la philosophie est riche de propos

---

<sup>33</sup> Évidemment, dans la mesure où l'élargissement de la constitution *via* le fil conducteur de la multiplicité n'est pas en contradiction avec l'idée que la constitution est constitution de la part d'une (inter)subjectivité transcendantale, et comme nous sommes conduit avec la dimension intersubjective au sens véritable dans lequel la subjectivité transcendantale husserlienne est à la fois elle-même constituée et constituante, on pourrait même dire que la portée de l'*intersubjectivité* transcendantale est aussi vaste que celle de la constitution. D'un autre côté, ce qui est phénoménologiquement révélateur de l'*intersubjectivité* transcendantale, c'est précisément le fait que l'on passe ici à une nouvelle forme d'*être-ensemble*, irréductible et pourtant liée aux autres formes d'être-ensemble.

<sup>34</sup> On trouvera quelques analyses de détail consacrées à cette question dans « Les essences des *Recherches Logiques* » in *Revue de Métaphysique et de Morale* 49/1 (2006), p. 89–112 et « Husserl and the Vicissitudes of the Improper » in *New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy* VIII (2008), p. 17–54.

philosophiques polissant les vagues contours de cette vaste famille de concepts ayant trait à l'idée de multiplicité — des concepts qui, souvent « aseptisés », pour ainsi dire, dans la métaphysique (les *multiples* significations de l'être) et en épistémologie (les *multiples* propriétés d'une entité). Mais qui ont toujours été d'une importance capitale à la périphérie de l'empire : en philosophie des mathématiques, par exemple, ou en philosophie politique<sup>35</sup>.

### III.

**12.** Deux questions demeurent cependant encore sans réponse. Des questions qui ne sont pas tant liées au rapport entre constitution et sens, qu'au thème fondationnel des *rizomata panton*. La première porte sur l'argument idéaliste des *Ideen I* évoqué plus haut, et se formule de la manière suivante : étant donné que la chose perceptible (et, par extension, le monde réel) possède un être relatif dans la mesure où elle apparaît comme l'unité d'une multiplicité, ne faudrait-il pas en conclure que, aux yeux de Husserl, la conscience n'aurait un être absolu que dans la mesure où elle n'apparaîtrait pas de cette manière ? Ou, pour le dire autrement et dans des termes plus généraux (indépendamment donc de la conclusion idéaliste tirée par Husserl à propos de l'être absolu supposé de la conscience) : est-il possible que quelque chose n'apparaisse pas comme une multiplicité ? Un phénomène fondamentalement « inconstitué », dépourvu de toute structure-EM, est-il phénoménologiquement concevable ? Ou, encore, peut-il y avoir des phénomènes faisant exception à la règle de l'*Einheit einer Mannigfaltigkeit* ? Et si tel est le cas, la conscience est-elle l'un de ces phénomènes ?

Il n'y a aucune raison de nier qu'une telle possibilité ait été longtemps explorée par Husserl lui-même. Et cela non seulement dans certains passages des *Ideen I*, mais également dans nombre de textes publiés dans le tome XXXVI

---

<sup>35</sup> De ce point de vue, il n'est pas difficile d'imaginer les implications politiques et culturelles du changement de perspective de l'être à la multiplicité, et de chaque multiplicité aux différentes variétés de constitution qui leur sont propres. Un tel changement de perspective est lié à l'abandon de ce qu'on appelle le « problème de l'être » au bénéfice d'une recherche centrée sur les différences manières de faire sens responsables de l'émergence de multiplicités à partir de multitudes.

(*Transzendentaler Idealismus*) des *Husserliana*. Des textes dans lesquels Husserl déclare ouvertement que la conscience absolue est précisément la seule exception à la règle de la constitution. Seul « être inconstitué » elle serait ainsi la racine (*rizoma*) — transcendante — de tout autre « être », et cela justement *parce que* son mode d'apparaître n'est pas celui d'une *Einheit einer Mannigfaltigkeit*. En ce sens, comme nous l'avons déjà évoqué, Husserl croit devoir en conclure que seul l'être *relatif* est constitué, alors que l'être *absolu* ne l'est pas. Inutile de dire que si tel était le cas, notre tentative de caractériser la tâche de la phénoménologie *dans son ensemble*, d'une manière plutôt inhabituelle, comme celle de « laisser se montrer ce qui se montre soi-même dans le mode spécifique dans lequel il fait sens » et, par conséquent, « porter au langage la constitution de multiplicités », serait profondément compromise.

Quant à la seconde question, elle porte sur la prétendue nouveauté de notre tentative d'utiliser la structure-EM comme fil directeur pour comprendre la constitution et, partant, la singularité de la phénoménologie comme telle. En effet, quelqu'un (disons, un Derridien quelconque) pourrait insinuer que notre Husserl prétendument non-orthodoxe ne fait que jouer avec des oppositions conceptuelles tout compte fait assez traditionnelles, telles l'un et le multiple, l'identité et la différence, etc. — des oppositions appartenant à l'une des couches le plus profondes de la tristement célèbre métaphysique occidentale de la présence. En fin de compte, dira-t-on, il n'y a rien de plus traditionnel que l'opposition platonisante entre l'unité et la multiplicité, ou l'obsession pour les racines et les commencements de toute sorte. Ne faudrait-il pas admettre, alors, que notre Husserl prétendument nouveau ressemble à si méprendre à un vieux néo-platoniste ? Et que son récit transcendantal-constitutif de l'« au-delà de l'être » ne serait au fond qu'une version moderne et renouvelée du fameux « *epekeina tês ousias* » platonicien, célébrant les vertus de l'un comme idée du bien ? Bref, l'idée de la phénoménologie que l'on voudrait mettre en avant dans ce « manifeste » est-elle vraiment *unzeitgemäß* — ou ne serait-elle pas plutôt, purement et simplement, *altmodish* ?

**13.** En ce qui concerne la première question, il est inutile de se cacher. Dans beaucoup de textes, Husserl semble en effet affirmer explicitement que le flux de la conscience absolue est constitutif d'objectivités — transcendantes ou

immanentes — *et*, en même temps, dépourvu de toute structure-EM. De ce point de vue, il est important de rappeler que c'est précisément dans l'argument idéaliste supposé justifier la distinction entre l'être relatif du monde réel et l'être absolu de la conscience que nous avons découvert la connexion intime entre constitution et multiplicité. L'on pourrait ainsi facilement en conclure que la conscience absolue, dont le mode d'apparition n'a aucune structure-EM, est ultimement inconstituée. Cette idée est d'ailleurs formulée d'une manière extrêmement claire le texte suivant, tiré d'un manuscrit de 1908:

La conscience, l'être au sens radical, *est* au sens radical, propre du mot. Elle est la racine et, pour prendre une autre image, la source de tout ce qui peut encore s'appeler et s'appelle "être". Elle est la racine : elle porte tout autre être individuel, immanent ou transcendant. Si l'être coïncide avec l'être individuel qui dure, se modifiant ou ne se modifiant pas lui-même le temps qu'il dure, avec l'être temporel, alors la conscience n'est pas un être. Elle est le support du temps, mais n'est pas elle-même et en elle-même un être temporel — quoique cela ne l'empêche pas de recevoir par "subjectivation" (comme forme spécifique d'objectivation) une position dans le temps et par conséquent de "prendre la forme" d'un objet qui dure, d'un objet temporel. Cependant, en elle-même, elle n'est pas temporelle, elle n'est pas l'unité d'une multitude, elle ne fait pas référence à autre chose dont elle pourrait ou devrait être tirée comme une unité. Mais tout autre être est précisément unitaire et renvoie, immédiatement ou médiatement, au flux absolu de la conscience.<sup>36</sup>

---

<sup>36</sup> Husserliana XXXVI, *Transzendentaler Idealismus. Texte aus dem Nachlass (1908–1921)*, éd. R. Rollinger, R. Sowa. Dordrecht : Kluwer 2003, p. 70 : « Das Bewusstsein, das Sein im radikalen Sinn, ist im radikalen, im echten Sinn des Wortes. Es ist die Wurzel und – in einem anderen Bild – die Quelle alles dessen, was sonst noch "Sein" heißt und heißen kann. Es ist die Wurzel: Es trägt jedes andere, sei es immanente, sei es transzendente individuelle Sein. Ist Sein individuelles Sein, dauernd und in seiner Dauer sich verändernd und nicht verändernd, zeitliches Sein, so ist Bewusstsein kein Sein. Es ist Träger der Zeit, aber nicht selbst und in sich selbst zeitlich seiend, was nicht hindert, dass es durch "Subjektivierung" (eine bestimmte Sorte von Objektivierung) Einordnung in die Zeit erhält und dann zum Dauernden, zum Zeitobjekt „gestaltet“ wird. In sich selbst ist es aber urzeitlich, ist es keine Einheit der Mannigfaltigkeit, es weist auf nichts weiter zurück, aus dem es als Einheit entnommen werden könnte und müsste. Alles andere Sein aber ist eben einheitliches und weist mittelbar oder unmittelbar auf den absoluten Bewusstseinsfluss zurück ».

Dans ce passage assez extraordinaire, Husserl fait apparemment face à un dilemme : *soit* « être » est un terme univoque et, dans ce cas, puisque « être » signifie « être constitué », la conscience est « hors l'être », dans la mesure où elle n'a pas de structure-EM, et donc n'est pas « constituée » ; *soit* « être » est un terme équivoque — c'est-à-dire *legetai pollakhos* — et la conscience *absolue* n'est pas « hors l'être » (c'est même ce dont on peut dire qu'il « est » au sens le plus originaire et primitif), mais dans ce cas « être » ne saurait s'identifier avec « être constitué », dans la mesure où la constitution s'avère caractériser uniquement le sens dérivé de l'être, c'est-à-dire l'être *relatif* arborant une structure-EM.

Voici donc le dilemme même auquel Husserl fera face toute sa vie, oscillant entre l'une et l'autre solution. Il est cependant important de remarquer qu'une troisième possibilité est laissée ouverte. Que Husserl ait pu effectivement emprunter cette troisième voie, c'est là un objet de débat, et je laisserai la question ouverte ici. Mais le fait demeure qu'une porte de sortie phénoménologique existe : « être » peut-être un terme univoque, s'identifiant ainsi sans problème à « être constitué », *pourvu* que l'on arrive à soumettre ce qu'on appelle l'« être » absolu de la conscience au prisme de la « réduction », dans le sens précisé plus haut, en découvrant ainsi la structure-EM qui lui est propre, à savoir l'*Einheit einer Mannigfaltigkeit* propre à l'*absolute Bewußtsein*.

Sur quelle base cela est-il possible ? La réponse est suggérée dans ce même passage : si le paradigme secret de la structure-EM est celui du perceptible, individué temporellement, et dont le modèle transcendant est la « chose » (où les multiples *esquisses* font sens dans l'unité d'une *visée*), alors il n'y a aucun doute que la conscience absolue n'a pas de structure-EM. Mais dans la mesure où nous avons appris à ne pas confondre la structure universelle de l'« *un-comme-multiple* » (propre à toute apparaître) avec la particularité de chacune de ses variantes, qu'il s'agisse de l'*un-dans-une-multitude-d'esquisses* [*one-through-many-adumbrations*] (propre à l'apparence de la chose individuelle), de l'*un-qui-perdure-dans-une-multitude-de-phases-temporelles* (propre à l'apparence du vécu individuel), de l'*un-instancié-dans-une-multitude-de-cas-individuels* (propre à l'apparence d'objets généraux ou idéaux), il est aisé d'éviter une telle erreur. Autrement dit, c'est seulement si nous considérons le "*Sein als individueller Sein*" (où la multiplicité est constituée par les esquisses



d'une chose ou les phases d'un vécu) et que nous prenons la structure-EM de l'individu comme modèle, que l'on peut être tenté de tirer la conclusion hâtive selon laquelle « *Bewußtsein ist kein Sein* » et que, par conséquent, la conscience elle-même n'est pas constituée.

Mais la conscience absolue n'a évidemment ni la structure-EM d'un individu, ni celle d'un quasi-individu, et elle ne prend évidemment pas la forme du *hen epi pollon*, dont la structure-EM est spécifique aux objets idéaux fondés sur des individus. Pourtant, cela ne signifie pas nécessairement que la conscience absolue n'ait absolument *aucune* structure-EM, mais plutôt qu'elle aurait la sienne, particulière et irréductible, et qui n'est rien d'autre que la structure du flux du présent vivant : *un présent « constitué » par la multitude intensive d'impressions, de ré-tensions et de pro-tensions, responsable de l'apparaître non-objectif de la conscience comme telle*. Comme le souligne Husserl dans un autre texte de 1907, ce qui est exigé ici, c'est d'ajuster notre compréhension de la relation entre l'un et le multiple, comme nous l'avons fait lorsque nous sommes passé de la constitution de la chose à la constitution du vécu : « *l'opposition entre unité et multitude [reçoit] un sens nouveau* qui nous ramène à une couche d'événements de conscience constituants plus profonde »<sup>37</sup>.

Ce n'est qu'après avoir développé une conception bien plus complexe de la conscience intime du temps — dont il n'était pas pleinement en possession en 1907-1908 — que Husserl sera enfin capable de saisir un tel « *neuen Sinn* » par lequel la conscience absolue peut être aussi définie selon sa forme propre et unique d'unité d'une multitude. Or, c'est cette conception que l'on trouvera par exemple dans les manuscrits de Bernau. La réponse à la première question me semble donc négative : *en phénoménologie, rien n'est inconstitué, même pas ce qu'on appelle la conscience absolue. Rien n'apparaît autrement que comme une multiplicité, quel que soit le Sein- ou Soseinssinn qui lui revient*. Seule la structure-EM est, littéralement, « hors l'être », non la conscience absolue.

---

<sup>37</sup> Hua X, text no. 39, p. 271 [p. 164] : « *der Gegensatz von Einheit und Mannigfaltigkeit einen neuen Sinn bekommt, der uns auf eine tiefer liegende Schicht von konstituierenden Bewußtseinsvorkommnissen zurückführen wird* ».

**14.** Arrivé à ce point de l'analyse, on pourrait s'inquiéter de plus en plus et demander : mais si rien n'est inconstitué en la phénoménologie, qu'en est-il du fait irréductible du Monde ? Qu'en est-il du fait irréductible d'Autrui (qu'il est de rigueur d'écrire avec un « A » majuscule) ? A mes yeux, il est fort probable que ces questions reposent tout simplement sur un malentendu. Un malentendu qui consiste à confondre la question phénoménologique de l'*inconstitué* et le problème du *transcendant absolu* (le Grand Dehors, le Monde, la Transcendance, Autrui, etc.) compris comme ce dont aucune subjectivité ne saurait faire sens (la Différance, l'Absurde, la Soupe primordiale [*the Primordial Ooze*], etc.). Une telle confusion est très certainement due au rôle hégémonique implicite joué par ce que l'on peut appeler le modèle « kantien » de la constitution. Un modèle selon lequel les formes *a priori* de la sensibilité (l'espace et le temps) et l'entendement (catégories) agissent sur un divers de matériaux bruts, et l'élèvent à l'unité phénoménale d'un objet. Par conséquent, le vrai « transcendant réel » finit par n'être rien d'autre que l'« inconstitué », ce qui est reçu ultra-passivement et sur lequel la subjectivité est désespérément impuissante, exprimant ainsi sa finitude bien « avant » et en dépit de toute tentative de faire sens.

Mais si notre hypothèse est juste, la voie empruntée par Husserl semble tout à fait différente. L'inconstitué *n'est pas* le non-subjectif absolu que la subjectivité reçoit pour ainsi dire « de l'extérieur », quelque chose qui est hors de contrôle, hors d'atteinte, limitant le sujet dans sa passivité factuelle. Comme nous l'avons vu, l'inconstitué phénoménologique serait plutôt *ce dont l'apparaître serait dépourvu de toute structure-EM*. Ainsi, formulé dans des termes strictement phénoménologiques, « inconstitué » signifie « absolument simple » et non « absolument transcendant ». En ce sens, l'« inconstitué » supposé serait quelque chose qui « apparaît comme structurellement simple », plus proche d'une variante de l'*aploun* aristotélicien (Met. Δ 1015b 12) que des différentes formes de *Transzendenz* défendues par néo-kantiens et heideggeriens de toute sorte.

Par conséquent, alors que la recherche non-phénoménologique de l'inconstitué s'identifie à celle de l'absolument transcendant (et non-subjectif), la quête de l'inconstitué phénoménologique ne serait rien d'autre que celle du *simple, de l'unité absolue n'apparaissant pas comme une multiplicité*. Les deux ne sont pas sans rapport, mais elles ne sont pas à confondre non plus. Et de ce

point de vue, force est de rappeler que, après avoir hâtivement identifié la structure-EM à la structure phénoménale de la chose transcendante et avoir généralisé le mode de constitution « contenu/forme d'appréhension » à l'individualité comme telle, Husserl pensa que la conscience absolue, pour autant qu'elle résiste au schéma forme/contenu, devrait être considérée comme apparaissant d'une manière simple, donnant ainsi du crédit à l'idée d'inconstitué (identifié avec l'être absolu dans l'argument idéaliste). Mais dès lors qu'Husserl lui-même se rend compte que même la conscience absolue possède sa propre structure-EM, il dispose enfin de tous les moyens pour abandonner à la fois la limitation de la constitution aux objets mondains (= généralisation de la constitution : tout est constitué), le paradigme forme/contenu (= prolifération de constitutions : il y a maintes variétés de constitution), et toute recherche de l'*aploun*, dans la mesure où rien, pas même la conscience absolue, ne saurait être décrit comme « *simple* car il ne saurait être plus que *un* », excluant ainsi le multiple (*pleonachôs*).

**15.** Cela étant, il est néanmoins légitime de parler, en un sens bien particulier, de non-constitué en phénoménologie constitutive (quoiqu'une telle façon de parler n'ait évidemment rien à voir avec l'absolument transcendant). En effet, même si nous acceptons l'idée qu'il n'y a rien d'*absolument* inconstitué, on peut toujours se référer aux multitudes constituant une multiplicité comme à des multitudes *relativement* inconstituées. Par exemple, les « choses », c'est-à-dire les individus perceptibles matériels, apparaissent comme des multiplicités constituées à partir d'une multitude d'esquisses ; mais elles peuvent également apparaître en tant qu'exemples d'objets généraux comme les essences ou les espèces, et dans ce cas elles apparaissent comme constituées à partir d'une multitude de choses similaires. Or, dans la constitution d'ordre supérieur d'une essence instanciée, la constitution d'ordre inférieur de la chose perceptible à travers les esquisses devient, en un sens, non-pertinente, elle ne fait pas sens comme telle, mais comme soubassement de l'essence apparaissante. Ainsi, les « choses », « constituées » à partir de multitudes diverses d'esquisses, apparaissent comme « inconstituées » lorsqu'elles prennent part à la constitution d'essences ou d'espèces en tant que multiples « supports » permettant de faire sens d'un objet idéal. Dans de tels cas, l'on pourrait dire

ainsi qu'elles sont *relativement* inconstituées, dans la mesure où elles ne sont pas données *elles-mêmes* comme des *multiplicités*, mais comme des *multitudes*, ou, plus précisément, comme des dimensions de multiplicités d'ordre supérieur. Cependant, en tant qu'elles sont, en elles-mêmes, des multiplicités, elles restent constituées pour autant qu'elles apparaissent par le biais d'esquisses — esquisses qui, à leur tour, apparaissent comme « inconstituées » au sein de la multiplicité « chose », mais qui, en tant qu'elles sont elles-mêmes des multiplicités, sont constituées dans le flux du présent vivant ; enfin, le présent vivant est à son tour « inconstitué » au sein de la multiplicité « vécu », mais, en tant qu'il est lui-même une multiplicité, il est auto-constitué comme impression, pro-tension, ré-tension etc.

Pour résumer, l'erreur consiste ainsi dans la tentative d'hypostasier, d'une manière ou d'une autre, cette non-constitution *relative ou horizontale*, qu'il vaudrait mieux appeler « constitution sédimentée » ou « en fuite » et de la confondre avec la quête supposée d'un non-constitué *absolu* en tant que *absolument transcendant*<sup>38</sup>.

**16.** En ce qui concerne à présent la seconde question (voir § 12), liée à l'arrière-goût platonisant du lien entre constitution et multiplicité, il peut être utile d'ajouter à ce que nous avons anticipé dans le paragraphe précédent (§ 15), deux remarques d'ordre grammatical.

Comme nous l'avons indiqué, le terme allemand *Mannigfaltigkeit*, tel qu'Husserl l'utilise, est du moins en partie équivoque, car il peut être employé indifféremment pour parler d'une *multitude* [*multiplicity*] (*les esquisses d'une chose, les phases d'un vécu, les instances similaires d'une essence, etc.*) et de l'apparaître de la chose, du vécu ou de l'essence eux-mêmes comme *multiplicité* [*manifold*] (*les esquisses d'une chose, les phases d'un vécu, les instances similaires d'une essence, etc.*). Nous avons également remarqué que

---

<sup>38</sup> Je confesse n'avoir en définitive absolument aucune fascination pour la phénoménologie de l'Absolument Transcendant, dans la mesure où je ne pense pas qu'une table, un arbre, un film ou un reste biquadratique soient *moins transcendants* que *mon* chat ou n'importe quel habitant du Grand Dehors, quoique l'expérience de ceux-ci soit constituée par référence à des variétés différentes de transcendance. Je crois pouvoir affirmer qu'en phénoménologie, la transcendance ne connaît pas de degrés — seulement des variations.

Husserl profite souvent de l'oscillation entre un usage technique et un usage non-technique du terme.

Mais la grammaire de la *Mannigfaltigkeit* semble également suggérer une autre distinction, assez intéressante — une distinction qui pourrait être utile pour éclairer les relations entre ces sens équivoques. Le mot allemand *Mannigfaltigkeit* peut en effet être employé pour former des énoncés où il fonctionne comme un adjectif nominalisé. Des énoncés ayant la forme : « *Es gibt eine Mannigfaltigkeit von ...* », « il y a une multitude de  $x$  », « il y a beaucoup de  $y$  », « il y a plein de  $z$  », etc. De tels énoncés impliquent, structurellement, la corrélation/opposition entre le multiple et l'un : *une* multitude est une multitude-*de*. C'est cette forme grammaticale qui fournit le cadre du débat philosophique assez ancien qui nourrit les platonismes de tous âges, et où le multiple est pensé en relation avec l'un. Les rapports entre ces nombreux platonismes et la phénoménologie mériterait une étude à part entière, qu'il ne nous sera pas possible de mener ici<sup>39</sup>. Mais il ne s'agit pas là du point essentiel.

Husserl, suivant l'usage de Cantor et Riemann, construit également des énoncés où *Mannigfaltigkeit* apparaît comme un substantif à part entière : des énoncés assez inhabituels comme «  $x$  est une *Mannigfaltigkeit* » ou « une *Mannigfaltigkeit* telle que  $y$  ». Nous avons déjà rappelé le fait que Husserl n'hésite pas à affirmer, explicitement, que l'espace est constitué comme une multiplicité cyclique (*zyklische Mannigfaltigkeit*), le temps comme une multiplicité orthoïde (c'est-à-dire linéaire) à deux dimensions étendues à l'infini (*orthöide Mannigfaltigkeit*), etc. Dans ce second cas, on n'oppose pas l'un et le multiple mais *une* multiplicité à *d'autres* multiplicités, c'est-à-dire dans notre jargon une structure-EM à une autre. Le point essentiel ici ne consiste donc pas dans le fait d'interroger *seulement* la manière dont les multiples font uns, mais aussi la manière avec laquelle le multiple-comme-un apparaît à chaque fois comme différencié, disjoint, lié, articulé, interconnecté, transformable de manière continue ou non dans un autre (et inversement).

---

<sup>39</sup> N.d.T. : L'auteur a depuis publié une étude très détaillée où il explore les liens entre platonismes et phénoménologie : « The Infinite Academy. Husserl on how to be a Platonist with some (Aristotelian) help », *New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, XV (2017), 164-221.

La tâche de la constitution est donc double : découvrir *et* différencier *et* articuler les multiplicités, expliquer la donnée de l'un-comme-multiple et, dans le même temps, les multiples manières dans lesquelles les différents multiples-comme-un « se comportent », pour ainsi dire, pouvant ainsi être mis en relation, de manière variée, dans leur hétérogénéité correspondante. Ce qui se trouve par-delà l'être, une fois l'ontologie réduite et les objets naïfs diffractés dans leur constitution, ce n'est donc pas tant la contemplation de l'Un de l'*epeikena tês ousias* platonicien ou néo-platonicien, mais de multiples multiplicités. Les deux ne sont pas sans rapport, mais, une fois de plus, la différence est déjà remarquable. En effet, pour tirer avantage une nouvelle fois de l'équivocité du terme de *Mannigfaltigkeit*, la double tâche de la phénoménologie devient, d'un côté, de montrer comment une multitude se constitue en multiplicité, et, d'un autre côté, comment cerner des multitudes de multiplicités. C'est précisément à cette condition que l'opposition platonicienne de l'un et du multiple, et sa fascination transcendante pour l'Un est, pour ainsi dire, « neutralisée » phénoménologiquement. Celle-ci laisse la place au double problème, entièrement distinct du précédent, du *devenir multiplicité d'une multitude* et des *multiples manières de devenir multiplicité*. Or, dans la mesure où nous avons vu (voir le § 15) que toute multiplicité n'est, au mieux, que *relativement inconstituée*, nous sommes moins en présence d'une ontologie — ou d'une post-ontologie — de l'un par-delà le multiple, que face aux lignes de fuite autour desquelles l'on fait sens de ce qui apparaît en constituant des multiplicités à partir de multitudes et des multitudes de multiplicités.

Nous pouvons à présent essayer de répondre à la seconde question. En jetant un pont entre les deux significations de *Mannigfaltigkeit* — celle non-technique (multitude-de) et celle technique (multiplicité) — l'analyse constitutive de Husserl, rassemblant deux problèmes assez différents, contamine radicalement le problème traditionnel de l'un et du multiple et en produit une variante tout à fait nouvelle : le problème de l'*être-ensemble propre à l'apparaître* et celui des *variétés d'être-ensemble à partir desquelles est constitué le champ de l'apparaître*. Pour autant que j'en puisse juger, on trouvera difficilement trace d'une telle stratégie chez Platon lui-même, et elle ne saurait être identifiée à aucune forme connue de « platonisme », pour autant que les amis de Platon demeurent acquis à l'idée de l'Un transcendant, simple et non-structuré,

coïncidant finalement avec l'idée du Bien<sup>40</sup>. Dans le meilleur des cas, cela nous permet de repenser rétrospectivement, et d'une autre manière, une sorte de contre-histoire du platonisme, où il ne serait plus simplement question d'opposer l'un et le multiple, mais de penser cet « être-ensemble » (multitude/multiplicité et multiplicité/multiplicités) qui fait la structure même de l'apparaître.

**17.** Si l'on revient à présent à la première question concernant le problème de l'inconstitué, il n'est pas bien difficile de voir maintenant comment, derrière les « multiplicités d'esquisses » (= choses), les « multiplicités de fondation » (= objets idéaux), etc., il est désormais possible de reconnaître le *présent vivant* du temps intime et le *corps vivant* de l'espace intime comme autant de formes particulières de ce que l'on pourrait appeler les « multiplicités de modification ». Ces diverses structures-EM sont, là encore, assez différentes les uns des autres, quoique mutuellement liées. En ce sens, force est de rappeler que rien n'est donné qui ne soit inconstitué, et la conscience intime du temps, *pour autant qu'elle est donnée d'une manière qui lui est propre*, ne fait pas exception. Elle ne fait pas exception dans la mesure où, conformément à la leçon de la ré-tensionnalité, la conscience absolue husserlienne est auto-constituante d'une manière telle qu'elle est à la fois constituée et constituante.

Mais qu'en est-il alors de la différence entre conscience et réalité mondaine qu'Husserl recherchait avec tant de passion ? S'il est clair que la prolifération de la connexion entre constitution et multiplicité entretient l'idée que rien n'est

---

<sup>40</sup> On m'a fait l'intéressante suggestion d'examiner cette explication husserlienne de concert avec Proclus, et notamment de la mettre en relation avec le § 138 des *Éléments de théologie*. Dans ce paragraphe, Proclus réaffirme ce que Platon avait déjà introduit dans le *Philèbe* et que Cantor reconnaîtra plus tard comme l'ancêtre de son idée de *Mannigfaltigkeit* (voir ci-dessus § 9) : l'être est c'est du multiple unifié pour autant qu'il est « fait » de fini et d'infini. Pour le dire en deux mots, la conclusion de ce passage est qu'être, c'est être un multiple-fait-un. La suggestion me semble correcte. Cependant, comme l'indique l'équivocité de la *Mannigfaltigkeit* husserlienne, cela ne recoupe toujours pas entièrement l'idée principale qui me semble faire la singularité de la démarche Husserl. C'est ce que j'ai essayé de préciser plus haut en différenciant l'opposition traditionnelle un/multiple et la double relation multitude/multiplicité d'un côté, et multiplicité/autre multiplicité de l'autre. Or, je ne suis pas certain qu'on trouve chez Proclus quelque chose approchant cette idée.

inconstitué, il est également clair que la distinction eidétique entre conscience et réalité mondaine ne saurait être justifiée sur la base de l'opposition entre être constitué relatif et être absolu inconstitué, c'est-à-dire entre ce qui apparaît comme *Einheit einer Mannigfaltigkeit* et ce qui se manifesterait, au contraire, comme *Einheit ohne Mannigfaltigkeit*. Cependant, même en admettant que la compréhension métaphysique et idéaliste d'une telle distinction doive être abandonnée, l'on peut se néanmoins se demander si et dans quelle mesure la redéfinition de la phénoménologie en termes de constitution universelle que nous venons d'esquisser permet de jeter un regard renouvelé sur la question.

Or, si nos analyses précédentes sont correctes, la distinction entre conscience et monde apparaît à présent comme la version, pour ainsi dire, « ontologisée » de la différence eidétique entre ce que l'on pourrait appeler des *multiplicités hétéro-constituées* (d'esquisses ou de fondation) et des *multiplicités auto-constituées* (de modification : *le présent vivant du temps pré-donné et du corps vivant de l'espace pré-donné*). L'articulation de ces multiplicités assume par conséquent le statut de problème constitutif de la phénoménologie transcendantale elle-même. Cependant, si l'on veut saisir la différence profonde entre *multiplicités hétéro-constituées* et *auto-constituées*, il faut insister sur un point crucial : une telle différence n'est pas d'ordre factuel mais eidétique. Et d'un point de vue méthodologique, la manière dont Husserl procède lorsqu'il s'agit d'aborder des différences eidétiques, c'est-à-dire la voie par la variation, s'avère tout à fait décisive.

En effet, toute multiplicité, tout multiple qui fait un selon une loi, peut *en principe* être défait dans la libre *phantasia* qui a le pouvoir de transgresser délibérément de telles lois (comme le montre clairement l'exemple célèbre de l'anéantissement du monde du § 49 des *Ideen I*). Cela étant, une telle tentative de transgression délibérée ne conduit pas forcément au même résultat. Par conséquent, si nous devons refondre les résultats de notre précédente discussion des réponses hétérogènes à la variation dans le cadre présent d'une phénoménologie constitutive des multiplicités, il faudrait tirer la conclusion suivante : la travail différencié de variation montre que nous devons distinguer entre les multiplicités dont la « *Vernichtung* » est imaginable — de différentes manières, et en fonction de leurs différents traits-EM structuraux — et celles pour lesquelles une telle destruction peut seulement être *dite mais demeure*



*inimaginable*. Nous pouvons appeler les premières « multiplicités fragiles » et les secondes « multiplicités robustes ».

Les multiplicités hétéro-constituées sont structurellement fragiles : une fois défaites, le résultat d'une telle destruction peut toujours faire sens comme l'apparaître d'une multiplicité d'autre genre. Prenons l'exemple de l'objet perçu, et brisons les règles de sa structure-EM : imaginons-le dépourvu de toute horizon externe, fermé, c'est-à-dire non ouvert à d'autres profils successifs et pourtant intuitivement donné. Si l'on est capable de faire cela, l'exemple initial d'objet perceptible s'est transformé, *et ce qui était l'exemple d'une « chose » ne fait désormais sens qu'en tant qu'objet imaginaire que l'on appelle du même nom*. Il a disparu comme objet de perception (multiplicité d'esquisses) et est devenu un objet de *phantasia* (multiplicité de « clichés », multitude de points de vue unifiés d'une manière assez différente). Autrement dit, les exemples de multiplicités fragiles, une fois soumis à la variation libre, disparaissent comme multiplicités d'un certain type (choses) et sont transformés en, ou remplacés par, des exemples de multiplicités d'un type différent (quasi-individus imaginaires). Cela vaut également pour les objets généraux fondés, comme par exemples les significations. Une expression formulée dans le langage dont la signification est imaginée dans la variation comme ni publique, ni susceptible d'être répétée, deviendrait une multiplicité d'un autre genre : un son ayant une durée, une intensité, une hauteur etc. Et cela vaut également pour les vécus immanents : un vécu dépourvu d'une certaine synthèse ou de caractères structuraux est purement et simplement *un autre* vécu. Ainsi, les multiplicités fragiles ont des limites qui peuvent être franchies dans des variations imaginaires continues.

En revanche, les « multiplicités robustes », une fois défaites, disparaissent : *elles ne sont pas imaginables autrement qu'auto-constituées*. Les multitudes à partir desquels elles apparaissent comme des multiplicités sont virtuelles et intensives, et elles sont si entrelacées qu'elles ne peuvent même pas être conçues dans l'imagination l'une sans l'autre. C'est précisément le cas du temps intime (pro-tension/ré-tension/impression primaire, constituant le flux vivant) et de l'espace intime (les kinesthèses constituant le corps vivant). Peut-on faire sens de l'expérience d'un corps vivant qui n'est pas constitué par ses propres kinesthèses comme d'un autre type de multiplicité ? Ou imaginer un présent vivant qui ne soit pas constitué par des impressions, des pro-tensions et des ré-tensions ? Alors que nous pourrions sans doute faire sens d'un *ego* dont

la vie à la temporalité étrange (dieux, anges, créatures mythiques ou entités fictionnelles nées de l'esprit des nouvelles de Lovecraft pourraient faire l'affaire), rien ne saurait faire sens d'une ré-tension privée de sa chaîne de modifications. Une ré-tension sans impression primaire n'apparaîtrait pas comme *un autre* type de multiplicité, elle serait purement et simplement inconcevable et inimaginable comme telle : rien qui ne pourrait éventuellement apparaître ou avoir du sens. On peut dire ce qu'on veut, mais on ne saurait imaginer tout ce qu'on dit.

**18.** Arrivés à ce point de l'analyse, si nous voulions conclure qu'avec les « multiplicités robustes » nous avons atteint quelque chose comme les *rizomata panton* qui intéressaient tant Husserl, nous aurions probablement tort — mais pas complètement. Les multiplicités robustes ne sont radicales que dans un sens très précis : en comprenant leur auto-constitution, c'est comme si nous remontions jusqu'aux racines du faire sens dont nous étions partis (voir § 4). Le *Sinn* que le concept de constitution devait prendre en charge *in statu faciendi*, survit à la destruction d'une multiplicité fragile, dans la mesure où la libre phantasia nous renvoie d'une multiplicité à une autre, quoiqu'il s'agisse à chaque fois d'une multiplicité d'un autre type. Il peut également être temporellement perdu lorsque, brisant les lois de leur unité, les variations imaginatives continues font disparaître la multiplicité dans sa multitude constitutive, et font apparaître ce que Husserl, dans *Chose et Espace*, appelle un "*Gewühl*" de sensations, ce qui certes est moins qu'un monde, mais plus que rien<sup>41</sup>. Mais le *Sinn* ne saurait survivre à la tentative — qui doit nécessairement échouer — de dé-constituer une multiplicité robuste. La conscience du temps sans le présent vivant ou le présent vivant sans l'impression/pro-tension/ré-tension ne sont pas seulement inimaginables, il n'est pas seulement impossible d'en faire l'expérience — ils sont purement et simplement *absurdes*. Plus précisément, « la ré-tension sans impression primaire » est quelque chose qui peut *seulement être dit* — une expression accrocheuse pour des philosophes en quête d'inspiration. Et, comme telle, si elle fait sens, elle *ne* fait sens *que* comme expression, comme quelque chose que *l'on peut dire*.

---

<sup>41</sup> *Hua* XVI, p. 288 [p. 339].

Évidemment, la distinction entre multiplicités hétéro-constituées et auto-constituées ne recouvre pas celle entre conscience et monde réel suggérée par Husserl. Elle nous permet cependant de comprendre la notion husserlienne de constitution comme l'ébauche d'une manière très particulière de concevoir ce que l'on pourrait appeler une « théorie des formes des phénomènes », théorie selon laquelle ce qui est constitué est moins un objet qu'une variété de multiplicité ; parmi de telles variétés, l'on peut distinguer des multiplicités « fragiles » hétéro-constituées, à savoir des unités-de-multitudes contingentes dont on peut imaginer l'anéantissement et la perte *relative* de sens qui résulte de leur variation imaginative. Mais, d'un point de vue plus général, il faudrait sans doute aller plus loin et admettre que l'importance de la constitution ne fait qu'un avec la contingence structurelle de *tout* type d'unité dont l'essence est révélée par les différentes manières où sa perte de sens peut être imaginée.

Les objets matériels, les institutions, les groupes politiques mais aussi les objets culturels et spirituels, les personnes, les vivants et les théories sont par conséquent moins des constructions — comme le voudrait le post-moderne — que des multiplicités constituées, et cela en ce sens très précis. En ce qui concerne les multiplicités « robustes » auto-constituées, elles sont également contingentes, mais leur contingence se trouve aux frontières du sens lui-même. Les deux cas montrent cependant comment la variation, loin d'être le nom d'un simple détail technique méthodologique, complète la constitution ou, pour le dire autrement, que la constitution bien comprise devrait être entendue en termes de multiplicités et de variations.

Pour le reste, il n'est pas difficile de voir à quel point identifier les multiplicités robustes et les racines de l'apparaître est une thèse à la fois fascinante et étrange. Ce qui est particulièrement étrange d'ailleurs, c'est l'idée selon laquelle les multiplicités auto-constituées, que l'on peut être tenté de choisir comme substitut du tristement célèbre *fundamentum inconcussum*, sont loin d'être « inébranlables », quelles que soient leur fermeté ou leur solidité. Rien n'est suffisamment solide pour être à l'abri des conflits imaginés par la variation, même pas les *rizomata panton*. La seule différence qui reste est celle entre ce qui *apparaît transformé*, cesse de faire sens d'une manière pour ne faire sens que d'une autre manière, et ce qui *disparaît*, cesse de faire sens du tout. C'est la différence entre le passage d'un *Sinn* à un autre et la pure et simple *Sinnlosigkeit*.

### 19. Tentons à présent d'esquisser une conclusion.

Notre course d'obstacle nous a-t-elle menée à une image suffisamment *unzeitgemäß* de la phénoménologie ? Avons-nous fini par trouver quelque chose de nouveau à dire au sujet de la *singularité* de la phénoménologie ?

C'est au lecteur d'en juger. Je rappellerai simplement, pour finir, que, pour autant que je puisse juger, je ne pense pas avoir « interprété » Husserl. Je pense plutôt l'avoir pris extrêmement au sérieux. Comme l'indique Husserl lui-même, les concepts sont enchâssés dans des jugements, et les jugements exprimés dans le langage. Une fois formulés linguistiquement les concepts figurent dans des énoncés qui, à leur tour, une fois compris, procurent parfois des anticipations pour des intuitions possibles. Et s'ils sont remplis intuitivement, des tels énoncés nous font voir ce sur quoi ils s'expriment tel qu'ils l'expriment via les concepts employés. Voir ce que les concepts ne font que promettre de faire voir, c'est justement le *telos* de l'intuition et du remplissement. Mais alors que cette idée husserlienne est généralement considérée strictement dans le cadre d'une théorie de l'évidence et de la connaissance, elle peut être aussi envisagée comme une indication de ce qu'est, pour ainsi dire, l'« appel » *in-actuel* de la philosophie comme telle.

Ce que la pratique de la phénoménologie nous apprend, c'est que façonner des concepts philosophiques n'est jamais un simple exercice « théorique ». Chaque nouveau concept apporte non seulement une nouvelle conception, mais également une chance de voir les choses autrement. La tâche de la phénoménologie, telle qu'elle fut constamment pratiquée par Husserl, n'était pas simplement de proposer une meilleure compréhension, plus pénétrante, du monde, de la subjectivité, du temps, de la perception, etc., mais d'introduire de nouveaux concepts (contre-intuitifs, anti-naturels et para-doxaux, allant au-delà de l'opinion commune et philosophique, contre ce que l'on croit et soutient généralement). Des concepts qui, dans leurs formes exprimées de façon catégorielle, nous font voir le monde, la subjectivité, le temps, la perception, etc., autrement. Dans le contexte phénoménologique, les nouveaux concepts ne sont jamais *seulement* de nouveaux concepts, ils sont également, pour ainsi dire, des promesses d'intuitions nouvelles.

C'est précisément cette inventivité conceptuelle encouragée par Husserl, la sensibilité à l'égard des variations, conjuguées avec ce que l'on peut appeler le potentiel philosophique du concept de « multiplicité constituée », susceptible

de modifier les opinions courantes au sujet de la phénoménologie qui, de mon point de vue, pourrait justifier l'idée, quelque peu saugrenue, qui est derrière ce manifeste.

## Bibliographie

- CANTOR, G. (1883). *Grundlagen einer Allgemeinen Mannigfaltigkeitslehre. Ein mathematisch-philosophischer Versuch in der Lehre der Unendlichen*. Leipzig: Teubner.
- HEIDEGGER, M. (2001). *Sein und Zeit*. Tübingen : Max Niemeyer 2001 (trad. fr. : *Être et Temps*. Traduction par Emmanuel Martineau. Paris : Gallimard, 1985).
- (1994). *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, éd. P. Jaeger. GA 20. Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann. (trad. fr. : *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*. Traduction fr. A. Boutot. Paris : Gallimard, 2006).
- HUSSERL, E. *Husserliana Gesammelte Werke*
- Hua I : Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, éd. S. Strasser. The Hague : Martinus Nijhoff 1973 (*Méditations cartésiennes et les conférences de Paris*. Présentation, traduction et notes par M. de Launay. Paris : PUF 1994).
- Hua III/1 : Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. 1. Halbband: Text der 1.-3. Auflage – Nachdruck, éd. K. Schuhmann. The Hague : Martinus Nijhoff 1977 (*Idées pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique. Tome premier. Introduction générale à la phénoménologie pure*. Traduction, introduction et notes de P. Ricœur. Paris: Gallimard 1950).
- Hua IV : Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, éd. M. Biemel. The Hague: Martinus Nijhoff 1952 (*Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures. Livre second. Recherches phénoménologiques pour la constitution*. Traduction E. Escoubas. Paris : PUF 1982).
- Hua X : « Seefelder Manuskripte über Individuation » in Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins (1893–1917)*, éd. R.

- Boehm. The Hague : Martinus Nijhoff 1966 (*Sur la phénoménologie de la conscience intime du temps (1893-1917)*). Traduction fr. F. Pestureau. Grenoble : Éditions Jérôme Millon 2003).
- Hua XVI : *Ding und Raum. Vorlesungen 1907*, éd. U. Claesges. The Hague : Martinus Nijhoff 1973 (*Chose et Espace. Leçons de 1907*. Introduction, traduction et notes par J-F Lavigne. Paris : PUF 1989).
- Hua XII : *Philosophie der Arithmetik (1890–1901)*, éd. L. Eley. The Hague : Martinus Nijhoff 1970 (*Philosophie de l'arithmétique : Recherches psychologiques et logiques*. Traduction, notes et remarques par J. English. Paris : PUF 1992).
- Hua XXIII : *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen*. Texte aus dem Nachlass (1898–1925), éd. E. Marbach. The Hague : Martinus Nijhoff 1980 (*Phantasia, conscience d'image, souvenir. De la phénoménologie des présentifications intuitives*. Textes posthumes (1898-1925). Traduction fr. R. Kassis & J-F Pestureau, révision de J-F Pestureau et M. Richir. Grenoble : Jérôme Million 2002).
- Hua XVIII : *Logische Untersuchungen. Erster Band: Prolegomena zur reinen Logik*, éd. E. Holenstein. The Hague : Martinus Nijhoff 1975 (*Recherches logiques. 1 : Prolégomènes à la logique pure*. Traduction fr. H. Élie, A. L Kelkel & R. Schérer. Paris : PUF 2009).
- Hua XIX/1 : *Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Erster Teil: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, éd. U. Panzer. The Hague : Martinus Nijhoff 1984 (*Recherches logiques. 2. Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance. Première partie : recherches I et II*. Traduction fr. H. Élie, A. L Kelkel & R. Schérer. Paris : Seuil 1996).
- Hua XXI : *Studien zur Arithmetik und Geometrie. Texte aus dem Nachlaß (1886–1901)*, éd. I. Strohmeyer. The Hague : Martinus Nijhoff 1983.
- Hua XXV : « Philosophie als strenge Wissenschaft » in *Aufsätze und Vorträge (1911–1921)*, éd. T. Nenon and H. R. Sepp. Dordrecht : Martinus Nijhoff 1987 (*La philosophie comme science rigoureuse*. Traduction et notes de M. de Launey. Paris : PUF 2003).
- Hua XXXIII : *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewußtsein (1917–18)*, éd. R. Bernet, D. Lohmar. Dordrecht : Kluwer 2001 (*Manuscripts de*

- Bernau sur la conscience du temps (1917-1918)*. Traduction fr. J-F Pestureau et A. Mazzù. Grenoble : Éditions Jérôme Millon 2010].
- Hua XXXVI : Transzendentaler Idealismus*. Texte aus dem Nachlass (1908–1921), éd. R. Rollinger, R. Sowa. Dordrecht : Kluwer 2003.
- Édition séparée*
- Erfahrung und Urteil*, éd. L. Landgrebe. Hamburg: Felix Meiner, 1999 (trad. fr. : *Expérience et Jugement. Recherches en vue d'une généalogie de la logique*. Traduction fr. D. Souche-Dagues. Paris: PUF, 2006).
- MAJOLINO, C. (2017). «The Infinite Academy. Husserl on how to be a Platonist with some (Aristotelian) help». *New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, XV: 164-221.
- (2010). «La partition du réel : Remarques sur l'eidos, la phantasia, l'effondrement du monde et l'être absolu de la conscience». In: *Philosophy, Phenomenology, Sciences. Essays in Commemoration of Edmund Husserl*. C. Ierna, H. Jacobs, F. Mattens (eds.). Dordrecht: Springer, 573–660.
- (2008). «Husserl and the Vicissitudes of the Improper». *New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, VIII: 17–54.
- (2006). «Les essences des *Recherches Logiques*». *Revue de Métaphysique et de Morale* 49 (1): 89–112.
- SOKOLOWSKI, R. (1964). *The Formation of Husserl's Concept of Constitution*. The Hague: Martinus Nijhoff.

---

CLAUDIO MAJOLINO (Ph.D, University of Rome “La Sapienza”, 2002), after teaching at University of Paris “La Sorbonne” (2003-04), has been Professor of Philosophy of Language at the University of Lille since 2005. He has also been a visiting professor at Seattle University (2008, 2010) and the Chinese University of Hong-Kong (2017). In the last fifteen years, he has authored, edited, and translated several books and articles on phenomenology, ontology, and the history of philosophy in German, French, English and Italian.

---