



HAL
open science

Cours d'agrégation sur Husserl

Emmanuel Housset

► **To cite this version:**

Emmanuel Housset. Cours d'agrégation sur Husserl. Licence. Husserl, une métaphysique de la subjectivité, Normandie Université Caen, France. 2023, 199 p. hal-04584631

HAL Id: hal-04584631

<https://hal.science/hal-04584631>

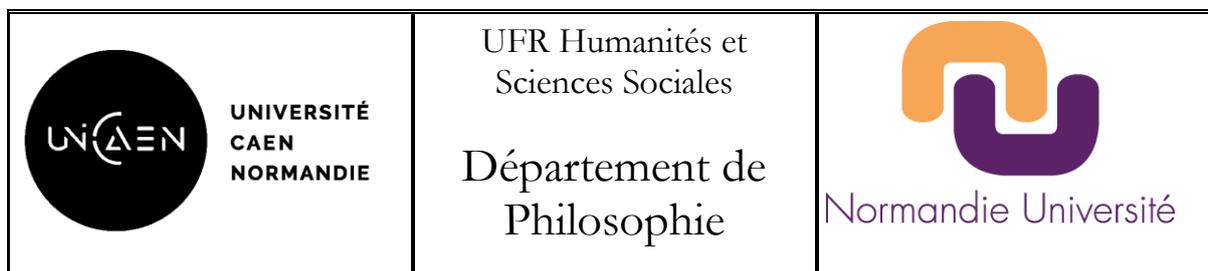
Submitted on 23 May 2024

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial 4.0 International License



Cours sur Husserl 2023-2024

Pour les étudiants de L2 (2PH051) /L3 (Y3PH21) et les agrégatifs en
présence et à distance.

Par Emmanuel Housset

Husserl, une métaphysique de la subjectivité.



Introduction

Ce cours sur la phénoménologie de Husserl a lieu dans le cadre du cours de métaphysique qui le plus souvent s'attachait à un thème, et de ce fait il aura un double objectif :

1. D'une part expliquer les œuvres de Husserl au programme de l'agrégation 2024 : les *Idées directrices pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique* (livre 1) (abrégé *Idées 1*), les *Méditations cartésiennes*, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale* (Abrégé *Krisis*), et l'ensemble de textes publiés sous le titre *Cinq articles sur le renouveau*. Pour les étudiants de licence, le texte qu'il faut lire intégralement et avoir avec soi en cours sont les *Méditations cartésiennes*. Pour les autres textes étudiés en cours je fournirai des scans. Même si par rapport à toute l'œuvre de Husserl cela peut sembler un programme restreint (Les œuvres complètes représentent presque 50 volumes), c'est tout de même tout à fait considérable. Les *Idées 1* de 1913 (texte très long) expose toute la théorie de la connaissance de Husserl, les *Méditations cartésiennes* de 1929, est un texte bien plus court, mais très synthétique, qui expose presque toute la pensée de Husserl, La *Krisis*, qui est un ensemble de textes (des années trente) rassemblés par l'éditeur expose la philosophie de l'histoire de Husserl et les articles sur le renouveau décrivent la tâche du philosophe en temps de crise. Dans la *Krisis* se trouvent en annexe des textes très célèbres comme *La crise de l'humanité européenne et la philosophie* ainsi que *L'origine de la géométrie*. Ce programme va donc nous conduire des questions théoriques sur la nature de la raison jusqu'aux questions éthiques sur la responsabilité du philosophe, puisque Husserl finira par définir le philosophe comme un « archonte ».
2. D'autre part il s'agit de développer une réflexion sur la métaphysique, sur sa définition, puisque Husserl va chercher à renouveler la métaphysique qu'il prend parfois dans une signification négative de construction spéculative et parfois dans une signification positive de philosophie première, de science des premiers principes. Du point de vue historique, Husserl est un auteur de transition et de rupture. D'un côté, il développe bien une métaphysique de la subjectivité qui prend appui sur Descartes, Locke et Kant (et bien d'autres) et même il finit par comprendre la phénoménologie comme l'aspiration secrète de la philosophie depuis Platon, c'est-à-dire qui formule explicitement l'intention qui aurait toujours animée la philosophie. Platon aurait anticipé, sans y accéder vraiment, sa conception de l'*a priori*. Mais il se pense d'un autre côté comme celui qui rompt avec les métaphysiques passées par la « réduction phénoménologique » qui donne accès à la vraie nature de la subjectivité en tant que principe. Il s'agit donc d'une métaphysique de la subjectivité parfaitement assumée, mais qui veut renouveler la compréhension de la subjectivité. Depuis Descartes et Malebranche, la métaphysique est la science des sciences qui peut élucider la possibilité des sciences particulières, mais Husserl veut radicaliser le tournant transcendantal réalisé par Kant en envisageant une intuition de l'*a priori*, et c'est pourquoi dans le § 64 des *Méditations cartésiennes* il assume totalement le terme de métaphysique.
« La phénoménologie (...) n'élimine que la métaphysique naïve ; opérant avec les absurdes choses en soi, mais elle n'exclut pas la métaphysique en général » (p. 133)

Donc une métaphysique de la subjectivité est une métaphysique qui voit dans l'activité du sujet la condition de possibilité de tout objet.

Husserl est donc le fondateur de la « phénoménologie », qui n'est pas une doctrine ou une école, mais un concept de méthode, une certaine manière d'interroger le monde en partant de la manifestation des choses-mêmes, en prenant l'objet comme fil conducteur de l'analyse transcendante. Il est également la porte d'entrée pour tous les développements ultérieurs de la phénoménologie (Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty, Levinas, Ricoeur, Michel Henry, etc.) qui ne cesse de se déployer et de se renouveler et cela pas simplement en s'intéressant à de nouveaux objets (phénoménologie de l'art, psychiatrie phénoménologique, phénoménologie de la socialité, etc.), mais également en s'interrogeant sans cesse sur le retour à l'expérience originaire et donc également sur la nature de la subjectivité et sur la nature de l'expérience. Le phénomène demeure en phénoménologie une question.

Biographie

Vous trouverez des biographies détaillées de Husserl dans différentes introductions à Husserl¹, mais il suffit de savoir qu'il est né en Moravie le 8 avril 1859 et est mort à Freiburg le 27 avril 1938 et qu'il a mené une vie de professeur dans différentes universités (Halle, Göttingen, Freiburg). Je renvoie à la chronologie du livre indiqué en note qui donne une idée plus précise de la vie de Husserl et du contexte historique. (PDF sur le site du cours). Le plus important pour le moment est de savoir qu'il commence par une formation en mathématiques qui le conduit à une thèse sur le concept de nombre publiée sous le titre *Philosophie de l'arithmétique* (1891). La question des mathématiques demeurera centrale dans la pensée de Husserl qui ne cessera de chercher à déterminer le statut de l'objet mathématique, de son idéalité, afin de comprendre la nature de l'objet en général. Le deuxième élément important est la rencontre avec Franz Brentano et la découverte de la psychologie descriptive ; le grand livre de Brentano est la *Psychologie du point de vue empirique* (1874). Husserl reprend à Brentano le fameux concept d'intentionnalité qu'il ne cessera d'élucider toute sa vie. Ces deux éléments sont liés entre eux car Husserl cherche à décrire les actes subjectifs qui donnent lieu aux objets mathématiques. Il s'agit d'élucider l'*a priori* de corrélation entre l'objet mathématique et son mode de donnée, par exemple son omnitemporalité.

Sinon il peut être utile de savoir que Husserl n'a pas beaucoup publié de livres de son vivant :

- *Recherches logiques* 1900 avec une deuxième édition en 1913.
- *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps* (1905-1918) publiées en 1928 grâce au travail d'Édith Stein.
- *La philosophie comme science rigoureuse*, 1911.
- *Idées 1* en 1913
- *Logique formelle et logique transcendante* en 1929
- *Méditations cartésiennes* de 1929 publiées en 1931 par la traduction française de Gabrielle Peiffer, revue par Levinas.
- *La Krisis*, première partie en 1937, le texte complet que nous allons travailler seulement en 1953.

¹ Et de nombreuses photographies et témoignages dans *Edmund Husserl und die phänomenologische Bewegung*, H. R. Sepp (éd.), Alber, 1988.

L'œuvre de Husserl est également constituée de très nombreux cours, des articles et de manuscrits qui sont maintenant en grande partie édités.

Bibliographie.

Sur la phénoménologie de Husserl la bibliographie est immense et sera complétée au fur et à mesure du cours.

Pour ceux qui débutent dans l'étude de Husserl je conseille plusieurs choses : Laurent Joumier, *Lire Husserl*, Ellipse, 2007. Jacques English, *Le vocabulaire de Husserl*, Ellipse, 2002. Françoise Dastur, *Husserl. Des mathématiques à l'histoire*, PUF, 1999. Jean T. Desanti, *Introduction à la phénoménologie*, Paris, Gallimard, 1976. Emmanuel Housset, *Husserl et l'énigme du monde*, Paris, Seuil, 2000.

Pour aller plus loin dans la lecture des textes :

Didier Franck, *Chair et corps. Sur la phénoménologie de Husserl*, Paris, Minuit, 1981.

Jean-Luc Marion, *Réduction et donation*, Paris, PUF, 1989, chapitre V.

Jean-François Lavigne, *Husserl et la naissance de la phénoménologie*, Paris PUF, 2005. *Accéder au transcendantal ? Réduction et Idéalisme transcendantal dans les Idées 1 de Husserl*, Paris, Vrin, 2009. J.-Fr. Lavigne (éd.) *Les méditations cartésiennes de Husserl*, Paris, Vrin, 2008.

Antoine Grandjean et Laurent Perreau (éd.), *Husserl. La science des phénomènes*, CNRS éditions, 2012. Dominique Pradelle, *L'archéologie du monde, Constitution de l'espace, idéalisme et intuitionnisme chez Husserl*, Kluwer, 2000 (il est à la BU de Caen). *Par-delà la révolution copernicienne*, Paris, PUF, 2012. *Généalogie de la raison*, Paris, PUF, 2013. Avec Pierre-Jean Renaudie (éds.), *Intentionnalité, sens, antipsychologisme*, Olms, 2022.

Claudia Serban, *Phénoménologie de la possibilité, Husserl et Heidegger*, Paris, PUF, 2016.

Laurent Perreau, *Le monde social selon Husserl*, Springer, 2013.

L'énigme du monde (*Welträtsel*).

La phénoménologie de Husserl pose surtout des questions de théorie de la connaissance, même si les questions pratiques et éthiques ne sont pas absentes. La question centrale de Husserl est : à quelle condition la connaissance est-elle possible ? On va le voir avec le début des *Méditations cartésiennes* et avec les *Idées 1*, Husserl est très attaché à l'idée que la philosophie soit une science et une science rigoureuse (*strenge Wissenschaft*). Cette expression de « science rigoureuse » est importante car elle souligne que les seules sciences ne sont pas les sciences exactes qui reposent sur des objets qui sont calculables. Il y a une rigueur philosophique, un accès à des évidences apodictiques, qui ne se confond pas avec l'exactitude d'un calcul. Il s'agit également pour Husserl de distinguer la philosophie de la psychologie de son époque qui prenait sa méthode dans les sciences de la nature. Husserl (comme Hegel) revendique l'indépendance radicale de la méthode philosophique par rapport à celle des sciences de la nature. De plus, si chaque science étudie une partie du monde, la philosophie se donne une autre tâche, notamment celle de répondre à la question « Qu'est-ce qu'un objet ? » ou encore à la question « Qu'est-ce qu'un monde ? », puisque le monde ne peut pas se donner tel un objet particulier. La tâche de la philosophie n'est donc pas de raconter tout ce qui se passe dans le monde comme le font les sciences de la nature et les sciences humaines, mais elle se doit d'élucider la possibilité de la connaissance du monde. Comme il le dit dans le § 3 de la *Krisis* (p. 13), Husserl cherche à reprendre l'idée classique de la philosophie qui n'est pas un « concept scolaire » englobant un « groupe de disciplines ». Elle est une science omni-englobante, une science de la totalité de l'étant précisément comme totalité. Ce qu'il nomme « le

positivisme² » est justement la philosophie qui a oublié qu'elle était d'abord une élucidation de la raison en tant que telle et qui a oublié l'étonnement devant le monde. Ce thème classique de l'étonnement est repris par Husserl pour souligner que toute forme de dogmatisme finit par oublier le « phénomène de monde », le monde tel qu'il se manifeste. Husserl ne cesse d'insister sur ce point, la philosophie comme science n'est pas une « vision du monde » qui demeure individuelle et historique.

« Notre époque ne veut croire qu'à des "réalités". Or sa réalité la plus puissante est la science, voilà pourquoi c'est de la science philosophique dont notre époque a le plus besoin »³.

Le monde n'est donc pas une simple image immanente, intérieure à notre subjectivité, et il possède sa transcendance propre ; la question est alors de savoir comment est-il possible de sortir de soi afin d'atteindre cette transcendance du monde. Toute l'œuvre de Husserl est une tentative de réponse à cette question. De ce point de vue, le problème de Husserl n'est pas du tout celui de l'existence ou de l'inexistence du monde, mais c'est celle de la possibilité de le connaître. C'est à cette énigme que va répondre le thème de l'intentionnalité.

La théorie husserlienne de la connaissance est donc bien un idéalisme de la subjectivité, car l'idée d'un être qui ne serait pas donné à la conscience est un non-sens. Tout objet, qu'il soit matériel telle la maison ou formel tel le triangle, est un sens constitué par la conscience. Il y a intentionnalité, parce quand je regarde la maison je vise un sens et cette intention se trouve remplie par les données perceptives de la maison. Ainsi, pour que la chose même soit donnée, il faut bien une activité de synthèse de la subjectivité, même si Husserl ne va pas comprendre cette synthèse de la même manière que Kant. Pour voir, il faut qu'il y ait intention et intuition. Avec cette idée de remplissement, être, c'est toujours être pour la conscience. Mais Husserl va mettre en lumière que c'est l'objet qui fixe son mode de donnée. Tout objet est un sens « constitué » par la subjectivité ; nous y reviendrons, car l'idée de constitution demande de longs développements et Husserl a pu en envisager différentes dimensions. Ce cours va donc chercher à montrer que l'idéalisme transcendantal de Husserl est bien un idéalisme de la subjectivité, sans être pour autant un simple subjectivisme. Husserl a souvent été accusé de « subjectivisme », c'est-à-dire de n'étudier que des faits de conscience singuliers sans jamais arriver à une connaissance objective. Cela suppose de préciser ce qu'il convient de comprendre par « sujet » et tout le projet de Husserl est de parvenir à mettre fin à la séparation du sujet et du monde, de l'intériorité et de l'extériorité, en montrant qu'il n'y a de monde que pour un sujet et que le sujet n'est pas une simple réalité mondaine mais une pure capacité *a priori* de prendre conscience de soi. Le retour aux choses mêmes est le refus de tout subjectivisme, mais cela suppose d'expliquer « comment » chaque type d'objet se donne à toute subjectivité : il y a un mode d'apparaître des choses spatiales et le mode d'apparaître d'autrui ; les choses peuvent également se donner « en chair et en os », ou dans le souvenir, ou encore en imagination.

C'est un thème que l'on retrouvera dans la *Krisis* et dans les textes *Sur le renouveau* : une telle manière d'interroger le monde n'est pas une activité que l'on peut avoir par hasard, mais qui suppose une véritable conversion du regard et une résolution :

« Toute autre est la situation chez le philosophe. Il a de toute nécessité besoin d'une résolution personnelle qui seule est capable de faire de lui un philosophe,

² Dans *La philosophie comme science rigoureuse* Husserl définit le positivisme comme « la superstition du fait » qui transforme la « vie » en un « agglomérat incompréhensible », p. 79.

³ *La philosophie comme science rigoureuse*, p. 84.

originaires ; il a besoin pour ainsi dire d'une instauration originaire qui est une autocréation originaire. Nul ne peut par hasard se fourvoyer dans la philosophie »⁴.

Le retour aux choses mêmes.

Husserl reprend ici le thème classique selon lequel la philosophie est une « folie » pour l'homme du commun, car elle pose des questions nouvelles et se veut une méthode radicale. Le philosophe est celui qui veut des évidences rationnelles, mais selon Husserl cette radicalité n'est possible qu'en revenant à l'intuition comme seule source de droit, ce qu'il nommera dans le § 24 des *Idées 1*, le « principe des principes ». Il s'éloigne ici volontairement de la position kantienne selon laquelle la sensibilité ne pense pas et seul l'entendement pense. Selon Husserl, il y a une véritable intelligence de la sensibilité, ce qui conduit à soutenir cette thèse assez nouvelle pour laquelle la catégorie n'est ni un genre de l'être, ni une forme de l'entendement. Il y a pour Husserl une intuition de l'espèce, de la catégorie, par exemple une intuition du nombre 2 ou de la qualité « rouge », ou encore du principe de non-contradiction. L'universel, l'essence, la catégorie ; cela est aussi « donné » dans une intuition, et ce n'est donc pas le simple résultat d'une construction psychique. La sixième des *Recherches logiques* énonce cette possibilité d'une « intuition catégoriale », qui fait que le sujet a vraiment une expérience de l'être, puisque la catégorie n'est pas le simple résultat d'un processus d'abstraction. On va revenir sur cette question décisive avec tout le début des *Méditations cartésiennes*, mais il s'agit juste d'indiquer ici qu'on ne peut pas réduire la donnée à la seule donnée empirique et que les essences se donnent également à la conscience. Dans l'histoire de la métaphysique cette alternative de l'intuition et de l'abstraction n'est pas nouvelle et le but de Husserl est bien de mettre en lumière que le seul raisonnement inductif ou déductif ne peut pas à lui seul assurer la possibilité de la connaissance et qu'il est impossible d'écarter la connaissance intuitive. Bien évidemment le terme d'intuition peut prendre des significations multiples et on se souvient des moqueries de Hegel dans la préface à la *Phénoménologie de l'esprit* vis-à-vis des philosophies de l'intuition qui veulent arriver tout de suite au résultat en s'épargnant le laborieux travail du concept. Quand Husserl utilise le terme d'intuition, ce n'est pas pour penser un accès immédiat à la vérité, mais pour montrer qu'une intuition de l'essence de la conscience est possible, qu'une intuition du moi est possible, qui n'est pas l'intuition sensible de mon moi particulier. Pour Husserl l'intuitionnisme est l'accomplissement de la philosophie moderne, contre les constructions métaphysiques, et sur ce point Husserl fait de Descartes le nom-titre de cette philosophie moderne.

Dans le cadre de cette introduction, il s'agit juste d'indiquer deux choses : d'une part Husserl donne un sens très large au terme d'intuition, puisqu'il peut y avoir aussi bien une intuition de la chose individuelle qu'une intuition de la généralité, et, d'autre part, il cherche à mettre fin à l'opposition classique de l'intuition sensible et de l'intuition intellectuelle, puisque pour qu'il y ait connaissance il faut que l'être soit donné et que le sens ne résulte pas d'une simple production du sujet. Donc il ne faut pas dissocier l'impératif du retour aux choses-mêmes et l'affirmation de l'unique autorité de l'intuition. On voit bien ici combien Husserl s'éloigne de Kant dans la mesure où pour Kant l'intuition sensible ne donne pas accès à la chose en soi, mais seulement au phénomène ainsi qu'à nous-mêmes, c'est-à-dire de la façon dont nous sommes affectés. Pour Kant la sensibilité ne dit rien de la nature des objets. Husserl, au contraire, va montrer que l'intuition de l'universel donne les choses à voir et que les essences ne sont pas de simples constructions psychiques. Voir cette table, c'est voir un universel qui n'est pas donné après coup. Cela ne veut

⁴ *Philosophie première* tome 2, p. 26.

pas non plus dire que le sens idéal table soit déjà dans la conscience avant la perception et Husserl veut éviter tout platonisme.

On reviendra sur l'idée d'intentionnalité, mais on peut déjà dire que l'intentionnalité ne signifie pas que l'objet soit contenu dans la conscience, mais qu'il est bien visé par la conscience et cela selon différentes modalités possibles. Le phénomène, c'est l'objet apparaissant comme tel et ici il faut distinguer une matière et une forme, deux termes qui prennent une signification particulière en phénoménologie. Pour que quelque chose puisse être vu, il faut une matière ou encore un contenu d'appréhension et une qualité d'acte, c'est-à-dire une appréhension. Ainsi la matière dans l'acte perceptif n'est pas quelque chose de brut, mais elle est toujours déjà qualifiée, par exemple par le fait que la maison soit visée sur le mode de la perception ou de l'imagination. Toute l'idée de l'intentionnalité est de montrer que la perception ne consiste pas à relier un donné perceptif extérieur à une représentation intérieure. Husserl va vouloir montrer que le contenu de perception est un moment interne de l'acte de perception qui n'est pas séparable de l'acte d'appréhension. Ainsi Husserl adopte une position d'équilibre, puisque le « sens » d'un objet tient à la fois à la matière et à la visée. L'intentionnalité va permettre de décrire la vie du sens et de montrer que le vécu actuel d'une joie et le souvenir d'une joie n'ont pas le même mode de donnée. Husserl libère d'une compréhension naïve de la perception qui ne verrait en elle qu'une sensation accompagnée de conscience. La perception est bien l'acte qui donne à voir et voir c'est saisir le donné en personne. La phénoménologie, la science des phénomènes n'est donc pas une discipline subjective s'attachant à l'apparence de l'objet, mais comme toute science elle se veut objective en montrant comment chaque type d'objet, dans son apparaître, est la norme de sa connaissance.

I La voie cartésienne

Les *Méditations cartésiennes* ne portent pas ce nom uniquement parce que le texte est issu des conférences faites à Paris dans l'amphithéâtre Descartes (puis reprises à Strasbourg suite à l'invitation de Jean Héring), mais bien parce que Descartes est considéré par Husserl comme l'initiateur des temps modernes, celui qui ouvre la métaphysique de la subjectivité et réaffirme que la philosophie doit être une science reposant sur un fondement ultime. Il s'agit d'un texte qui appartient à la période de Fribourg et qui a été écrit par Husserl comme sa grande œuvre, celle qui présente de manière synthétique toute sa philosophie. C'est un peu le paradoxe de ce texte qui se veut à la fois comme une introduction à la phénoménologie et comme le produit condensé de tout ce qu'il a voulu dire. Par rapport aux *Conférences de Paris*, Husserl a modifié son texte, il lui a notamment ajouté la cinquième méditation sur l'intersubjectivité, qui a elle seule est aussi longue que les quatre premières. Husserl était un perfectionniste qui n'était jamais satisfait de ce qu'il avait déjà écrit. Historiquement, ce qui fait également l'originalité de ce texte, c'est que sa première édition est celle de sa traduction française par Gabrielle Peiffer, puis revue par Emmanuel Levinas et tout cela sur la demande pressante d'Alexandre Koyré, en 1937 (A. Colin, puis Vrin). L'édition allemande n'aura lieu qu'en 1950 comme le volume 1 de la collection des *Husserliana*. Si Descartes est nommé « le plus grand penseur de la France » (§ 1), c'est d'abord parce que Husserl le considère comme un tournant dans l'histoire de la philosophie, parce qu'il comprend la recherche d'un fondement ultime de la connaissance depuis la question de l'essence de la subjectivité. Bien sûr, Descartes ici ce sont les *Meditationes de prima philosophia*, et encore les seules deux premières méditations. Dès lors, Husserl voit en Descartes celui qui inaugure l'idéalisme transcendantal, c'est-à-dire un idéalisme de la subjectivité qui comprend le je transcendantal comme le fondement ultime, comme la source du sens. Ce je est fondement pour Husserl, et c'est pourquoi Husserl se considère sur ce point plus cartésien que kantien, même si les questions qu'il pose sont plus kantienne que cartésiennes. En réalité, ces méditations sont très kantienne et elles sont nommées cartésiennes parce que Husserl retient de Descartes l'idée de fondement ultime, la méthode du doute, la place du « je » qu'il va nommer transcendantal.

Dans le § 1 Husserl dit clairement que la pensée de Descartes est le prototype, l'image originaire (*Urbild*) de l'auto-méditation (*Selbstbesinnung*) philosophique, donc de la réflexion de la philosophie sur sa propre possibilité. Faire de la philosophie selon Husserl, c'est faire en sorte que la philosophie devienne une question sur elle-même, sur sa possibilité d'être une science. L'appel à Descartes ne conduit pas Husserl à développer un véritable « néo-cartésianisme », contrairement à ce qu'il dit. Ou alors il faut comprendre cela comme la reprise d'un style philosophique tout à fait particulier et non la reprise d'une doctrine. En effet, en appeler à l'autorité des *Méditations métaphysiques*, c'est une manière de dire que l'idéalisme transcendantal que Husserl veut développer suppose un geste de rupture aussi radicale avec la tradition que celui de Descartes. Autrement dit, dès le début de son texte, Husserl se défend d'une accusation, celle de ne proposer qu'une continuation, même sous la forme d'une amélioration, de l'idéalisme transcendantal de Kant. (Husserl développe la même idée dans la *Krisis*, p. 476). Husserl précise bien que les *Méditations* de Descartes ont une « portée éternelle » et qu'il s'agit en réalité de reprendre chez Descartes une idée de la philosophie dont Descartes n'est pas le propriétaire. On peut noter deux choses : une philosophie qui veut faire de l'auto-réflexion du philosophe le principe de la philosophie doit bien

s'enraciner dans une tradition, celle du connais-toi toi-même, comme il le dit à la toute fin des *Méditations cartésiennes* (Désormais MC) p. 134. Cette fois il renvoie à saint Augustin en attribuant à la citation de saint Augustin une signification qui n'est pas du tout augustinienne mais qui relève d'une philosophie de la subjectivité. Tout cela pour dire que Husserl développe un rapport très libre à l'histoire de la philosophie et qu'il cherche avant tout à y voir une anticipation de sa propre philosophie. Ce qui l'intéresse ici, c'est l'idée de philosophie comme science universelle qui porte en elle le projet d'une fondation de toutes les sciences. Descartes représente alors le nom-titre du tournant subjectif d'une telle exigence : la philosophie doit pouvoir remonter à des évidences absolues au-delà desquelles il est impossible de remonter. Husserl ne se soucie pas de déconstruction (même s'il en fait un peu tout de même), mais de reconstruction de la philosophie sur le sol du sujet.

Bien évidemment, la philosophie est une entreprise collective, un projet qui traverse l'histoire et animé par une idée, mais il s'agit également d'une décision personnelle. Pour devenir philosophe, il est nécessaire « une fois dans sa vie », selon l'expression cartésienne (AT VII, 17), de revenir en soi afin de poser cet acte qui n'est pas naturel, à savoir faire table rase de toutes les sciences, de toutes les connaissances, afin de reconstruire l'unité du savoir. Il ne s'agit pas de défaire un puzzle pour le recomposer de la même façon, mais de trouver enfin le sol véritable sur lequel construire la connaissance. Husserl insiste sur le caractère personnel de cette démarche, puisque la philosophie ne peut pas être reçue de l'extérieur et que chaque moi doit parvenir par lui-même à la vision des essences. C'est pourquoi ce caractère personnel ne veut pas dire privé ou particulier. Chaque sujet se comprend depuis les *Méditations* de Descartes ; il comprend le chemin qu'il doit suivre afin d'accéder à la vérité : ne s'appuyer que sur des intuitions absolues. C'est une décision que personne ne peut prendre à ma place et qui modifie l'ensemble de mon existence, puisque le philosophe est d'abord celui qui fait « vœu de pauvreté en matière de connaissance ». Ainsi, il y a au moins trois caractères de la philosophie :

1. Elle est une démarche personnelle qui passe par une réflexion radicale sur soi.
2. Elle est la remise en cause de tous les savoirs considérés comme acquis.
3. Elle est la recherche d'évidences apodictiques.

Husserl peut alors établir une analogie entre ce qu'il veut faire et la méthode du doute qu'il désigne à la fois comme bien connue et encore digne d'attention (*merkwürdig*). Dès lors, l'expérience sensible est mise en cause par le doute et dès lors l'être du monde doit être mis en suspens. Seul l'*ego* qui accompagne chaque pensée peut être considéré comme échappant au doute (*zweifellos*). Ici Husserl anticipe sur ce qu'il montrera plus tard et qu'il a déjà analysé dans le § 49 des *Idées 1*. Ainsi le moi réduit pourra être considéré comme une évidence apodictique. Comme l'indique la fin du § 1 les *Méditations métaphysiques* ont d'abord une valeur exemplaire du point de vue de la méthode et Husserl résume à grand trait la démarche des *Méditations métaphysiques*, non pas pour dire qu'il la reprend, mais pour soutenir qu'il remonte lui aussi à ce je pur.

Le § 2 aborde un autre thème qui est cher à Husserl, que l'on trouve aussi dans *Sur le renouveau* et dans la *Krisis*, notamment dans l'annexe *La crise de l'humanité européenne et la philosophie*. C'est le thème de la crise des sciences, de la crise de la rationalité et donc la crise de l'humanité. Husserl évoque l'idée que les *Méditations métaphysiques* ont fait époque justement parce qu'elles ont permis une nouvelle unité des savoirs, mais que depuis cet idéal s'est appauvri, voire a été oublié par les sciences qui se spécialisent de plus en plus et ne s'interrogent plus sur elles-mêmes, sur leur possibilité, c'est-à-dire sur leur fondement. Or, quand le fondement est perdu, la fin est perdue. Le constat de Husserl n'est pas purement négatif et il souligne que l'idée de science demeure bien là

et est la source de développements importants de l'humanité, mais la question du fondement, donc celle de l'*ego*, n'est plus assez posée. Donc ce passage est un appel à une « renaissance » qui fait échos à la renaissance cartésienne, comme si la philosophie était toujours une renaissance par rapport à un obscurantisme, un objectivisme naïf. Penser de manière cartésienne, c'est affirmer l'exigence d'autonomie de la philosophie et montrer que le retour au je pur est le seul fondement possible de l'activité rationnelle dans sa dimension théorique, mais également pratique et éthique. Husserl ne se contente pas d'une vision pessimiste de la modernité, mais dans ces pages d'introduction il veut rappeler que la tâche du philosophe est toujours de répondre au scepticisme en cherchant à établir une science de la conscience, une *égologie*, qui seule peut être une réponse à cette crise.

La première des MC annonce clairement son but : aller vers l'*ego* transcendantal, qui va être le fondement absolu de la science philosophique, mais avant cela il est nécessaire d'élucider l'idée de science pour elle-même. Il parle du « radicalisme du point de départ », car tout se joue en philosophie au départ. Mais ce qui frappe c'est que Husserl passe immédiatement de la mise entre parenthèses de toutes nos convictions à la mise entre parenthèses de toutes les sciences, que ce soient les sciences de la nature ou de l'esprit. Si la démarche cartésienne est exemplaire pour Husserl c'est justement avec cette idée de « science universelle », qui ne se réduit à aucune science particulière. On retrouve donc l'idée qu'aucune science particulière ne peut servir de modèle à la science philosophique. Il reproche d'ailleurs très vite à Descartes d'avoir tout de même privilégié la physique mathématique et d'avoir toujours procédé « *ordine geometrico* » en soutenant finalement que toute science doit être une axiomatique et que le moi pur est finalement l'axiome dont tout le reste est déduit. Dans toute la lecture de l'œuvre de Husserl, il faut laisser à Husserl la responsabilité de sa lecture de Descartes, qui bien évidemment n'est plus acceptée aujourd'hui, mais il s'agit uniquement de retenir l'idée qui guide Husserl, à savoir que la science comme doctrine de la vérité doit avoir un fondement encore bien plus profond qu'un simple axiome, un fondement qui soit indubitable pour toute subjectivité. Si ce n'est pas depuis les sciences existantes que nous pouvons accéder à l'idée de science, cela signifie que nous devons adopter une démarche purement *a priori* et tenter d'élucider l'idée de science pour elle-même.

L'idée de science et la recherche de l'évidence apodictique

Husserl énonce très clairement un paradoxe : pour réfléchir sur l'idée de science il faut bien partir des sciences existantes, mais en même temps il faut bien élucider l'idée de science pour elle-même, c'est-à-dire ce qu'il nomme dans le §4 des MC l'intention qui anime toute science. On ne peut comprendre le réel que par rapport à un idéal (c'est le principe même d'un idéalisme). On ne peut pas s'appuyer sur un simple fait. Husserl ne dit donc pas que les sciences existantes n'ont pas de valeur, mais que le philosophe doit commencer par poser cet acte qui consiste à suspendre momentanément cette valeur afin de dégager « l'idée téléologique » de science. Husserl passe ici par une réflexion sur le « jugement » ; il faut distinguer un jugement particulier de l'acte de juger lui-même qui vise toujours à fonder ses jugements, à s'assurer de leur exactitude. Bien sûr, tous nos jugements ne sont pas fondés, mais il y a bien une tendance à fonder qui appartient à l'essence de tout jugement. Le but de tout jugement est l'évidence et on cherche à passer de la visée lointaine à la donnée de la chose même. Il y a évidence quand la chose est « vue », quand elle est présente elle-même, en toute transparence. Dans ces premiers § des MC le souci de Husserl est donc de clarifier l'idée même d'évidence, qui est au sens fort d'avoir devant les yeux ce dont on parle. Il s'agit donc bien d'élucider ce que signifie « voir » depuis l'idée de science qui est supposée être le voir parfait, c'est-à-dire l'accord parfait entre la visée de la conscience et la chose visée. Pour Husserl, c'est l'être

même qui se donne de manière parfaite dans l'évidence. Juste à titre d'élément de comparaison, voici ce que Husserl écrivait dans la sixième des *Recherches logiques*.

ÉVIDENCE ET VÉRITÉ

151

§ 39. EVIDENCE ET VÉRITÉ

1. Si nous nous en tenons, tout d'abord, au concept de la vérité que nous venons d'indiquer, la vérité est, en tant que corrélat d'un acte identifiant, un *état de choses* et, en tant que corrélat d'une identification par coïncidence, une *identité* : la pleine concordance entre le visé et le donné comme tel. Cette concordance est vécue dans l'évidence, en tant que l'évidence est la réalisation actuelle de l'identification adéquate. D'autre part, on ne peut interpréter, sans plus, la proposition que l'évidence est « un vécu » de la vérité comme si elle signifiait qu'elle est (si nous concevons avec suffisamment d'ampleur le concept de perception) une perception et, dans le cas d'une évidence rigoureuse, une perception adéquate de la vérité. En effet, si nous nous reportons aux doutes exprimés antérieurement (1), nous devons reconnaître que la réalisation de la coïncidence par identification n'est pas encore une perception actuelle de la concordance objective, mais qu'elle ne le devient que par un acte propre d'appréhension [123] objectivante, par une attention particulière à la vérité présente. Et, de fait, elle est bien « là, devant nous ». Il y a ici *a priori* la possibilité de considérer en tout temps cette concordance et d'en prendre intentionnellement conscience par une perception adéquate.

2. Un autre concept de la vérité a trait au rapport idéal qui régit l'unité de coïncidence définie comme évidence entre les essences cognitives des actes qui coïncident. Tandis que la vérité, au sens précédent, était l'objectivité qui correspondait à l'acte de l'évidence, dans ce second sens la vérité est l'idée appartenant à la forme de l'acte, c'est-à-dire l'essence cognitive et appréhendée comme idée de l'acte de l'évidence, contingent du point de vue empirique, ou bien l'idée de l'adéquation absolue comme telle.

3. De plus, si l'on considère l'acte qui donne la plénitude, dans

(1) Cf. l'addendum au § 8, pp. 50 sqq. et le chap. VII.

Il y a donc évidence quand l'intention est parfaitement remplie par l'intuition. Cela permet de faire la différence entre l'évidence présumée et l'évidence authentique. Bien sûr, ce qui est donné peut l'être de manière purement approximative sans que ce soit l'adéquate présence en personne. Par exemple je peux réciter une vérité sans la saisir, comme le théorème de Pythagore, mais dans ce cas je n'ai qu'une intention vide et non une évidence. Tout l'effort de Husserl est de ne plus définir l'évidence comme un acte subjectif, mais comme le mode de donnée de la chose-même. Husserl tente de mettre en lumière que l'évidence n'est pas que la simple forme subjective de la connaissance, mais qu'elle est la présence de l'être. La véritable intuition, sensible ou catégoriale, donne l'objet en lui-même.

Le § 5 ne porte que sur la nature de l'évidence. (Le second § p. 10-11 ferait un bon texte pour l'agrégation). Comme souvent Husserl commence par reprendre ce qu'il a déjà dit, à savoir qu'il part d'une signification très large de l'évidence en tant que « l'expérience d'un être et de sa manière d'être » ; un être se donne, mais il se donne vaguement ou précisément, lui-même ou par image, comme possible ou non, etc. Le retour aux choses mêmes est un retour à l'évidence, mais il reste à savoir quelles sont les différentes formes de l'évidence. Ce qui est clair, c'est que l'évidence est un « voir », un regard de notre esprit, et là on est bien sur une voie cartésienne. Bien évidemment, cela permet de penser aussi l'expérience inverse : entre mon intention, le sens que je vise par mon esprit, et l'intuition, ce qui se donne, il peut y avoir un décalage, voire une incompatibilité. La non-évidence est en retour l'inadéquation, voire la fausseté. Je pensais apercevoir la silhouette d'une personne en haut de la montagne et quand je m'approche je réalise qu'il ne s'agit que d'un rocher.

Même le style du texte est cartésien. Husserl utilise plus le « nous » que le « je » dans ce passage, mais il s'agit bien pour toute subjectivité de revenir sur elle-même afin de dégager *a priori* la philosophie de ses principes. Ce « nous », c'est donc à la fois chacun d'entre-nous qui entreprenons d'élucider l'idée de science, c'est celui de tout homme qui prend cette résolution de faire de la philosophie, mais c'est également la communauté des philosophes dans la conscience de participer à un projet commun. On voit bien ici que Husserl veut partir du sens le plus large possible du terme d'évidence, à savoir toute expérience au sens ordinaire ; aussi bien le sentiment qu'il fait chaud pendant que j'écris ce cours que la certitude que le tout est plus grand que la partie ou qu'il faut préférer son ami à son chien pour reprendre un exemple de Malebranche. Quel que soit le domaine, théorique, pratique ou éthique, l'évidence va du simple pressentiment jusqu'à la certitude absolue. Ainsi, par rapport à Descartes⁵, il ne commence pas par l'évidence comme vision intellectuelle, mais il va arriver lui aussi à l'idée d'évidence apodictique. Pour le moment Husserl cherche à montrer la largeur du champ de l'évidence. Même une chose qui se donne comme illusoire est finalement une forme d'évidence : il y a quelque chose qui se donne à voir en tant qu'illusion. Je sais que ce bleu dans le désert n'est pas de l'eau. Tout objet est un objet donné à la conscience et Husserl veut prendre son point de départ dans ce qu'il nommera plus tard « le monde de la vie », dans cette vie préscientifique dans laquelle pour des « fins variables et relatives » je peux me contenter d'une évidence « variable et relative ». Quand je sors de chez moi, j'ai besoin d'une vérité probable sur le temps qu'il va faire, mais je n'attends pas une certitude absolue.

On voit alors que le but de ce passage est bien de distinguer l'évidence au sens de l'expérience quotidienne de l'évidence qui est voulue par la science. Husserl souligne que les sciences sont en constante évolution et que ce qui pouvait apparaître comme un principe certain à un moment donné peut être considéré autrement après (par exemple Lamarck avec le principe de l'usage et du non-usage et Darwin avec le principe de la sélection naturelle), mais il n'en demeure pas moins que si la science ne cesse de se corriger dans son histoire, elle se corrige parce qu'elle vise des vérités absolues, indubitables, « valables une fois pour toute et pour tous ». Tel est l'idéal qui guide le travail de la science et qui est présupposé par une histoire des ruptures épistémologiques. L'évidence parfaite est l'intention qui structure toute l'activité scientifique, même si celle-ci n'est pas nécessairement une progression continue et peut évoluer par ruptures brutales. Le terme d'horizon est ici très important, car il souligne que la science comme système de vérités absolues ne sera peut-être jamais réalisée ; en réalité la physique est inachevable, et il en va de même pour toutes les sciences de la nature comme pour les sciences de l'esprit. Comme le dira la fin de la conférence *La crise de l'humanité européenne et la philosophie* (*Krisis*, p. 383), le phénix renaît toujours de ses cendres et cette idée de science est immortelle. La science n'est que le mouvement de convergence vers une telle idée, et c'est bien cette idée que tout scientifique commençant reprend à son compte. De ce point de vue, cette idée de science n'est rien de relatif ou de psychique, ce n'est pas simplement une idée appartenant à un moment culturel donné, mais c'est une idée-fin qui est présente dans toute subjectivité. Elle est l'idéal d'une donnée parfaite de la chose même qui guide aussi bien le physicien que l'historien. Si Husserl a mentionné si longuement au début du texte le monde de la vie quotidienne, ce n'est pas simplement afin d'opposer à nouveau opinion et science, mais pour indiquer qu'une telle idée immortelle est en réalité déjà là dans la vie préscientifique, mais que simplement elle n'est pas développée. Ce point est assez important car il souligne qu'il ne faut pas trop opposer vie préscientifique et vie scientifique. La vie scientifique est pour Husserl l'accomplissement de la vie préscientifique, et c'est pourquoi la question de la science,

⁵ On peut confronter ce que dit ici Husserl à ce qu'écrit Descartes dans la troisième des *Règles pour la direction de l'esprit*.

c'est aussi la question de l'humanité et de son devenir. Les vérités absolues sont un horizon pour tout homme et la tâche du philosophe est également d'élucider cela.

La différence entre science et philosophie, écrit Husserl, c'est que chaque science possède un domaine clos, un objet particulier, alors que la philosophie s'interroge sur « l'unité universelle de l'être en général ». On n'entre en philosophie qu'au moment où l'on se pose cette question : l'unité de l'être est-elle possible ? La suite n'est pas simple à expliquer. Husserl mentionne « un ordre de connaissances antérieures en soi », mais une telle antériorité ne se comprend pas chronologiquement et il s'agit plus d'une antériorité en droit. D'une certaine manière en philosophie on remonte au commencement. C'est tout le projet de cette première méditation que d'accéder au commencement, et bien sûr un commencement qui soit une vérité indubitable et non une simple décision subjective arbitraire. Le commencement et le progrès des connaissances doivent être fondés « dans la nature des choses elles-mêmes », ce qui veut dire négativement qu'ils ne doivent pas être fondés dans la nature du sujet connaissant. Par rapport à Kant Husserl veut établir que les « principes » ne sont pas de simples conditions de l'expérience, mais sont accessibles depuis la réduction.

La suite du § 5 (p. 11) écarte une objection à savoir que ce questionnement n'a pas de sens puisque l'épistémologie et la logique sont déjà les sciences de la science, mais Husserl souligne qu'elles sont aussi mises momentanément entre parenthèses en ce qui concerne leur validité, car là encore la philosophie ne peut pas présupposer une démarche qui lui soit antérieure et elle doit être totalement autonome. La vérité n'est pas une simple cohérence du jugement et ici Husserl veut rappeler que l'évidence est l'auto-donation effective des choses. Ce n'est pas du tout un rejet de la logique formelle, ce qui n'aurait aucun sens, et n'oublions pas qu'à la même époque Husserl écrit *Logique formelle et logique transcendantale* (1929), texte dans lequel il montre également que toute logique formelle se fonde dans une logique transcendantale. Bien sûr il y a une multiplicité d'intuitions : celle d'une chose individuelle, celle de l'homme en général ou encore celle d'une vérité logique, mais il s'agit pour Husserl d'aller progressivement vers l'intuition du moi.

Le § 6 amorce une évolution dans le texte en différenciant les formes de l'évidence, comme le dit le titre, et en élucidant l'évidence apodictique. Pour aller vite, on peut dire qu'il y a 3 formes de l'évidence :

1. L'évidence pré-scientifique. Il s'agit d'un voir assez vague. Les choses ne sont pas vraiment données en elles-mêmes de manière transparente.
2. L'évidence adéquate : ce serait un remplissement parfait de l'intention par l'intuition ; par exemple pour une chose sensible la saisie de toutes ses esquisses. Ce serait l'achèvement de l'expérience : voir par exemple toutes les faces du cube. Ce serait une évidence parfaite sans plus et sans moins, mais elle demeure une idée infinie. On ne peut pas obtenir une évidence adéquate d'une chose physique qui se donne toujours selon de nouvelles esquisses ou encore de son passé qui est lui aussi indéfini. Donc on va vers une telle perfection, mais sans jamais vraiment l'atteindre.

Sur cette question lire aussi le § 138 des *Idées 1* dont voici un extrait :

§ 138. ÉVIDENCE ADÉQUATE ET INADÉQUATE.

Considérons maintenant la seconde différenciation de l'évidence indiquée plus haut, qui est liée à la différence entre l'état de donné adéquat et l'état de donné inadéquat, et nous procure en même temps l'occasion de décrire un type remarquable d'évidence « impure ». La position opérée sur la base de l'apparition en chair et en os de la *chose matérielle* est, certes, une position rationnelle, mais l'apparition n'est jamais qu'une apparition unilatérale, « imparfaite » ; ce qui se tient là présent en chair et en os à la conscience, ce n'est pas seulement ce qui « à proprement parler » apparaît, mais tout simplement cette chose matérielle elle-même, le tout selon son sens global, bien que ce sens ne soit intuitif que sous une seule face et, par ailleurs, indéterminé à bien des égards. Dans ces conditions, ce qui apparaît « proprement » n'est pas séparable de la chose, comme si c'était une chose matérielle à part ; le sens qui en est le corrélat forme, au sein du sens total de la chose, une partie *dépendante*, dont le sens ne peut avoir unité et indépendance qu'au sein d'un tout qui, *nécessairement*, recèle des composantes vides et des composantes d'indétermination.

h7] Par principe, un réal du type chose matérielle, un être doté d'un tel sens, ne peut apparaître dans une apparition limitée finie que de manière « inadéquate ». À cela est eidétiquement lié le fait qu'aucune position rationnelle reposant sur une telle apparition, inadéquatement donatrice, ne puisse être « définitive », « indépassable » ; qu'aucune, prise isolément, n'équivaut au pur et simple constat : « La chose est effective » ; mais seulement à ceci : « Elle

3. L'évidence apodictique. C'est tout l'objet du § 6. Elle désigne un autre type de perfection qui est essentielle dans la connaissance. Il s'agit de l'évidence propre aux principes, car elle est la saisie immédiate d'une vérité sans qu'il y ait la moindre progression. Husserl va montrer que si je n'ai pas une évidence adéquate du contenu de mon vécu, le vécu est en lui-même indubitable. Quand j'ai mal, je ne peux pas douter de ma douleur, même si je n'ai pas, ou que peu à peu, une connaissance adéquate de la nature de ma douleur. Ainsi l'évidence apodictique est celle qui contient l'impossibilité absolue d'une remise en cause. Ce qui est vu l'est définitivement.

L'évidence apodictique est la clé de la lutte contre le scepticisme. S'il n'y a pas d'évidence apodictique on ne peut qu'être conduit au scepticisme. Cela ne veut pas dire que ces évidences apodictiques sont immédiatement présentes à toute conscience, mais qu'une fois qu'elles le sont, c'est définitif. Je vois de manière apodictique que je ne peux pas saisir la couleur sans l'étendue. Tous les liens d'essences et toutes les lois logiques relèvent de l'évidence apodictique et c'est bien elle qui permet la science, qui rend possible une connaissance objective. Toute la question est donc de parvenir à passer de l'évidence vague à l'évidence apodictique, et c'est pour cela que la réduction phénoménologique est nécessaire.

La mise hors circuit de l'évidence du monde qui n'est pas apodictique.

Le § 7 est une étape essentielle dans cette voie cartésienne, car elle remet en cause l'évidence qui semble la plus ancrée à savoir l'évidence de l'existence du monde. Si j'ai le sentiment de moi-même, si je peux douter de ma connaissance de certaines dimensions du monde, il me semble tout à fait indubitable que le monde soit là devant moi. Husserl parle ici d'une évidence « anté-prédicative », antérieure à toute forme de jugement, car il semble aller de soi que le monde soit là, toujours prédonné, sinon la science ne pourrait tout simplement pas avoir lieu. Tout le début du § 7 insiste sur la dimension inimaginable, contre-nature, de la remise en cause du caractère apodictique de l'existence du monde. Attention, Husserl ne dit pas que le monde n'existe pas, qu'il n'est qu'une illusion, mais que sa certitude peut être interrogée. Il le précise bien, il s'agit d'une

interrogation strictement philosophique, car dans la vie quotidienne elle ne se pose pas ; tout ce que je fais, je le fais sur le sol de l'évidence absolue de l'existence du monde ; il en va de même de toute l'activité scientifique. Le physicien se demande quelles sont les lois de la nature physique, mais il ne remet pas en cause l'existence du monde. Cela vaut également des sciences humaines qui étudient l'homme dans le monde sans s'interroger sur le mode de donnée du monde. Cela vaut même des sciences aprioriques comme les mathématiques qui présupposent aussi finalement le monde. Le renversement de perspective proposé par la philosophie est donc une rupture volontaire avec l'attitude naturelle juste en posant qu'il n'est pas possible d'exclure de manière absolue la simple « possibilité » de sa non-existence. Husserl reprend des exemples classiques depuis Descartes : ce que je croyais voir peut finalement n'être qu'une simple apparence (le monstre du loch Ness). Mais si cette « possibilité » ne touchait que des perceptions sensibles particulières, il serait toujours possible de dire que l'existence du monde en tant que totalité est, elle, apodictique. C'est pourquoi il faut aussi envisager la possibilité que l'ensemble de mon expérience ne soit qu'un rêve cohérent ; le doute n'est pas impossible. Husserl fait donc ici un usage différent de Descartes de l'argument du rêve, car il ne consiste pas à révoquer en doute l'évidence sensible depuis une théorie de l'idée en tant que représentation, mais conduit seulement à constater que l'évidence de l'existence du monde ne saurait être le sol absolu recherché. Le problème de Husserl n'est pas celui de l'accord entre ma représentation et le donné transcendant, et c'est pourquoi il ne s'agit pas de rejeter l'évidence du monde, mais uniquement de souligner qu'elle n'est pas apodictique. Il y aurait apodicticité s'il y avait l'impossibilité absolue de poser son non-être, or ce n'est pas le cas. Comme on va le voir un peu plus loin dans le cours, dans le § 49 des *Idées 1* Husserl va aussi envisager cette possibilité limite que le flux des perceptions de s'unifie pas en un monde. Bien sûr, on pourrait ici faire appel à la fiction : madame Bovary ne voit pas le monde tel qu'il est ; elle rêve sa vie et se construit un rêve cohérent.

Tout le sens du passage est de montrer que pour accéder au véritablement fondement il ne suffit pas de suspendre momentanément la validité des sciences, mais qu'il faut aller bien plus loin en remettant en cause notre croyance naturelle sur laquelle s'appuie toute l'activité scientifique, à savoir celle de l'être absolu du monde. La fin du § 7 indique juste que cette tendance à poser un en-soi du monde est ce qui bloque toute philosophie radicale sur l'origine du sens. La mise en cause de l'être absolu du monde va être la condition d'un accès au phénomène, à la chose telle qu'elle se donne.

Cette thèse a donné lieu à de nombreuses incompréhensions, même dans le milieu phénoménologique, mais elle ne conduit pas à nier la transcendance du monde pour s'enfermer dans un pur subjectivisme, dans la mesure où, au contraire, elle va permettre d'élucider cette transcendance du monde. Si le monde « existe », exister signifie alors être pour la conscience.

L'évidence de l'*ego*

Là encore à partir de « Réfléchissons. »... jusqu'à « ladite abstention » ferait un texte possible. Il faudrait donc rappeler ce que Husserl a déjà montré sur les différentes formes d'évidences, mais qu'ici il prononce pour la première fois dans ce §8 le terme d'*epochè* et en précise la nature. C'est cela qui va permettre de mettre en lumière la subjectivité nommée ici « transcendantale » comme sol de toute validation. Dans un commentaire, il faudrait vraiment insister sur le style cartésien de l'écriture de ce passage qui établit que la philosophie commence toujours par un renversement (*Ummwendung*), que ce changement de regard consiste à passer de la considération du monde à celle du moi lui-même, et que c'est avec la découverte de cette

subjectivité transcendantale que l'on a l'évidence apodictique dont a besoin la philosophie et qui est le fondement de tous les autres jugements. Il serait possible de rappeler que les *Idées 1* (toute la deuxième section) ont bien dégagé la région « conscience » comme l'origine de toutes les autres régions et montré que le monde est bien relatif à l'activité de la conscience. Mais cette fois il ne parle plus de « moi pur », mais de subjectivité transcendantale. Bien évidemment, il s'agit d'une manière cartésienne de procéder, selon Husserl, même si l'itinéraire propre de la première des *Méditations* de Descartes n'est pas repris. Il est d'ailleurs également étonnant que l'expression « subjectivité transcendantale » soit utilisée, mais sans être vraiment expliquée dans le § 8 par Husserl. Il fait signe vers des développements futurs.

« Réfléchissons ». Que reste-t-il si on n'a plus ni monde existant, ni science. Le monde n'est plus considéré comme une chose en soi, comme une réalité absolue, et dans cette réflexion philosophique il se donne à nous seulement dans une prétention d'être (*Seinsanspruch*)⁶. Une prétention d'être, cela signifie par exemple que la perception d'une chose ne cesse de se confirmer dans l'expérience et que, de ce point de vue, elle semble bien être, sans qu'il y ait une certitude absolue. Sans redévelopper cela, Husserl ajoute que ce renversement d'attitude conduit à l'impossibilité de parler selon un pluriel communicatif. Dans l'attitude naturelle, y compris dans l'activité scientifique, le « nous » va de soi. Or, en perdant le monde, on perd également les autres hommes. Il n'y a plus de communauté humaine et j'entre dans une attitude solipsiste dans cette méditation sur moi-même. Encore une fois, cela ne veut pas dire que je suis seul, qu'il n'y pas de monde, que les animaux ne sont pas là, mais que tout cela n'est présent qu'à titre de phénomène. Avec la mise entre parenthèses des autres moi il faut aussi suspendre la validité des formes culturelles comme l'Etat, l'Europe, etc. La réflexion philosophique conduit bien à cette idée que je suis le seul « moi », que je suis le seul à dire « je suis » et que les autres et les animaux sont d'abord des corps dans mon monde environnant et que ce sera seulement par analogie qu'ils pourront se donner en tant qu'êtres conscients. C'est notamment ce que va montrer la cinquième des *Méditations cartésiennes*. Husserl ici ne cherche pas à être exhaustif en citant toutes les réalités possibles, mais il tient seulement à souligner que rien dans le monde, la nature comme le monde social, n'échappe à l'*epochè*, et que toute chose est pour moi un « phénomène », quelque chose qui apparaît à ma subjectivité.

Husserl insiste dans la suite du texte (cependant...) cette méthode ne conduit pas devant un pur néant, rien n'est perdu de l'expérience, mais tout est considéré cette fois à titre de phénomène, c'est-à-dire selon son mode de donnée. On ne peut parler de vérité ou d'apparence que par rapport à cette donnée. Un être vrai est un être qui se confirme dans l'expérience. A partir de là une phénoménologie de l'autre homme devient possible, une phénoménologie de l'animalité, ou encore une phénoménologie de la socialité, etc.

« Disons encore... ». Dans ce second temps du texte, Husserl insiste davantage sur la dimension positive de l'*epochè* en montrant que rien de l'expérience n'est perdu pour le moi. Tout ce qui m'apparaissait continue de m'apparaître et rien n'est vraiment changé dans le contenu réel du vécu, mais c'est la forme de l'expérience qui se trouve modifiée car toute thèse d'existence est suspendue. Cela vaut de tous les actes de la pensée, percevoir, connaître, se souvenir, vouloir, etc. Il n'y a que l'imagination qui échappe à cela car spontanément elle ne pose pas une existence. Qu'il s'agisse du présent ou bien du passé tout est réduit à son apparaître. Je ne pose pas l'existence d'un événement de mon passé, mais je tente d'élucider avec quelle signification il m'apparaît aujourd'hui.

⁶ Les expressions allemandes présentes parfois dans les traductions seront maintenues dans un texte proposé à l'agrégation.

Husserl précise bien qu'il s'agit d'une « suspension » et non pas d'une abstraction qui ferait perdre une part du monde. Husserl multiplie les exemples afin de défendre sa thèse selon laquelle cette suspension de tout jugement d'existence est précisément ce qui donne le monde à voir tel qu'il apparaît à la subjectivité. On comprend bien alors que le retour à l'*ego cogito* n'est pas le retour à un objet particulier du monde, mais à la condition *a priori* de toute expérience du monde. Dans toute expérience il y a une activité de la subjectivité transcendante et c'est cette activité qui était rendue invisible par la position de l'être absolu du monde. Tout objet devant moi est un objet de ma perception, de mon désir, de ma peur, etc. Ce n'est pas simplement la couche subjective de l'expérience, mais c'est l'expérience elle-même. Sans pouvoir prendre le temps d'expliquer toute la suite du § 8, il s'agit pour Husserl de mettre en lumière que ce qu'il nomme ici « l'*ego* pur » accompagnées de toutes ses pensées est toujours antérieur à la donnée du monde. Ainsi la « réduction phénoménologique transcendante » comme dit la fin du texte consiste à dire que la présence à soi est toujours antérieure à la présence du monde à la conscience. C'est parce que le moi est rapport à lui-même qu'il est aussi rapport au monde. Husserl ne s'explique pas beaucoup ici, mais ce moi pur n'est pas un simple substrat, un support pour mes pensées, mais il est la vie même du sujet, le centre de toute attention, de toute volonté, de toute action. Je peux donc dire en toute certitude que toute vie égologique est bien la mienne et cela sans comparaison avec les autres hommes, sans appel à l'intersubjectivité. Depuis le je pur, tout objet physique, idéal, imaginaire, peut se donner.

Les remarques d'Ingarden, qui ne se trouvent pas dans la traduction Peiffer-Levinas, montrent bien comment cela a été difficile à comprendre pour ceux qui voulaient à tout prix s'en tenir à la distinction entre le monde en soi et le monde pour moi. Mais il n'y a pas de monde « en soi », puisque tout ce qui est pour moi est donné à ma conscience. Cela ne veut pas dire qu'il ne peut pas y avoir d'objectivité. Husserl fait donc un effort considérable pour tenter d'expliquer qu'il ne défend pas une thèse psychologiste.

Le § 9 cherche à préciser cette évidence apodictique du « je suis » en déterminant le champ de l'expérience certaine, qui est celui du présent vivant, de ce qui m'est immédiatement donné. Il y a une expérience apodictique de soi qui précède et rend possible les autres expériences et c'est ce qu'il s'agit d'élucider. Le « je suis », la présence immédiate à moi-même, n'est pas un simple point de départ épistémologique, mais est une expérience première, toujours là, et en conséquence cela n'inclut pas toutes les expériences de soi au sens habituel. C'est pourquoi Husserl tient à préciser que si je suis toujours présent à moi-même, et que cela explique la possibilité de la mémoire, cela ne veut pas dire que mon passé me soit immédiatement présent, et même le plus souvent il demeure relativement obscur. C'est pour cela qu'il est important de ne pas confondre deux formes de la réflexion sur soi : la réflexion sur soi en tant qu'exploration de son passé et la réflexion sur soi comme acte de se souvenir. Bien évidemment, dans la conscience de mon passé je peux me tromper sur moi-même ; je peux me construire un passé qui n'est pas adéquat, ou même me raconter des histoires sur moi-même. L'évidence du « je suis » ne se confond pas non plus avec l'acquisition de capacités de mémoire ou d'imagination ou de faire des mathématiques. Ainsi, la réduction ne conduit pas à un simple je abstrait, mais à ce qu'il nomme ici « la présence vivante du moi à lui-même ». L'évidence apodictique du « je suis » est *l'a priori* de toute conscience de soi et de toute conscience du monde. Ainsi, Husserl a établi que l'évidence apodictique de soi ne dépend pas d'une évidence adéquate de soi qui est dans un horizon indéfini. Il y a donc une expérience apodictique de soi et un « halo » ou un « horizon » d'expériences possibles. Le « je suis » est donc aussi une tâche infinie de conscience de soi. Mais dans son souci de réduction, Husserl a bien déterminé, selon une première approche, ce qu'il faut entendre par *ego* transcendantal avec cette présence vivante du moi à lui-même.

A la fin du § 9 Husserl disait qu'on est arrivé à un « point dangereux », et ce danger c'est justement que comprendre le moi uniquement sur le mode des choses du monde. Le moi pur doit avoir son propre mode de donnée. Et pour accéder au moi pur, il est nécessaire de réaliser une critique de Descartes, c'est pourquoi, en dépit du titre, ce n'est pas tout à fait une digression, puisque c'est en s'opposant à Descartes qu'il va chercher à élucider le moi vraiment « pur », c'est-à-dire purifié de tout ce qui lui demeure extérieur.

1. Le premier reproche consiste à contester la radicalité de la démarche cartésienne en soulignant qu'il hérite de « préjugés non éclaircis hérités de la scholastique ». Husserl fait sans doute référence à *L'index scolastico-cartésien* réalisé par Gilson et à son livre *La liberté chez Descartes et la théologie* (1913). En 1922 Koyré a aussi publié un ouvrage sur *L'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes*. Difficile de savoir si Husserl a vraiment lu ces travaux ou s'il en parle par ouï-dire. On ne sait pas bien de quels préjugés parle ici Husserl.
2. Le second reproche est celui d'avoir considéré les mathématiques comme le modèle de toute rationalité et d'avoir finalement identifié mathématiques et *mathesis universalis*. Cela conduirait Descartes à considérer l'*ego cogito* comme un axiome, une proposition évidente posé au départ, qui vient de lier à d'autres axiomes possibles ; ce qui fait qu'il n'est pas l'unique point de départ. Mais plus grave encore il serait lié à des hypothèses posées par voie inductive et conduirait à une science déductive. Quoi qu'il en soit de cette lecture de Descartes⁷, le nerf de l'argument développé par Husserl c'est que Descartes sans en prendre vraiment conscience aurait encore considéré le moi pur comme une parcelle de monde, un petit bout de monde plus solide que les autres qui rendrait possible la connaissance du monde. Donc le moi pur cartésien contiendrait encore trop d'impuretés.
3. Le troisième argument est le plus décisif, même s'il est dans la même perspective. L'*ego* serait considéré comme une « *substantia cogitans* séparée » et donc encore comme une part de monde qui serait un point de départ de la causalité. Le terme de substance permettrait à Husserl d'avancer que Descartes explique le monde depuis un étant particulier qui possède le même type d'être que le monde. Là encore l'argument n'est pas nouveau et se trouvait déjà dans *L'idée de la phénoménologie*. Husserl ne ménage pas ses mots, car cette fois le plus grand philosophe de France est aussi le père du plus grave contresens, celui du « réalisme transcendantal », qui revient à expliquer le monde par une chose du monde, ce qui en métaphysique est contraire à la nature d'un principe. Le propre d'un principe est de ne pas avoir le même mode d'être que ce qu'il explique. Descartes aurait confondu l'évidence de l'expérience interne de soi et l'évidence apodictique du moi pur.

La question du rapport de Husserl à Descartes est très délicate dans la mesure où les projets philosophiques ne sont pas identiques. Descartes ne fait pas du moi pur qu'il a dévoilé un champ descriptif et il ne cherche pas à mettre en lumière les structures de la subjectivité. L'idée que pour Descartes l'*ego* soit considéré comme un axiome depuis lequel se laisse déduire l'existence de Dieu

⁷ Dans un commentaire de texte vous laissez à Husserl la responsabilité de sa lecture de Descartes et vous pouvez utiliser le conditionnel. Bien évidemment sur le rapport de Descartes au Moyen-âge, sur son rapport aux mathématiques et sur sa description de l'*ego* dans les *Méditations* des travaux contemporains ont largement remis en cause une telle lecture.

et des choses matérielles peut se défendre⁸. Néanmoins l'*ego* de la deuxième Méditation est nommé *res cogitans* mais au sens d'un acte qui accompagne toute pensée. Autrement dit, l'usage du vocabulaire de la substance ne signifie pas nécessairement que l'*ego* soit considéré comme ayant le mode d'être d'une chose, et cela d'autant plus que sa substantialité est mise au jour avant celle des corps. Tout cela pour dire que Descartes n'a pas nécessairement réifié l'*ego*. Encore une fois, quoi qu'il en soit de la lecture de Descartes par Husserl, ce qui est important dans la fin du § 10, c'est que pour Husserl l'*epochè* libère un moi pur qui est « champ » d'expérience dans lequel on ne retient que la façon dont les choses se donnent d'elles-mêmes. Husserl ne le dit pas ainsi, mais l'image est la même, Descartes est un peu comme Moïse qui conduit jusqu'à la terre promise sans y entrer lui-même. Mais cette fois c'est parce qu'il ne serait pas allé jusqu'au bout de ce qu'il avait découvert. Selon Husserl, il faut être encore plus radical que Descartes pour entrer dans la philosophie transcendantale.

Explication du § 11 des MC proposé aux étudiants de L2 et L3

La préoccupation majeure de Husserl est d'accéder au moi pur qu'il considère comme un champ d'analyse philosophique indéfini dans lequel il est possible d'élucider les choses mêmes telles qu'elles apparaissent, ce qui est la tâche propre d'une phénoménologie. Dans les *Méditations cartésiennes* de 1929 Husserl cherche à présenter synthétiquement la méthode même de la phénoménologie et la première méditation donne les premiers éléments de ce chemin vers l'idéalisme transcendantal. C'est pourquoi il a élucidé son titre, en quoi il revendique un néo-cartésianisme, en élucidant l'idée de science et en énonçant la nécessité d'un accès au moi pur fondement de toute connaissance possible. Dans cette confrontation avec Descartes, il s'agit de reprendre un projet général tout en se libérant des « préjugés » qui selon Husserl seraient encore présents dans la philosophie de Descartes et bloqueraient l'accès au champ d'analyse phénoménologique. Ce § 11 qui vient conclure la première méditation conduit à reformuler la distinction du moi psychologique et du moi transcendantal qui est le point le plus difficile de la réduction phénoménologique et qui est la porte d'entrée dans la philosophie transcendantale. En effet, mettre entre parenthèses le moi empirique n'est-ce pas perdre toute possibilité de parler d'un « moi ». Husserl va se sortir de cette aporie en distinguant le moi obtenu par abstraction et celui auquel on accède par intuition. Il s'agit donc de clarifier une dernière fois la signification de l'*epochè* de manière à pouvoir commencer véritablement les analyses phénoménologiques dans la seconde méditation. Les différents moments du texte cherchent à établir cette différence entre moi psychologique et moi transcendantal, ce qui permettra de déterminer à la fin du texte ce que signifie plus exactement « être transcendant ».

Dans un premier moment, Husserl commence par rappeler que l'*epochè*, la mise entre parenthèses méthodique, à l'égard de l'existence du monde empirique, ne consiste pas à nier le monde, mais possède une force de libération. En effet l'*epochè* à l'égard de l'existence du monde empirique est ce qui permet une réflexion sur moi-même dans laquelle rien de ce que je vis n'est perdu. Toute mon expérience est bien là, mais tout m'est donné à titre de phénomène. En conséquence l'*epochè* est la condition de la réflexion sur soi, qui, selon Husserl, depuis Platon, en

⁸ Je reprends là les analyses de Dominique Pradelle dans son articles « Réflexions sur les critiques transcendantales du substantialisme cartésien », *Revue internationale de philosophie*, 2021/2 p. 109-127 que vous pouvez trouver sur Cairn (via la fac)

passant par saint Augustin, tel que c'est formulé à la toute fin des *Méditations cartésiennes*, s'identifie à la philosophie elle-même.

Néanmoins Husserl tient à préciser tout de suite la signification de ce retour sur soi qui ne consiste pas simplement à isoler un moi empirique particulier, avec son histoire propre, dont on ne voit pas très bien en quoi il pourrait être le principe d'une explication du monde. Donc immédiatement Husserl met en garde contre toute forme de réification de ce moi libéré par l'*epochè*, qui ne doit surtout pas être compris comme une partie du monde. Toute la difficulté d'une philosophie du sujet, qui fait du sujet un principe, et même finalement l'unique principe, est de préserver la pureté de ce sujet qui ne doit rien avoir de mondain. Que veut donc dire « *ego cogito* » avec la méthode de l'*epochè* ? Husserl est tout à fait conscient du poids de notre naturalisme spontané, qui fait que quand je dis « moi », quand je dis « c'est moi » dans un interphone, je pense d'abord à ma vie psychique singulière, à mon moi empirique avec son histoire singulière. Dans ce qu'il nomme ici « une intuition naturelle », la réflexion sur soi demeure le simple équivalent d'une introspection dans laquelle je suis à la fois le sujet et l'objet. Il est donc impératif de faire la différence entre cette réflexion naturelle qui ne conduit qu'à un moi empirique ne pouvant être un fondement et la réflexion transcendantale donnant accès à la subjectivité pure. Il ne s'agit pas de se peindre en tant qu'« homme naturel » avec sa place dans le monde, sa fonction, etc. On laisse donc de côté toute perspective anthropologique, biologique, historique, etc. sur soi, non que ce ne soit pas important, mais cela ne peut pas donner l'ultime signification de l'expression « moi-même ».

Tout de suite Husserl prévient contre une fausse piste. L'*epochè* ne consiste pas dans un acte de « limitation », dans un acte d'« abstraction » qui consisterait à isoler ma vie psychique du reste du monde. Si tel était le cas la philosophie s'identifierait à une psychologie étudiant mon âme particulière. Ici le texte est très serré : si l'*epochè* ne consiste pas à isoler mon expériences interne (mes goûts, mes habitudes, mes angoisses, etc.), elle ne consiste pas non plus à isoler des facultés qui appartiendraient à tout psychisme. C'est là bien évidemment le point le plus délicat, car il ne s'agit pas d'isoler mon propre « *mens sive animus sive intellectus* », selon l'expression de la seconde méditation de Descartes. Ce souci de démarcation avec Descartes vise à montrer que le je pur que donne à voir l'*epochè* n'est pas l'âme élucidée comme chose qui pense par Descartes. Ainsi Husserl dans ce passage effectue une scission entre l'âme qui reçoit une signification surtout mondaine et le je pur ou ici transcendantal. L'âme telle qu'elle est décrite ici n'a rien de l'évidence d'un principe et demeure une donnée douteuse, problématique et obscure. Elle ne peut pas faire l'objet d'une évidence apodictique ; elle ne peut pas se donner en toute transparence. Avec l'*ego* transcendantal Husserl veut accéder à la source de toute visibilité, et c'est pourquoi il doit le distinguer de l'âme qui demeure une chose particulière dans le monde.

Justement Husserl précise que dans « ce mode d'aperception naturelle », moi, c'est-à-dire mon âme, comme celle des autres hommes, est étudié par les sciences positives, celles qui s'occupent d'un objet particulier du monde. Il en cite plusieurs. L'anthropologie répond bien à la question « Qu'est-ce que l'homme ? », mais en tant qu'objet particulier du monde et ses structures de fait qui sont dégagées par l'observation. La biologie également le moi empirique et décrit les processus qui ont lieu en lui comme les connexions neuronales. Enfin Husserl mentionne la psychologie empirique qui pourrait sembler très proche de la phénoménologie, mais qui demeure elle aussi une approche extérieure et objectivante d'une réalité singulière du monde qui est tel psychisme. Husserl souligne qu'avec la psychologie la question est plus délicate, car elle désigne aussi l'expérience « interne », c'est-à-dire la manière dont je m'éprouve dans le monde. Néanmoins mon psychisme et le je pur n'ont pas le même mode de donnée. Le psychisme et l'*ego* transcendantal sont à la fois la même personne et radicalement différents : ce sont deux modes très différents de

la réflexion sur soi. Ce n'est pas la même chose de se découvrir avec telle vie intérieure, telle histoire, et de se saisir comme pure capacité *a priori* de dire « je suis » qui est la condition de toute expérience. Il s'agit d'accéder à une vie, qui n'est ni la vie biologique, ni la vie intérieure, et qui pourtant fait toute notre humanité, comme Husserl le dira dans *La crise de l'humanité européenne et la philosophie*.

A partir de « Mais l'*epochè* phénoménologique... », Husserl énonce à nouveau l'impératif d'une purification de tout ce qui relève du monde, y compris en nous, afin d'éviter ce qu'il nomme parfois le réalisme transcendantal ou le psychologisme transcendantal qui bloque la compréhension du moi dans un unique paradigme qui est celui de la chose mondaine. Husserl précise bien qu'il s'agit juste d'une « inhibition » de la valeur existentielle du monde objectif et non de la négation de son existence, mais il est question en quelque sorte de mettre entre parenthèses tous les « faits », ceux de l'expérience externe dans lesquels je vois le monde, comme ceux de l'expérience interne dans lesquels je vois ma vie personnelle. Ce n'est que par cette radicalité, que « pour moi, sujet méditant », je peux m'apparaître comme la « source exclusive de toutes les affirmations et de toutes les justifications objectives », et donc en tant que la source de tout sens. Husserl ne cesse de le redire, cette distinction entre le moi psychologique et le je transcendantal est ce qu'il y a de plus difficile à comprendre, car d'une certaine façon il s'agit toujours de moi, et pourtant c'est bien la porte d'entrée dans l'idéalisme transcendantal. Autrement dit, je dois prendre conscience de la différence entre « mon » vécu, celui de mon âme, et les vécus qui sont des structures universelles, des *a priori* de toute subjectivité. C'est ainsi que plus loin dans le texte, Husserl va pouvoir montrer que toute chose sensible se donne nécessairement par esquisses à une subjectivité, et comme il disait dans les *Idées 1*, même pour Dieu.

Ainsi « par l'*epochè* phénoménologique », je réduis bien mon moi humain à mon moi transcendantal, mais dans les deux cas le pronom possessif « mon » ne veut pas dire la même chose. Dans la réflexion naturelle il renvoie à mon âme, par là à mon corps, et finalement à ma place dans le monde. Dans la réflexion transcendantale il est ma pure capacité *a priori* de prendre conscience de moi-même et des choses telles qu'elles se donnent. L'*ego* transcendantal est donc le lieu dans lequel tous les objets du monde puisent « leur sens et leur valeur » et cela évite de faire de ma personnalité particulière la norme de toute expérience. Comme Husserl le dira dans le § 22 des MC, ce n'est que dans la mesure où j'accède au je transcendantal que l'objet lui-même peut devenir la norme de la connaissance pour toute subjectivité. Mon moi psychologique est peut-être l'objet que je vois en premier, mais il n'est pas la source de tout apparaître comme l'*ego* transcendantal.

Cela permet à Husserl dans le dernier paragraphe du texte de préciser la différence entre transcendantal et transcendant. Si l'*ego* transcendantal n'est pas un part du monde, les choses du monde ne sont pas non plus contenues réellement dans le moi transcendantal alors qu'elles peuvent être des éléments de mon moi psychologique, mes représentations. On comprend alors clairement que Husserl a bien modifié le sens des termes « immanent » et « transcendant » par rapport aux autres philosophies de la réflexion. « Immanent » ne veut plus dire « dans la conscience », mais donné absolument, et « transcendant » ne veut plus dire hors de la conscience, mais donné relativement. La transcendance du monde et le résultat d'un acte de constitution de la part de l'*ego* transcendantal, même s'il faut distinguer le monde en tant qu'horizon et une chose du monde. Husserl distingue donc de manière radicale dans ce texte l'être du je et l'être du monde et c'est cela qui rend la connaissance possible. Ainsi, tout objet intentionnel se constitue dans la conscience et l'*ego* transcendantal est donc toujours antérieur. Husserl prend plusieurs exemples, sans chercher à être exhaustif. Le sens d'une chose dépend de notre expérience, de nos jugements, de nos valorisations et également de ce que nous faisons. Voir une paire de ciseaux, c'est pouvoir se la représenter, savoir si elle importante pour moi, si je vais en avoir besoin. Certes, ensuite il y a une

première fois où je vois une paire de ciseaux et ensuite elle appartient aux objets de mon monde environnant, mais il ne faut pas oublier les actes subjectifs qui ont conduit à la saisie du sens « paire de ciseaux ». Husserl peut donc conclure que le moi qui « porte le monde à titre d'unité de sens », qui est donc antérieur à ce sens, est bien le moi transcendantal. Husserl prend bien soin de préciser à la toute fin du texte que le terme « transcendantal » est alors à prendre au sens « phénoménologique ». Cela veut dire que selon Husserl l'*ego* transcendantal n'est pas comme pour Kant la condition *a priori* de la connaissance de l'objet, mais qu'il est le fondement *a priori* de l'être de l'objet. L'être de l'*ego* transcendantal, que Husserl qualifie parfois d'absolu, est le fondement de l'être relatif du monde. Ainsi, Husserl dans son ultime proposition définit son programme de recherche : élucider l'*a priori* de corrélation entre une chose transcendante et la manière dont elle se donne à l'*ego* transcendantal. Le champ de la recherche phénoménologique est ouvert.

Ainsi ce § 11 dans ses différents moments a permis d'élucider la distinction fondatrice entre le moi psychologique et le moi transcendantal, car l'oubli de cette distinction est ce qui rendait le retour aux choses mêmes impossible, puisque mon moi singulier, mon âme, se faisait implicitement la norme de toute chose et manquait inévitablement l'universel que cherche le philosophe. Il a montré que si la philosophie s'est toujours définie comme une recherche de l'essence, celle-ci suppose cet autre mode de réflexion sur soi qu'est l'*ego* transcendantal : la pure expérience de soi en tant que capacité à être attentif au monde. Cet *ego* transcendantal est donné à lui-même en tant que pur pouvoir de connaître ; il ne présuppose rien, ni monde, ni histoire personnelle. C'est pourquoi en cette vie on peut tout perdre, sauf le pouvoir de dire « je ». Plus encore, c'est depuis l'expérience de soi comme moi transcendantal qu'il est possible de comprendre l'expérience psychologique de soi comme la constitution d'une unité de sens. Cela établit Husserl va pouvoir développer toute l'analyse phénoménologique comprise comme une écologie en montrant que le sens de toute chose reconduit à une auto-élucidation de la vie transcendantale.

II Le fait et l'essence

Toute philosophie est un passage du fait à l'essence, du particulier à l'universel, de l'irrationnel au rationnel, mais la phénoménologie se veut une science nouvelle qui interroge d'une nouvelle manière les phénomènes. Pour cela revenons au texte de 1913 *Idées directrices pour une phénoménologie phénoménologique pure et une philosophie phénoménologique (Idées 1)* dont le titre souligne qu'il s'agit d'une véritable introduction à la phénoménologie qui soit également une présentation des principes généraux de sa méthode. Husserl écrit donc sa véritable « critique de la raison » qui élucide la grande majorité du vocabulaire phénoménologique. (D'où la grande utilité de l'index analytique réalisé par L. Landgrebe à la fin de l'ouvrage.) L'ouvrage est composé de quatre sections :

1. La connaissance des essences. Husserl dit lui-même que selon un ordre pédagogique, c'est une section que l'on peut lire après, c'est-à-dire une fois que l'on a compris la rupture avec l'attitude naturelle. Cela dit, selon l'ordre logique de l'exposé cette section dit bien ce que doit être la phénoménologie en tant que science. La phénoménologie est une science eidétique et Husserl ne reviendra jamais sur ce point.
2. La deuxième section (qui sera la troisième partie du cours) est celle qui élucide la rupture avec l'attitude naturelle et qui montre qu'il n'y a pas d'au-delà de la subjectivité transcendantale et que tout sens est relatif à l'activité de la conscience même si c'est l'objet qui est le fil conducteur de l'analyse.
3. La troisième section explicite le noème et donc l'activité constituante de la subjectivité. Tout objet est un noème⁹, c'est-à-dire un sens constitué par la conscience. Il y a trois sens du noème qui sont expliqués et Husserl clarifie également les rapports du noème et de la noèse. Il élucide les structures noético-noématiques.
4. Enfin la quatrième section éclaire la notion de « réalité » en montrant qu'avec la réduction rien n'est perdu et que la réalité de toute chose doit être comprise comme une objectivité ou objectité. La raison n'est ni dans le sujet, ni dans l'objet, mais dans leur relation. Une réalité ne peut être comprise que depuis la façon dont elle se donne à la conscience. Il s'agit de comprendre chaque objet depuis son mode de donnée. Cette section est la consécration de l'idée d'objectivité. La phénoménologie est une ontologie en tant que théorie de l'objet.

Le projet phénoménologique là encore cherche à se différencier de la philosophie kantienne qui ne ferait, selon Husserl, que régresser des structures objectives d'une nature universellement connaissable vers les facultés subjectives et les actes synthétiques, sans jamais avoir recours à l'intuition. Les *Idées 1* vont au contraire reconnaître la possibilité d'une intuition des essences (*Wesensschau*). Dans son introduction, Husserl précise que si la phénoménologie est une science

⁹ Sur le terme de noème qui est central dans la phénoménologie de Husserl voir l'ouvrage de Rudolf Bernet, *La vie du sujet*, Paris, PUF, 1994, p. 65-92. (Consultable en ligne par la BU)

nouvelle, la nouveauté consiste dans la manière d'interroger les phénomènes et Husserl se défend contre une lecture psychologisante des *Recherches logiques*. Comme on l'a déjà vu, pour Husserl la psychologie demeure une science des faits et la phénoménologie veut accéder à la structure *a priori* de tout apparaître. Le phénomène, c'est justement l'apparaître lui-même, le mode de donnée, et ce n'est pas une simple expérience singulière. (p. 13) Un objet ne se donne jamais hors de son apparaître et il est ainsi un ensemble réglé d'opérations subjectives.

La première section expose donc ce qu'est la vision des essences, la possibilité pour l'universel d'être lui-même vu. Toute la méthode de la réduction consiste ainsi à offrir l'*a priori* lui-même à l'intuition au lieu de se contenter d'un *a priori* construit et abstrait (que serait l'*a priori* kantien). (Lire sur l'évidence le § 137 en entier). Selon Husserl, la possibilité de la connaissance suppose que les objets généraux soient également donnés et pas simplement obtenus par un processus d'abstraction. Il y a un *a priori* des choses et il est possible d'accéder à l'essence des choses, par exemple celle du son dans la *Phénoménologie pour un conscience intime du temps*. Le propre d'un tel *a priori* est de demeurer indépendant de toute subjectivité actuelle. On ne peut pas penser l'individu sans l'essence, pas plus qu'on ne peut penser la couleur sans l'étendue. Certes les objets généraux sont saisis depuis les objets particuliers, mais je n'ai pas besoin de penser à un objet coloré particulier pour voir qu'on ne peut pas penser la couleur sans l'étendue. Husserl veut donc établir la possibilité d'une intuition de l'essence qui soit libre par rapport à toute intuition de l'individu. L'enjeu de cette intuition des essences, c'est que ce soit l'essence de l'objet elle-même qui détermine son mode de donnée et non la nature du sujet connaissant.

§ 1 à 8 : la science eidétique

Husserl commence par souligner l'extension du concept de science de la nature en reprenant l'idée que la psychologie demeure une science de la nature, dans la mesure où elle présuppose l'expérience du monde compris comme « l'ensemble total des objets d'une expérience et d'une connaissance empirique possibles, des objets connaissables sur la base d'expériences actuelles par une pensée théorique correcte » (p. 23). Autrement dit, la phénoménologie ne peut pas être comprise comme une science de la nature au sens élargi. Pour cela, il commence par établir que l'être individuel est par principe contingent ; il aurait pu être autre. La contingence dit ce qu'est l'individu et il n'y a pas de science de l'individu. Il y a une irrationalité du fait en tant que fait qui appartient à son mode de donnée. Dès lors, toute science qui repose uniquement sur ces faits est elle-même contingente, puisque la loi empirique n'a pas de véritable nécessité comme dans l'induction. Le philosophe est celui qui parvient à distinguer la simple permanence de fait (cela a toujours eu lieu comme cela) de la nécessité eidétique. Tout fait n'est pensable que par rapport à une essence : c'est par rapport à l'essence d'homme que l'on peut penser que tel individu aurait pu être autre. Toute chose individuelle n'est pensable que comme une singularisation contingente de l'essence. Penser, c'est donc passer de la chose individuelle à la catégorie (la chaise) et on peut remonter jusqu'à l'idée de chose matérielle en général. L'individu n'a donc pas son identité en lui-même et la véritable séparation se trouve entre les individus. Jusque-là rien de véritablement nouveau, mais Husserl va montrer que ces catégories ne sont pas de simples catégories du jugement, mais des catégories des choses mêmes. La doctrine de la vision des essences s'oppose donc délibérément à la conception empiriste de la genèse des représentations tout en s'éloignant de l'idéalisme kantien en défendant l'intuition intellectuelle qui atteint les objets généraux. Cela conduit à élargir le concept d'intuition ainsi qu'à élargir le sens de l'objectivité : il y a des objets généraux et une expérience immédiate d'eux est possible.

Il s'agit donc de clarifier ce qu'il faut entendre par intuition des essences ou encore idéation, car c'est ce qui fait la nature même de la réflexion philosophique, toute connaissance étant un passage de l'intuition de l'individu à l'intuition de l'essence.

§ 3. INTUITION DISTINCTIVE DE L'ESSENCE (WESENSERSCHAUUNG) ET INTUITION INDIVIDUELLE.

« Tout d'abord le mot « essence » a désigné ce qu'on peut trouver dans l'être (*Sein*) spécifiquement propre d'un individu comme son *quid*. Or tout *quid* de ce genre peut être « posé en idée ». L'intuition empirique ou individuelle peut être transformée en une vision d'essence (*Wesensschauung*) (en idéation) — possibilité qui ne doit pas être elle-même comprise comme empirique, mais comme une possibilité d'essence. Ce que la vision distingue est alors l'essence pure correspondante, ou *eidōs*, que ce soit la catégorie suprême ou une variété particulière de celle-ci, en descendant jusqu'à la pleine concrétude.

Cette intuition distinctive (*Erschauung*) qui donne l'essence^c, et qui éventuellement la donne de manière originarie, peut être adéquate^d, comme celle que nous pouvons aisément nous former de l'essence « son », par exemple ; mais elle peut aussi être plus ou moins imparfaite, « inadéquate », sans que cela tienne uniquement à un degré plus ou moins grand de clarté et de distinction. Il

a. A Marg. : Ici il manque l'extension du concept d'essence à la forme logique cf. l'appendice placé à la p. [15] = <Appendice 29>.

b. A Marg. : (Sur les lignes qui suivent) : Essence en tant que *quid* (*Was*) dans l'individu. Essence posée en idée = essence pure ou *eidōs* ; C : Marg. (sur les lignes qui suivent) : Cf. § 143, p. [297].

c. C Add. : dans une apparition simple, close

d. A Marg. : intuition distinctive adéquate

Cette idéation est ici décrite comme une élucidation des objets de l'expérience, comme la saisie de l'essence du son ou bien encore celle de l'essence du cube. Comme on l'a déjà vu, l'intuition de l'essence n'est pas nécessairement adéquate et la conscience d'un objet peut être une synthèse d'identification d'un même sens sur l'horizon d'une donnée parfaitement adéquate. Le cube est ici exemplaire : à la fois seulement certaines faces sont données à la vision actuelle et pourtant le cube est présent en personne en dépit de cet horizon de potentialité de perception. (p. 26).

appartient à la spécification (*Artung*) propre de certaines catégories d'essences, que les essences qui en relèvent ne *puissent* être données que de façon « unilatérale », « sous plusieurs faces » successivement, et jamais cependant « sous toutes leurs faces » ; corrélativement, les cas singuliers individuels qui leur correspondent ne peuvent donc être expérimentés et représentés que dans des intuitions empiriques inadéquates, « unilatérales ». Cela vaut de toute essence se rapportant à l'élément des choses matérielles, et ce, pour toutes les composantes eidétiques de l'extension ou de la matérialité ; cela vaut même, à y regarder de plus près (les analyses qui vont suivre rendront ce point évident), pour *toutes les réalités* en général — étant entendu qu'alors les termes vagues « unilatéral » et « multilatéral » recevront des significations déterminées et que l'on distinguera différentes sortes d'inadéquation.

Il suffit provisoirement d'indiquer que déjà la figure spatiale de la chose physique ne peut, par principe, être donnée que dans de simples esquisses unilatérales ; et qu'en outre abstraction faite de cette inadéquation, qui persiste toujours quel que soit le progrès continu des intuitions et en dépit de tout nouvel acquis, chaque propriété physique nous entraîne dans des séries infinies d'expériences, et que toute multiplicité d'expériences, si étendue soit-elle, laisse encore place à des déterminations nouvelles et plus précises de la chose matérielle ; et ainsi *in infinitum*.

De quelque type que soit l'intuition individuelle, qu'elle soit adéquate ou non, elle peut se tourner en vision d'essence ; et cette dernière, qu'elle soit, de façon correspondante, adéquate ou non, possède le caractère d'un acte *donateur*. Or cela implique :

[11] *L'essence (eidos) est un objet d'un type nouveau. De même que le donné de l'intuition individuelle ou empirique est un objet individuel, de même le donné de l'intuition d'essence est une essence pure.*

Husserl reprend ici l'idée que toute chose physique se donne par esquisses et que sa donnée complète est une Idée au sens kantien qui sert de pôle à son remplissement progressif. Comme il disait déjà dans *La philosophie comme science rigoureuse*, le singulier est un *apeiron* (indéfini), alors que l'essence ou *eidos* est un autre type d'objet qui n'enveloppe pas l'*apeiron*. Pour reprendre un exemple des *Recherches logiques*, entre deux individus rouges la ressemblance n'est pas établie par abstraction et l'essence rouge n'est pas une construction psychique. L'idéation permet donc de passer de cet individu rouge à l'intuition du rouge. De ce point de vue, l'essence n'est pas une propriété de l'objet individuel dégagé par induction. Ainsi, « rouge » est bien un autre type d'objet, un objet général qui se donne en personne, même s'il n'y a pas d'intuition du rouge en général sans l'intuition d'un objet rouge. Cette intuition de l'essence est vraiment l'achèvement de la donation de la chose même. Elle est un acte de connaissance qui donne un objet idéal. Au-delà des exemples, Husserl veut mettre en lumière que toute connaissance rationnelle implique que des formes catégoriales soient données. Le plus important étant de ne pas séparer l'objet sensible, tel ballon rouge, de l'objet catégorial. Tout l'effort de Husserl dans cette section est de montrer que l'essence n'est rien d'extérieur à l'objet et qu'elle est nécessairement donnée avec l'objet lui-même. Sans la donnée d'une essence, aucun objet ne serait expérimenté. Dès lors, un même objet peut entrer dans toute une série de catégories : le ballon ressemble à..., il est plus grand que..., etc. et dans ce cas il y a le même contenu sensible de l'objet, mais une modification du mode de donnée.

Encore une fois, la *Wesensschau* qui permet de passer de l'individu à l'essence n'est donc en rien un processus intellectuel d'abstraction, mais consiste à se laisser guider par l'intuition. Comme Husserl le disait dans la sixième des *Recherches logiques*, la catégorie ne donne pas une forme au sens où le potier modèle une forme ; elle n'est rien d'extérieur et elle est elle-même un « objet » qui se donne à la conscience. Chaque objet possède ainsi son unité propre saisie dans l'intuition eidétique. Husserl confère un sens très large au terme d'« objet » : il est tout ce qui se tient devant la conscience. Mon regard peut se porter aussi bien sur cette table que sur l'*eidōs* table, ou encore sur l'*eidōs* « chose matérielle ». Certes, comme Husserl le précise dans la suite du §3 des *Idées 1*, la saisie de l'*eidōs* table n'est guère possible sans l'intuition de tables singulières, mais il m'est tout de même possible de porter mon regard vers l'*eidōs* table sans actuellement avoir de perceptions de tables singulières. Cette possibilité d'une intuition catégoriale est une rupture complète par rapport à compréhension kantienne de l'intuition, car cela signifie que l'être même des choses est accessible à l'intuition. Cela signifie que l'être n'est pas atteint par tout un processus intellectuel d'abstraction ou de déduction, et qu'il y a bien une expérience de l'être, du rouge en général, du son en général. Or, cet *eidōs* qui se donne ne se trouve pas « dans » une subjectivité et il est indépendant de toute subjectivité.

Toute cette étude de l'intuition de l'essence est décisive, car avec elle c'est la possibilité d'un accès à la rationalité du monde qui est ouverte. Qu'est-ce que le monde ? Le monde est une série de relations d'essence qui viennent à la donnée. L'intuition de l'essence, c'est la saisie de la rationalité du monde, de son *logos* propre. Pour cela il faut bien expliquer que passer de l'intuition de l'individu à l'intuition de l'essence ne consiste pas à passer d'un monde sensible à un monde intelligible et que pour Husserl il n'y a qu'un seul monde possible et il s'agit de le voir d'une manière nouvelle, c'est-à-dire dans ses structures essentielles. L'intuition de l'essence est donc pour Husserl un autre mode de donation de l'objectivité qui révèle le monde comme monde, dans lequel un objet ne se donne jamais seul. La phénoménologie peut alors revendiquer d'être une ontologie concrète. Pour cela Husserl reprend les concepts les plus traditionnels de la métaphysique aristotélicienne, mais en leur faisant subir une clarification eidétique. Il va reprendre de la même façon les catégories de la métaphysique kantienne. Il y a donc bien une thèse générale sur les catégories dans ce § 3, à savoir qu'elles ne sont pas de représentations communes « produites » par la capacité d'abstraction de l'esprit, mais bien des objets qui sont saisis par l'intuition¹⁰. On peut ajouter que le contenu des catégories et leur ordre s'imposent eux-mêmes dans l'intuition, et en cela ces catégories précèdent tout langage. Ainsi, la catégorie est un concept structurel originairement perçu et non un simple concept nominal. Dès lors, pour Husserl il y aura une hétérogénéité des genres suprêmes et des essences singulières, et en cela il s'éloigne de Kant, qui posait l'exigence rationnelle d'unifier les genres en un genre suprême. Tout cela pour dire que la méthode intuitive adoptée par Husserl se préoccupe de respecter la diversité du monde. Non seulement l'être n'est pas un genre, mais les différentes régions, notamment la région conscience et la région chose, sont irréductibles, comme va l'expliquer le § 20 des *Idées 1*. Ainsi une ontologie au sens réel doit élucider toutes les particularisations matérielles de l'*eidōs* monde.

Le § 4 développe une thèse qui sera reprise dans le § 70, à savoir que l'imagination est un lieu privilégié de l'idéation. Il y a une force de l'imagination qui permet de se libérer de l'*a posteriori* afin de libérer l'*a priori* dans une pure vue. Ici il souligne surtout que ce passage du fait à l'essence peut tout à fait se réaliser depuis la maison imaginée sans nécessairement partir d'une maison effectivement perçue. Husserl développera l'idée d'une neutralisation effectuée par l'imagination

¹⁰ Je renvoie ici aux analyses de Dominique Pradelle, *L'archéologie du monde*, Kluwer, 2000, p. 100 et suivantes. Cet ouvrage se trouve à la BU.

par rapport au souvenir, car elle manifeste une liberté par rapport à toutes les positions d'existence. On reviendra sur cette question de l'imagination, mais il est déjà très nouveau de souligner qu'une simple fiction peut permettre une intuition de l'essence¹¹. L'imagination est pour Husserl une modalité de la conscience intuitive et non une simple conscience symbolique. Elle permet ainsi de remettre en cause toute idée d'une fondation de l'essence dans l'expérience empirique et elle marque encore plus l'indépendance de l'essence par rapports aux faits.

Le projet de Husserl est bien de montrer que les essences sont des objets et non des représentations mentales et cela s'illustre particulièrement avec les vérités logico-mathématiques, mais sans se limiter à elles. Cela permet à Husserl de différencier les essences formelles comme l'essence de nombre, de concept, d'objet et les essences matérielles comme l'essence géométrique de triangle. (§ 7) Husserl reprend ici l'idée que l'intuition sensible du triangle dessiné au tableau ne donne aucun accès à une vérité géométrique du triangle. Il y a un caractère exemplaire de la géométrie qui explore les possibilités idéales, les états de chose propres aux essences.

§ 7. SCIENCES PORTANT SUR DES FAITS
ET SCIENCES PORTANT SUR DES ESSENCES.

^[17] Le lien (lui-même eidétique) entre objet individuel et essence, en vertu duquel un fonds d'essence appartient à tout objet individuel en tant que son essence, de même qu'inversement correspondent à toute essence des individus possibles qui en seraient les singularisations factuelles, fonde une relation réciproque correspondante entre sciences de faits et sciences d'essences. Il y a de *pures sciences d'essences*, telles que la logique pure, la mathématique pure, la théorie pure du temps, de l'espace, du mouvement, etc. Elles sont, dans toute leur démarche théorique, entièrement pures de toute position de faits ; ou bien, ce qui revient au même, aucune expérience, *en tant qu'expérience*^b, c'est-à-dire comme conscience saisissant ou posant l'existence-là (*Dasein*), l'effectivité, *n'y peut exercer la fonction justificative (der Begründung)*. Là où l'expérience y intervient, elle n'intervient pourtant pas *en tant qu'expérience*. Le *géomètre*, qui trace ses figures au tableau, produit ainsi des traits existant de fait sur le tableau existant de fait. Mais l'expérience qu'il fait de la figure produite, en tant qu'expérience, a tout aussi peu de pouvoir *justificatif*, à l'égard de sa vision et de sa pensée portant sur les essences, que son activité physique productrice. C'est pourquoi il est indifférent qu'il soit, ce faisant, halluciné ou non, et qu'au lieu de tracer effectivement il édifie ses lignes et ses constructions dans un monde imaginaire. Il en va tout autrement du *chercheur en sciences de la nature*. Il observe et expérimente, c'est-à-dire : il constate une *existence empirique*, *l'expérience est pour lui l'acte justificatif fondamental*, qu'une simple figuration imaginaire ne pourrait jamais remplacer. C'est précisément pourquoi science de faits et science *empirique* sont des concepts équivalents. Tandis que pour le *géomètre*, qui étudie non

Bien sûr les sciences de la nature demeurent des sciences de faits, mais elles ne deviennent vraiment des sciences que dans leur relation aux sciences eidétiques (§ 8).

		Logique formelle	Apophantique les jugements
	formelles	Ontologie formelle	Arithmétique, analyse pure, théorie de la multiplicité
Les sciences eidétiques			
	matérielles	Région chose	
		Région conscience	

¹¹ Je renvoie ici à l'ouvrage de Claudia Serban, *Phénoménologie de la possibilité*, Paris, PUF, 2016, p. 255-266. Consultable en ligne par la BU.

L'arithmétique désigne les numérations et leurs relations mutuelles, c'est-à-dire les nombres ; c'est une science *a priori*. La théorie des multiplicités¹² concerne les grandeurs, l'espace. Ce qui est important ici, c'est que le côté formel de ces disciplines est ce qui donne accès à l'objectivité en général, c'est-à-dire au quelque chose en général¹³. De même, la théorie des multiplicités est la forme d'une théorie déductive ou bien d'un système déductif. Cela permet par exemple de ramener la géométrie euclidienne comme théorie de l'espace universel intuitif du monde à une « forme de théorie » ; cela permet de la formaliser. A toute vérité géométrique correspond une forme de vérité. Ainsi l'objet mathématique est un bon fil conducteur dans l'analyse de l'objet d'un point de vue formel.

L'ordre des catégories (§ 9 à § 17).

Il s'agit sans doute d'un des passages les plus techniques des *Idées 1*, mais il est assez important d'en maîtriser un peu le contenu pour analyser la suite. La logique formelle et l'ontologie formelle ne suffisent pas à élucider l'objectivité, ce qu'est un objet. En effet l'intuition eidétique porte également sur des réalités matérielles et il est donc nécessaire d'élucider les ontologies matérielles qui portent sur les objets d'une région eidétiquement déterminée, même si elles sont subordonnées à une ontologie formelle traitant de l'objet en général. En réalité l'objet mathématique en tant qu'objet idéal n'est pas nécessairement le fil conducteur privilégié de la science eidétique. Dès les *Recherches logiques* Husserl réfléchit non sur des objets généraux, mais sur la boîte, l'encrier, le livre, la maison, etc. Et dans le § 150 des *Idées 1* il dira que la région chose lui sert de fil conducteur pour l'enquête phénoménologique. Pourtant il y a bien tout de même un privilège de l'objet idéal qui est libre de toute facticité contingente et qui donne le mieux accès à l'objectivité.

Dans le § 9 il élucide le passage des objets empiriques aux essences matérielles, puis aux genres suprêmes. Il ne s'agit pas de minimiser le caractère irremplaçable de la connaissance empirique, mais de montrer que par exemple la connaissance physique suppose une eidétique de l'objet physique et une eidétique de l'objet en général. De ce point de vue, l'essence matérielle de la physique est très différente de l'essence matérielle de la psychologie en tant qu'eidétique des états de conscience. A ce point Husserl évoque une « ontologie de la nature » (p. 37) qui élucide la pure nature de la science, c'est-à-dire un objet épuré de toute détermination psychique. Cette ontologie de la nature suppose une *mathesis* formelle (c'est-à-dire une logique et une ontologie formelle) mais également une ontologie matérielle qui élucide l'*eidōs* de tout objet naturel. On voit bien alors qu'une région est un type fondamental d'objet irréductible aux autres.

Husserl mentionne alors une histoire des sciences qui sera développée dans la *Krisis* : une science se développe en se formalisant. La géométrie s'est idéalisée dès l'Antiquité, mais la physique seulement avec Galilée ; Galilée étant pour Husserl le nom auquel s'attache la conception moderne de la nature issue de la mathématisation. En effet, cette mathématisation est en elle-même le passage de l'objet empirique à l'objet idéal, le passage du réel au possible. Avec Galilée on passe d'un monde sensible fini à un monde non-sensible infini. Ainsi, l'idéalisation des mathématiques rend possible l'exactitude en physique en éliminant l'incertitude propre à la perception. Il s'agit bien de mettre en œuvre une méthode *a priori* : l'inductivité générale plus la causalité universelle conduisent à déterminer *a priori* les conditions de l'objectivité en physique. Autrement dit, la science détermine

¹² Pour aller plus loin : <https://journals.openedition.org/methodos/2943> l'article de Carlo Ierna.

¹³ Cf. *Logique formelle et logique transcendantale* § 27 a

à l'avance le type d'objet qui peut se donner à la conscience. On peut alors distinguer l'espace perceptif, l'espace pur de la géométrie et l'espace de la physique (la causalité). Dans ce cadre, toute expérience scientifique devient un exemplaire d'une loi invariante de la nature et l'expérience perd toute particularité afin d'être répétable à l'infini. Bref, en physique l'identité naturelle ne se donne à voir qu'à partir de la causalité universelle du monde. Plus encore, tout objet physique n'est qu'une unité ponctuelle de causalités dans un même univers. Dans les *Idées 2* Husserl reprendra cette idée de pure nature en tant que sphère des pures et simples choses. Ainsi l'objectivité est bien l'objet obtenu par la mise à l'écart de tous les prédicats de valeurs, de tous les prédicats pratiques (le beau, l'aimable, etc.). En conséquence, la « vraie nature » est ce qui existe pour le pur sujet théorique qu'est le physicien et non ce qui est rencontré dans l'expérience quotidienne. L'objectivité de la physique ne vient donc pas d'une expérience commune de la même chose, mais d'un accord préalable des sujets théoriques. Dans le § 52 des *idées 1* Husserl dira que la nature physique est le corrélat intentionnel de la pensée déterminant logiquement son objet.

Le § 10 reprend l'idée que l'ontologie formelle doit dire ce qu'est un objet en général et donc déterminer une proto-objectivité. La logique formelle, elle, est la doctrine de la science et n'est pas vraiment régionale, sinon elle ne serait pas universelle et première (une *mathesis universalis*). Elle englobe l'analytique apophantique (le jugement), la logique de la conséquence (distinction et non-contradiction), la mathématique formelle, et jusqu'au projet d'une théorie des formes possibles de théories, ce qui revient à une idéalisation mathématique d'une théorie des multiplicités). L'ontologie formelle de son côté est la région originaire, puisque son objet est l'objet. Pour Husserl elle doit être une véritable ontologie universelle et non seulement une ontologie formelle et vide. Autrement dit, elle doit englober toutes les possibilités régionales d'être. Cette question de l'ontologie formelle est issue de la thèse de Brentano de l'intentionnalité de la conscience¹⁴ : « l'in-existence » intentionnelle de l'objet ; ce qui revient à dire ce qu'est un objet. Comme Husserl l'écrira dans le § 22 p. 66 : « Le concept général d'objet je ne l'ai pourtant pas non plus inventé ; je n'ai fait que restituer ce qu'exigent toutes les propositions purement logiques, et indiquer en même temps que c'est un concept indispensable pour des raisons de principe, et qui de ce fait est déterminant pour le discours scientifique en général ». Ainsi, l'objet en général de l'ontologie formelle (l'objet en tant qu'objet) est vidé de tout contenu matériel déterminé et il s'agit d'une opération de formalisation qui dégage une généralité formelle, une essence purement logique. Elle ne conduit donc pas du tout à un appauvrissement de la méthode inductive-abstractive qui demeure liée à la hiérarchie aristotélico-porphyrine : individu/ espèce/ genre/ genre suprême. Husserl explique ici qu'il veut rompre avec l'ontologie traditionnelle en dégageant d'autres concepts de l'ontologie formelle, ce qu'il nomme les catégories pures : objet/ ensemble/ nombre/ état-de-chose/ faits/ relation/ enchaînement/ unité/ pluralité/ propriété/ liaison/ tout/ partie/ etc. Cela confirme que le terme d'objet est considérablement élargi, puisqu'il signifie aussi bien chose que propriété ou relation. Ce sont les différentes formes de la proto-objectivité. Mais cette proto-objectivité n'est pas du tout un genre suprême par rapport à ses espèces et elle n'est accessible que dans les types d'objet particuliers, tel l'objet de la nature.

Husserl propose donc une réinterprétation de la *mathesis universalis* (p. 41) comme une ontologie formelle qui étudie les formes catégoriales de l'objectivité. Ces formes sont elles-mêmes données à l'intuition catégoriale. La thèse fondamentale de Husserl, dirigée également contre Locke, c'est que les concepts de l'ontologie formelle ne viennent pas de l'expérience interne, mais sont issus de la donnée même des choses. Les catégories comme l'être, le non-être, l'unité, la pluralité, la totalité, la raison, la conséquence, ne viennent pas d'une réflexion du sujet sur lui-même,

¹⁴ Cf. Jean-François Courtine, *La cause de la phénoménologie*, Paris, PUF, 2007. Consultable en ligne par la BU.

mais de l'objet lui-même en tant que fil conducteur. Ainsi les catégories ne sont pas produites depuis une réflexion sur les jugements, mais du remplissement des jugements eux-mêmes. Les catégories sont des catégories de l'être et non du jugement, mais ce n'est pas dans le même sens que la thèse d'Aristote. Les catégories elles-mêmes sont de l'être. Selon Husserl, être, c'est être objet, mais « être objet » prend une signification tout à fait autre que celle d'une production du sujet. Ainsi, la catégorie a son lieu dans le jugement sans être issue du jugement, car elle vient de la donnée elle-même. Le projet de Husserl est donc de retrouver un sens fort du mot « logique » dans lequel elle ne se réduit pas à une activité d'assertion, de jugement. Il s'agit ainsi de proposer une élucidation phénoménologique de la logique elle-même. Dans la note 1 de la p. 42 Husserl justifie sa reprise du terme d'ontologie, plus que de l'expression « théorie de l'objet » qui vient de Meinong¹⁵.

Dans le § 11 Husserl fait référence à la quatrième des *Recherches logiques* dont le but est de fixer les catégories de signification essentielles et de dégager les lois de signification. Il procède ainsi à une idéalisation de la grammaire, qui devient une science eidétique : la grammaire pure a pour but de dégager les formes possibles de signification. Le syntaxique, c'est ce qui concerne les relations entre les unités linguistiques. Les objectivités syntaxiques sont : état-de-chose, relation, propriété, unité, pluralité, nombre, ordre, nombre ordinal. Dès que l'on rapporte un objet à un autre, il y a la saisie d'une catégorie syntaxique, la propriété. Les relations entre des objets quelconques sont des objectivités d'ordre supérieur. Voir *Recherches logiques* IV, § 13, tome 2, p. 123 : Husserl distingue les formes primitives de signification et les formes dérivées. Dans les jugements il convient de distinguer aussi entre les formes et les matériaux syntaxiques. Papier, homme, etc. sont des matériaux syntaxiques. Blanc, égal, plus grand, etc. sont des formes syntaxiques. Husserl formule ici le projet d'une fondation phénoménologique de la logique en montrant que le « sens » est dépendant des contenus ou matériaux et donc qu'il n'est pas un simple produit de l'esprit. Contre Humboldt qui pense que chaque langue porte une vision du monde, Husserl veut marquer que les principes logiques font l'objet d'une intuition catégoriale et ne varient pas avec chaque langue¹⁶.

Le § 12 « Genre et espèce » cherche à distinguer entre les singularités eidétiques (l'essence de la table, de la voiture, etc.) et les genres suprêmes (chose en général, forme spatiale, qualité sensible...). Il y a bien sûr des distinctions possibles dans les singularités eidétiques, mais il s'agit surtout de montrer que toute expérience de l'individu table suppose aussi la donnée des genres suprêmes. La distinction du genre et de l'espèce relève donc de l'ontologie formelle, puisqu'il s'agit d'une détermination *a priori* de tout objet. Une table renvoie au nombre 1 qui renvoie au nombre. Telle est la nature de l'intuition eidétique : voir l'essence générale dans l'essence particulière. Ainsi, le mouvement de subsomption sous des généralités toujours plus grandes conduit nécessairement à une limite : l'ultime généralité sous laquelle l'objet peut être subsumé. La table est subsumée sous la généralité chose matérielle. Pour l'objet du monde il y a donc une pluralité de régions irréductibles et chaque région définit des objets concrets possibles (chose, animal, homme, objet d'usage, société, etc.). Dès lors, contre le souci kantien d'une unification des genres sous un genre suprême, Husserl marque par la méthode intuitive l'hétérogénéité radicale des genres, ce qui assure la diversité du monde. Tout l'enjeu de la perspective phénoménologique est de faire en sorte que l'esprit ne nivèle pas cette diversité. Comme le disait déjà le § 10, « l'étant en général » n'est qu'une région vide dans laquelle l'objet est seulement le pur substrat d'énonciations prédicatives. Ainsi, le souci de Husserl

¹⁵ Cf. J. Benoist, *Phénoménologie, sémantique, ontologie. Husserl et la tradition logique autrichienne*, Paris, PUF, 1997, II, 6 « Husserl, Meinong et la question de l'ontologie ».

¹⁶ Cf. *Logique formelle et logique transcendantale*, appendice 1, p. 392-393 : avec « le papier blanc » ou « le tigre de papier », dans la signification il y a un élément identique, ce qu'il y a d'identique dans la référence à la chose.

est de distinguer l'ontologie formelle de l'objet quelconque et la véritable ontologie comme élucidation des différentes régions du monde. A partir de de l'ontologie formelle on ne peut pas accéder aux régions. On est bien là dans une rupture avec Kant, puisque « voir » selon Husserl, ce n'est pas l'activité de l'esprit qui produit des concepts communs, mais c'est une attention au monde, y compris dans sa discontinuité : l'intuition découvre, sans les produire, les articulations du monde. Ainsi, l'essence n'est pas une pure possibilité de pensée, mais elle est bien une possibilité des objets eux-mêmes, et c'est pourquoi passer du fait à l'*eidōs* n'est pas un simple processus de formalisation. C'est dire également qu'il y a un *eidōs* de cette table, de cet homme, et c'est donc remettre en cause l'affirmation aristotélicienne qu'il n'y a pas de connaissance du singulier. Le singulier n'est plus ici simplement l'*apeiron*, car il y a des essences singulières. En conséquence, l'*eidōs* monde est un ensemble d'essence qui est ordonné par une relation de subsomption qui va du domaine infini des essences singulières jusqu'aux genres suprêmes.

Le § 13 peut donc séparer l'idéation qui remonte à une région et la formalisation. La formalisation est un processus décisif de la rationalisation des sciences, mais cela conduit à une simple forme vide, à du pur pensable, et non à une essence. Encore une fois, les catégories purement logiques ne sont pas des genres au sens rigoureux du terme. La notion elle-même d'essence relève de l'ontologie formelle et non de l'ontologie matérielle. Husserl maintient donc le souci de distinguer deux types d'ontologies. Il est clair que Husserl ne développe aucune critique de la formalisation en mathématiques, en physique, en analyse du langage, mais il a le souci de ne pas confondre les divisions de l'ontologie formelles, qui sont de purs produits de la pensée, et les divisions de l'ontologie matérielle, qui sont liées à une hétérogénéité dans la donation elle-même. Les essences formelles (essence, signification, inférence, etc.) sont totalement indépendantes par rapport aux cas particuliers, ce qui n'est pas le cas pour les essences matérielles : le rouge ne se pense pas sans les objets rouges.

Individu	Essence singulière	Genres suprêmes	Catégories formelles
Genre	Essence singulière	Individus possibles	Individus existants

Dans le § 14 Husserl préfère le terme grec de *tode ti* à celui d'individu pour désigner le premier degré de l'idéation. Le « ceci » est le premier degré de l'intuition catégoriale, la première subsomption, et c'est pourquoi il est préférable d'écarter la référence à l'indivisibilité qui est d'un autre ordre. Le « ceci » est déjà un acte de perception qui saisit l'*a priori* dans la sensation factuelle. Le terme d'individu renvoie lui à quelque chose d'existant, à la différence du *tode ti* qui est déjà une forme. Le *tode ti*, c'est l'essence concrète individuée. Chaque essence est individuée par le *tode ti*. Par exemple cette table est un *tode ti* comme singularisation possible de l'essence table. Le *tode ti* est donc l'acte de saisir l'individu comme une possibilité de l'essence. Ainsi, l'individu c'est plus la chose elle-même en tant qu'indivisible, alors que le ceci-là est plus la chose en tant que singularisation de l'essence.

Avec le § 15 Husserl reprend ce qu'il a déjà étudié dans le § 15 de la troisième des *Recherches logiques*, à savoir les objets dépendants et les objets indépendants, notamment avec l'étude du rapport du tout et des parties. Encore une fois, la dépendance n'a rien ici de subjectif et désigne une nécessité idéale de relation entre les idées. Toutes les catégories purement logiques sont dépendantes : penser à l'essence, c'est penser à une essence singulière. Cela permet une nouvelle fois à Husserl de distinguer l'*a priori* formel de l'*a priori* matériel. Le formel c'est le quelque chose, l'objet, la relation, le nombre. Il s'agit de ne pas identifier la relation du quelque chose à la chose et celle du rouge à l'objet. Et s'il y a une subordination du matériel au formel, ce n'est pas au sens

d'une subsumption de l'individu sous l'espèce. Le formel renvoie donc aux lois analytiques *a priori*, alors que le matériel renvoie aux lois synthétiques *a priori*. Comme jugement analytique on peut citer : pas de tout sans partie, pas de père sans enfant, etc. La formalisation cherche à mettre en évidence toutes les lois analytiques. Il y a jugement synthétique là où il n'y a pas de formalisation ; ce sont des relations entre des concepts déterminés. Couleur et extension ne sont pas en relation analytique car il y a bien intuition.

Certes, individu, concret, abstrait sont des concepts qui relèvent de la logique formelle, mais Husserl parvient à une élucidation phénoménologique du terme « concret » qui comme singularité eidétique possède toujours un caractère hétérogène (une rose n'est pas un animal). Bref le concret suppose une donation. Donc, une nouvelle fois, il s'agit pour Husserl de bien distinguer la catégorisation formelle (analytique) et la catégorisation matérielle, qui seule donne un accès au monde. Il y a le genre abstrait, par exemple la signification et le genre concret, par exemple la chose spatiale. Et là encore il faut distinguer entre la chose spatiale qui relève de la physique et la forme spatiale qui relève des mathématiques.

Le § 16 redonne la définition de la région « l'unité totale des genres suprêmes qui appartiennent à un concret » (p. 52). Il s'agit de dire à nouveau que l'ontologie matérielle est synthétique et que la vérité synthétique est une vérité interne qui apprend quelque chose. C'est notamment accéder à l'*a priori* matériel de la table, du son, etc. et même du temps car les lois de la genèse temporelles sont incessibles analytiquement. De même l'interpersonnalité n'est pas contenue analytiquement dans la personnalité. On peut penser aussi à l'*eidōs* de l'Etat, de la famille, etc. Bien sûr, on doit penser à l'élucidation de ce qui est propre à la région « conscience » et qui est l'objet de la deuxième section. Tout cela pour dire que l'ontologie matérielle suppose toujours de partir d'un noyau de présence intuitive dans laquelle un sens objectif commence à se constituer. Sans cette connaissance intuitive, il n'y a pas de connaissance du monde.

Ainsi, la phénoménologie ne veut pas substituer à l'expérience naïve selon laquelle tout vient du monde un regard purement théorique selon lequel tout sens vient de l'esprit. Les objets concrets d'expérience ne sont pas comme les objets mathématiques de purs objets de regard. Cela permet à Husserl dans le § 17 de dire que la phénoménologie est l'Idée kantienne, c'est-à-dire la tâche infinie de déployer toutes les ontologies régionales pour élucider la diversité et la structure du monde. On peut noter là une différence dans les textes de Husserl. Dans les *Recherches logiques* comme dans les *Idées 1* on part des objets singuliers et on accède au monde en tant qu'horizon infini d'élucidation, alors que plus tard dans la *Krisis* et dans *Expérience et jugement* on part du monde de la vie qui comme totalité serait prédonné pour toute expérience singulière. Quoi qu'il en soit de cette évolution, l'ontologie formelle et matérielle est la philosophie transcendantale. Elle ne se limite pas à la logique formelle, à la *mathesis universalis*, puisqu'il s'agit de développer une science *a priori* universelle du monde¹⁷.

Le principe des principes § 18 à § 26

Toute la deuxième partie de cette première section converge vers le § 24 qui pose l'intuition comme principe des principes, comme seule source de droit pour la connaissance. Mais tout d'abord Husserl se livre à une mise en perspective historique de l'intuition eidétique afin de ne pas séparer l'historique du gnoséologique. L'entreprise peut sembler paradoxale, puisque toutes les doctrines philosophiques tombent sous l'*epochè*, mais en réalité il s'agit pour Husserl de préciser le

¹⁷ Cf Jean-Luc Marion, *Réduction et donation*, Paris, PUF, 1989, p. 219-228. Consultable en ligne par la BU.

sens de la méthode phénoménologique par rapport à l'empirisme, au scepticisme, au platonisme, en voyant là surtout des positions philosophiques générales. Ce n'est pas sans rappeler la prise de position de Kant par rapport à l'empirisme. Il s'agit donc pour Husserl de se laisser guider par l'idée de philosophie pour situer la phénoménologie, même si cet acte de suspension de la tradition n'est pas destructeur de celle-ci et suppose en réalité cette tradition.

La controverse de l'intuitionnisme avec l'empirisme est donc constitutive de la réflexion philosophique elle-même et l'empirisme est en quelque sorte lui-même idéalisé. Toute philosophie doit se situer par rapport à l'empirisme qui semble la philosophie la plus « naturelle ». L'empirisme doit donc être compris ici comme un type de regard théorique sur le monde. Certes, il est d'abord défini négativement comme cette attitude théorique qui récuse les idées, les essences, et qui ne voit en elles que des « entités scolastiques » (ce qui est péjoratif dans le vocabulaire de Husserl ; il pense peut-être à la théorie des transcendants : le vrai, l'un, le bien comme ce qui dépasse les catégories et est commun à tous les étants), des « fantômes métaphysiques », bref des fictions. Il faut se situer par rapport à l'empirisme dans la mesure où il est une théorisation de l'attitude naturelle ; c'est dans cette mesure qu'une philosophie qui se veut nouvelle doit se définir par rapport à lui. C'est pourquoi Husserl commence par dire que pour un empiriste toutes ces pseudo-entités ne sont que des constructions spéculatives qui ont été un frein au développement de la science. On est là dans une opposition frontale idéalisme/empirisme. Husserl va donc tenter de retourner les arguments des empiristes contre l'empirisme lui-même et montrer que l'empirisme est la négation de l'idée de science et est donc ce qui au contraire interdit aux sciences de se développer vraiment. Il est clair ici que Husserl ne vise pas un philosophe en particulier et certainement pas Hume ; Husserl s'est appuyé sur « les relations entre idées » de Hume pour défendre, contre Kant, que la relation entre les idées s'étend au-delà de la sphère purement analytique. Husserl s'est appuyé sur Hume pour défendre l'idée qu'il y a des relations d'essence aussi entre les idées sensibles (la longueur est indissociablement liée à la ligne, l'intensité à la couleur perçue, etc.), ce qui permet à Husserl de développer l'idée d'un *a priori* matériel. Bien évidemment, on est en réalité très éloigné des thèses véritables de Hume dont le scepticisme exclut toute nécessité *a priori* des connexions de l'expérience externe en réduisant toute loi à un effet *a posteriori* de l'association. Ainsi, quand Husserl lit Hume, il corrige son empirisme par l'intuitionnisme cartésien des essences¹⁸. Le but de Husserl dans ce passage est de montrer que l'empirisme pur n'existe pas et que toute science suppose des lois eidétiques. Donc toute la question est de savoir si la science assume l'eidétique ou non. Une science qui prétendrait, au nom de l'expérience, être une pure science des faits est simplement une science qui ne s'assume pas elle-même, qui ne s'est pas élevée à la hauteur de son idée. Toute science repose sur l'intuition originairement donatrice de ses principes (p. 61). Si on veut montrer que seule l'intuition est source de droit dans la connaissance, il est nécessaire de démasquer tous les présupposés empiristes dans une démarche rationnelle.

En outre, dans le § 19, Husserl ne refuse pas le projet empiriste en lui-même, comme méthode, et il semble saluer la critique des idoles par Bacon, qui ouvre selon lui à une interprétation purement rationnelle de l'expérience. D'une certaine manière, l'exigence empiriste est la même que l'exigence phénoménologique : lutter contre les pures constructions intellectuelles qui recouvrent le monde d'un manteau de préjugés. Il s'agit de revenir aux choses mêmes. Dès lors, la phénoménologie descriptive est une sorte d'empirisme. Le phénoménologue est donc le seul vrai positiviste.

¹⁸ Cf. Dominique Pradelle, *L'archéologie du monde*, p. 23

un sérieux soupçon que cette application réflexive (*Rückbeziehung*) recèle un contresens, tandis que l'on trouverait à grand-peine dans la littérature empiriste le commencement d'une tentative sérieusement conduite d'apporter à ces relations une clarté et une justification scientifiques véritables. La justification scientifique exigerait, ici comme ailleurs, de partir de cas particuliers théoriquement fixés de façon rigoureuse, et de passer à des thèses générales au moyen de méthodes rigoureuses, éclairées par la vision évidente des principes. Les empiristes semblent avoir manqué de voir que les réquisits (*Anforderungen*) scientifiques qu'ils imposent, dans leurs thèses, à toute connaissance, étaient à appliquer aussi à leurs propres thèses elles-mêmes.

Tandis que, en vrais philosophes partisans d'un point de vue, ils partent — en contradiction manifeste avec leur principe de liberté vis-à-vis de tout préjugé — d'opinions préconçues, sans clarté ni justification, nous prenons pour point de départ ce qui précède tout point de vue : le domaine total de ce qui est donné en personne de manière intuitive, avant même toute pensée théorisante, de tout ce que l'on peut voir et saisir immédiatement — pourvu qu'on ne se laisse pas aveugler par des préjugés, ni retenir par eux de prendre en considération des classes entières d'authentiques données (*Gegebenheiten*). Si « positivisme » signifie fondation absolument sans préjugé de toutes les sciences sur le « positif », c'est-à-dire sur ce qui est à saisir de manière originare, alors c'est nous qui sommes les vrais positivistes. En effet, nous n'acceptons pas qu'aucune autorité nous rogne le droit de reconnaître toutes les variétés d'intuition comme des sources également légitimes de connaissance — pas même l'autorité de la « science moderne de la nature ». Lorsque c'est effectivement la science de la nature qui parle, nous écoutons volontiers, et nous nous faisons ses disciples. Mais ce n'est pas toujours la science qui parle lorsque parlent les savants ; et sûrement pas lorsqu'ils parlent de « philosophie de la nature » et d'« épistémologie des sciences de la nature ». Il en va ainsi, avant tout, lorsqu'ils veulent nous faire croire que des propositions générales qui vont de soi, telles qu'en formulent tous les axiomes (comme le fait que $a + 1 = 1 + a$; qu'un jugement ne peut être coloré ; que de deux sons qualitativement différents l'un est le plus grave et l'autre le plus aigu ; qu'une perception est *en soi* per-

Cette thèse est célèbre et bien évidemment tout dépend de ce que l'on entend par empirisme, mais selon Husserl l'intention première telle qu'elle est formulée dans le *Novum organum* de Bacon est de libérer la philosophie des hypostases, de l'idée d'un monde séparé d'idées, des essences comme fantôme métaphysiques, bref des idoles. Si l'empirisme consiste à dire comme Bacon qu'on ne peut interpréter la nature qu'en l'observant, alors la phénoménologie est un empirisme assumé.

La force de Husserl est ici de valoriser l'intention empiriste, tout en montrant que l'empirisme historique n'a pas su être véritablement fidèle à son intention. Donc, encore une fois, il retourne la critique empiriste contre l'empirisme : en n'interrogeant pas le sens de l'expérience, l'empirisme contient des préjugés considérables et notamment celui-ci : être = être une réalité naturelle. Du coup l'empirisme historique n'est pas vraiment fidèle à l'expérience, car il présuppose des constructions spéculatives *a priori*. En conséquence, l'empirisme nivèle toute réalité et ne reconnaît pas la diversité des régions. Selon Husserl, Hume dans le *Treatise* réifie la conscience

comme si elle était quelque chose comme une nature¹⁹. Il propose même une définition inversée de l'empirisme dans un autre texte (en grec sa première erreur)

Le *πρῶτον ψεῦδος* réside dans le préjugé de l'empirisme : en tant qu'il est un mauvais intuitionnisme, il ne connaît pas d'autre donation de la chose elle-même que l'expérience des données singulières individuelles ou temporelles et méconnaît ce fait que le général, des généralités conceptuelles et des généralités d'états de chose peuvent être l'objet d'une intuition évidente immédiate; et que c'est aussi de cette manière qu'elles sont pour ainsi dire constamment appréhendées. Il nous suffit en effet de rappeler que la conscience

Il s'agit d'une attaque en règle contre l'induction et son soi-disant caractère objectif, qui repose sur un concept très naïf de l'expérience, qui met en œuvre des catégories implicites sans le savoir. Il y a bien des constructions spéculatives dans l'empirisme. Notamment l'idée qu'être, c'est nécessairement être une réalité individuelle. C'est oublier que « l'individu » est déjà un concept. Les « lois de l'association » mises en avant par les empiristes sont pour Husserl des décrets, des décisions arbitraires de l'esprit humain et non ce qui se donnerait dans une intuition donatrice. Le tort de l'empiriste est donc de prédéterminer abusivement ce que doit être le « voir », au lieu de se laisser guider par la donation même des choses. Il s'agit bien de mettre en lumière que l'intuitionnisme est la seule voie qui permet d'échapper à une métaphysique reconstructive. Voir, cela ne peut pas être simplement voir des faits singuliers.

Le phénoménologue veut montrer que voir c'est saisir l'*a priori* dans la sensation factuelle. Sans l'accès à l'*a priori* concret rien ne serait vu, aucun fait ne serait saisi. On ne peut pas voir cette table sans voir le sens « table ». Autrement dit, le général n'est pas ce qui est saisi « après » et à travers les faits singuliers, les cas particuliers, comme le prétend l'empirisme. Voir, c'est toujours voir une essence.

Cela conduit Husserl, notamment dans le § 20, à développer l'idée que l'empirisme est toujours un scepticisme, et c'est un thème récurrent qu'il va développer jusque dans la *Krisis*. L'accès à l'intuition eidétique est la seule chose qui sauve du scepticisme, car l'évidence est l'unique fondement d'une vérité apodictique. Page 62 il renvoie lui-même aux *Recherches logiques* I, § 32 pour une définition du scepticisme :

¹⁹ Cf. *Philosophie première*, tome 1, p. 245.

tiellement le concept d'unité théorique. Nier ces lois équivaut donc à affirmer que tous les termes en question : théorie, vérité, objet, [112] propriété, etc., manqueraient d'un *sens consistant* (konsistenten). Selon ce point de vue logique-objectif, une théorie se détruit elle-même quand, dans son contenu, elle enfreint les lois sans lesquelles une théorie en général n'aurait aucun sens « rationnel » (consistant).

Les infractions d'une théorie à la logique peuvent résider dans les *présupposés*, dans les *formes de liaison théorique*, finalement aussi dans la *thèse démontrée* elle-même. La violation des conditions logiques atteint manifestement son maximum quand il appartient au *sens* de la thèse théorique de nier les lois dont dépend la possibilité rationnelle de toute thèse et de toute fondation d'une thèse en général. Et il en va de même aussi pour les conditions noétiques et les théories qui vont à l'encontre de celles-ci. Nous distinguerons ainsi (naturellement sans prétendre à une classification) des théories fausses, des théories absurdes, des théories absurdes du point de vue logique et noétique et enfin des théories *sceptiques* ; en comprenant dans cette dernière catégorie toutes les théories dont les thèses énoncent expressément ou impliquent analytiquement que les conditions logiques ou noétiques de la possibilité d'une théorie en général sont fausses.

Nous avons ainsi acquis un concept rigoureux du terme de scepticisme et, en même temps, une différenciation non moins claire entre le *scepticisme logique* et le *scepticisme noétique*. A ce concept correspondent, par exemple, les formes antiques du scepticisme avec des thèses telles que : il n'y a pas de vérité, il n'y a pas de connaissance ni de fondement de la connaissance, etc. L'empirisme le plus modéré, non moins que l'empirisme extrême, est, lui aussi, comme nous l'avons exposé plus haut (1), un exemple qui correspond à notre concept prégnant. Il résulte clairement de sa définition qu'il appartient au concept de théorie sceptique d'être *absurde*.

(1) Cf. chap. V, appendice aux §§ 25 et 26, pp. 94 sqq.

Bien sûr, Husserl sait qu'il y a plusieurs formes de scepticismes historiques, mais il vise ici le scepticisme métaphysique qui nie la possibilité de l'objectivité, qui prétend que la « chose en soi » est inaccessible. Il s'agit d'un relativisme.

Dans cette confrontation avec l'empirisme Husserl cherche à être plus radical que Kant, puisqu'aucune science n'est présupposée, pas même les sciences modernes de la nature. C'est donc bien le concept de vérité qui se trouve au cœur de cette confrontation avec l'empirisme. L'empirisme met en œuvre des axiomes qui ne sont pas des vérités de fait mais des vérités de raison comme $a+1=1+a$. La vérité est ici ce qui se donne sans reste, car l'évidence exclut l'être autrement (lire le § 136). L'empirisme ne peut pas ou ne veut pas reconnaître que le voir est la vision intellectuelle d'une essence ou d'un état de chose eidétique (lire le § 137). Certes, comme on l'a vu, dans la perception sensible il y a toujours un reste, mais elle est portée par le *telos* de l'évidence apodictique. C'est l'objet lui-même qui se donne dans l'évidence, sous des modes qui peuvent être différents, et dès lors le « réel » n'est pas ce qui serait toujours déjà là, mais il est ce qui est identifié comme le même dans la vérification effective. Cette thèse est aussi développée dans la troisième des *Méditations cartésiennes*.

Il faut reconnaître que la confrontation avec l'idéalisme est bien plus brève (§ 21), mais il peut être lui aussi une méconnaissance de l'intuition eidétique pour n'être qu'une reconstruction métaphysique. Il reprend ici ce qu'il a déjà développé dans la quatrième leçon de *L'idée de la phénoménologie* (p. 84-85) et qu'il va redévelopper dans les *Méditations cartésiennes*, à savoir la dénonciation d'une compréhension purement psychologique de l'évidence qui en ferait un simple « sentiment d'évidence », un simple signe psychologique de la vérité et non la donnée même d'une vérité. Dénoncer cette fausse conception de l'évidence est décisif dans une critique de la raison. La véritable évidence est selon Husserl un mode de conscience qui se caractérise par son unilatéralité : ne faire que voir. Dans l'évidence le sujet est tout entier à ce qu'il regarde et c'est un voir pur de

tout présupposé. Ce qui se donne, se donne de soi-même de manière apodictique comme $a+1=1+a$. Cela ne relève ni d'une construction, ni d'une déduction. L'évidence n'est donc pas un mode subjectif de la présence à soi mais un mode de donnée des essences, et sur ce point empiristes et idéalistes font la même erreur. Husserl refuse de faire d'une indice affectif un critère de la vérité et cela contreviendrait au principe de la phénoménologie selon lequel c'est l'objet qui est le fil conducteur de la connaissance et non pas le sujet. Rien n'est plus difficile que de rompre avec cette compréhension psychologisante de la vérité, soit comme adéquation au monde, soit comme accord avec soi. La vérité n'est pas autre chose que la manifestation de la chose même, et c'est pourquoi l'intuition est la vie de la connaissance.

Husserl cherche donc à opposer (fin du § 22 plus § 23) le caractère spontané de l'idéation et les constructions de l'esprit. Il ne faut pas confondre la chose même et sa représentation. Il ne s'agit pas de nier la possibilité de la fiction et Husserl va même en faire un moteur de la vision des essences, mais les essences ne sont pas des fictions, des constructions de l'esprit. Elles ne sont ni des hypostases séparées (platonisme), ni des produits psychiques. Encore une fois, l'essence c'est l'être de la chose qui se donne à la conscience. Husserl cherche à opposer radicalement l'abstraction de la reconstruction fictive et le caractère donateur de l'intuition. Husserl a beaucoup étudié la question de la fiction, néanmoins une fiction ne donne rien de nouveau, elle ne fait que reconstruire comme avec l'image du centaure. Le monde ne se laisse pas inventer ; il se donne tel qu'il est.

Le texte du § 24 des *Idées 1* est l'un des plus célèbres de Husserl. (Le premier § pourrait être un texte d'agrégation, bien qu'il soit un peu court). Il faut reconnaître que ce texte possède surtout un caractère programmatique en énonçant que dans tous les domaines de la connaissance, qu'elle soit gnoséologique, pratique ou éthique, il s'agit de s'en tenir à la seule donnée, à faire vraiment de la chose même la règle, et même l'unique règle, de sa connaissance. Avec cet énoncé (que je conseille d'apprendre par cœur), la phénoménologie a vraiment gagné son nom. Qu'il s'agisse d'un objet naturel comme la table, d'un objet idéal tel le nombre ou d'un objet investi d'esprit comme le livre ou la chair, il s'agit de saisir *l'a priori* intuitif et idéal qui se donne à la conscience. La chair ne se donne pas comme la table, et c'est en élucidant la donnée propre de la chair que les *Idées 2* pourront clarifier l'être d'autrui. Il fallait donc toute cette section difficile sur l'intuition eidétique pour amener à l'évidence le principe des principes, qui maintenant peut être saisi dans sa validité absolue. L'évidence n'est donc pas l'une des formes de la connaissance parmi d'autres, mais elle est la forme même de la connaissance, puisque l'essence de l'objet s'y donne à voir. Cela assure à la fois l'unité du connaître et sa diversité. Chercher l'évidence et prendre l'objet en tant que guide, voilà deux règles qui n'en font qu'une. Certes, Husserl n'en a pas fini avec la question de l'évidence au terme de cette section, mais il a déjà montré que l'intuition n'est pas une simple et vague représentation : seule l'évidence peut fonder la certitude dont la vérité est le corrélat noématique, car elle seule assure que l'objet visé est l'objet réel. L'évidence est donc la forme structurelle apriorique de la conscience.

III La région de la conscience pure

Dans la deuxième section des *Idées 1* comme dans la deuxième des *Méditations cartésiennes* Husserl tente d'élucider ce qu'il convient d'entendre par « conscience » et plus précisément par « conscience pure ». C'est un préalable nécessaire avant d'étudier les structures de la subjectivité. C'est pourquoi il commence par exposer ce qu'est l'attitude naturelle (§ 27) qui est une pour lui une certaine orientation du regard dans laquelle il n'y a pas encore d'énigme du monde. Il ne s'agit donc pas d'une attitude théorique particulière et l'attitude naturelle est pour Husserl la manière habituelle ou familière de comprendre le monde et de se comprendre dans le monde. La thèse la plus naturelle est que les choses sont là, présentes (*vorhanden*), devant moi et indépendamment de mon attention. Comme on l'a vu avec les MC, l'attitude philosophique est tout le travail de s'arracher à cette attitude naturelle, qui possède quelque chose d'indéracinable. Dans cette section des *Idées 1*, il est important pour Husserl de partir de l'attitude naturelle, qui n'est pas une simple erreur, mais qui est la manière spontanée de comprendre la réalité. Donc, ce n'est pas simplement la reprise de l'opposition traditionnelle de l'opinion et du savoir. La force de l'attitude naturelle c'est sa stabilité. Elle est constante et c'est plutôt la perspective philosophique qui est un arrachement momentané à cette naïveté naturelle. Elle n'est pas non plus une ignorance, une non-réflexion sur le monde, mais sa réflexion porte toujours sur un aspect particulier du monde et non sur le monde comme monde, en entendant par monde aussi bien celui de la perception, que celui des valeurs.

Le monde naturel est l'horizon constant de notre réflexion (§ 28) et si le mathématicien est dans son monde, celui des nombres, cela ne remet pas en cause en lui l'attitude naturelle. En lui il y a une juxtaposition des deux mondes, mais aucun renversement à partir de la réflexion mathématique de l'attitude naturelle. Pour le mathématicien le monde demeure encore ce qui est devant moi indépendamment de moi. Le même argument vaut pour les autres hommes qui sont pour moi des sujets de leur monde environnant (§ 29). Il y a donc bien une thèse implicite de l'attitude naturelle : il y a un seul et même monde, mais il y a une diversité de regards sur lui. Finalement ce subjectivisme spontané est un naturalisme. Comme on l'a vu avec la première des MC, déterminer ce qu'est l'attitude naturelle et la renverser, c'est arriver au seuil de la phénoménologie, car c'est bien cette attitude que j'ignore comme thèse qui bloque l'accès au monde à titre de phénomène. Voici comment Husserl présente l'attitude naturelle dans le § 30 :

suivantes : je trouve constamment présente-là, comme mon vis-à-vis (*mein Gegenüber*), l'unique effectivité spatio-temporelle, à laquelle j'appartiens moi-même, comme tous les autres hommes qui s'y trouvent et qui s'y rapportent de la même façon. L'« effectivité » — le mot le dit déjà —, je la trouve^a devant moi comme étant là (*daseiende*), et je la prends telle qu'elle se donne à moi, également comme étant là (*als daseiende*).^b Toute mise en doute et tout rejet de données du monde naturel ne changent rien à la thèse générale de l'attitude naturelle. « Le » monde est, en tant qu'effectivité, toujours là, tout au plus est-il, par endroits, « autrement » que je ne le supposais ; ceci ou cela doit être pour ainsi dire biffé et retiré de celui-ci, à titre d'« apparence illusoire », « hallucination », etc., de celui-ci, qui est — conformément au sens de la thèse générale — un monde qui est toujours là (*immer daseiende*). En prendre une connaissance plus ample, plus fiable, plus complète à tous égards que ne le permet le témoignage naïf^c de l'expérience ; accomplir toutes les tâches qui s'offrent à la connaissance scientifique sur la base de celle-ci, tel est le but que poursuivent les sciences de l'attitude naturelle.^d

On retrouve donc la thèse : le monde=la réalité=l'être absolu et être-là = être présent. La thèse de l'attitude naturelle est donc bien une thèse d'existence et elle repose sur l'opposition entre le monde en soi et le monde pour moi. Encore une fois, ce n'est pas une opinion mais une « thèse » générale, même si elle n'est pas énoncée explicitement. Je ne reviens pas sur l'altération de cette attitude naturelle, même si le texte des *Idées 1* est moins synthétique que celui des *Méditations cartésiennes*. Husserl insiste (§ 31) sur l'idée que cette thèse ne peut être que « suspendue » ; ce qui encore une fois ne revient pas à dire que le monde n'est pas. En fait il est impossible de supprimer cette certitude de l'existence absolue du monde, mais je peux la mettre hors-jeu, hors-circuit, entre parenthèses, afin de retrouver le phénomène. Au commencement de la philosophie il y a donc cette décision libre de n'admettre aucun être comme déjà donné, ni aucune connaissance préalable.

Husserl peut alors développer le mot *epochè* qui est d'abord un mot grec signifiant arrêt. Il souligne clairement qu'il ne s'agit pas d'un doute sceptique, mais que cette *epochè* est une condition d'accès à la vérité et qu'avec elle rien de l'expérience n'est perdu. On a déjà vu dans les MC que cela conduit à mettre entre parenthèses toutes les sciences sans nier leur solidité et leur fécondité. Le philosophe a besoin de les mettre entre parenthèses, car elles se développent dans l'attitude naturelle et présupposent l'existence absolue du monde.

Dans le chapitre II, on retrouve alors une démarche similaire à celle de la première des MC qui conduit à la conscience pure, au « je » qui va apparaître comme le seul être absolu. Tout ce passage (§ 33) s'efforce de distinguer l'être absolu de la conscience de l'être absolu du monde. Il s'agit de montrer qu'être, c'est toujours être constitué par une conscience, que l'objet est le résultat d'un acte du « je », ce que ne voit pas l'attitude naturelle.

ment exhaustive. Ce dont nous avons absolument besoin, c'est d'une certaine 'évidence générale de ce que comporte l'essence de la conscience en général ; et tout particulièrement aussi, de la conscience^a pour autant que c'est en elle précisément, en vertu de son essence, que l'effectivité « naturelle » devient consciente. Nous allons, dans les présentes études, aussi loin qu'il est nécessaire pour obtenir l'évidence que nous avons en vue, à savoir l'évidence que la conscience ^ba en elle-même un être propre (Eigensein) qui, dans son essence propre (Eigenwesen) absolue, n'est pas atteint par la mise hors circuit phénoménologique. Ainsi reste-t-elle en tant que^b « résidu phénoménologique », en tant qu'une région d'être (Seinsregion) d'un type spécial (eigenartig)^b par principe, qui peut devenir en effet le champ d'investigation d'une science nouvelle^c — la phénoménologie^d.

^bSeule cette évidence peut faire que l'ἐποχή « phénoménologique » mérite son nom, et que son accomplissement pleinement conscient se révèle être la nécessaire opération^f qui nous ouvre accès à la conscience « pure »^g et par suite à toute la région phénoménologique^h. C'est précisément par là qu'on pourra comprendre

La tâche de la phénoménologie est donc de soumettre la conscience à une analyse eidétique systématique, et c'est ainsi qu'elle dégage un « résidu phénoménologique » ; expression issue de la chimie. C'est ce qui reste avec la suspension de tout jugement d'existence. L'épochè est donc ce qui ouvre la phénoménologie comme science eidétique de la conscience pure. « Pure », c'est-à-dire donnée originellement sans les thèses transcendantes sur l'existence des choses, d'autrui, du monde. Cela permet à Husserl d'introduire la question du « je » qui va être décrit comme inséparable des *cogitationes* tout en ne s'identifiant à aucune. Pour le moment ce moi pur n'est qu'une forme d'identité des actes de la conscience ; il marque l'indivisibilité du sujet qui unifie la conscience intentionnelle. Husserl va ajouter que le je pur doit être considéré comme l'origine absolue de tous les actes intentionnels. A partir de la possibilité inconditionnée de la prise de conscience de soi, le je se donne comme nécessaire et indubitable par rapport au monde qui se donne comme contingent. L'idée d'une unification du flux de conscience par un pôle d'identité absolue, trans-temporelle, se développe progressivement dans la pensée de Husserl à partir de 1910²⁰.

Les § 35, 36 et 37 précisent encore cela en montrant que le je éveillé est le pur acte de prendre conscience de soi dans le flux du vécu. Sentir, c'est toujours se sentir, vouloir c'est toujours se vouloir, etc. Ainsi, la prise de conscience de soi a aussi toujours un horizon d'inactualité, une conscience potentielle. Cela permet à Husserl d'expliquer son concept d'intentionnalité. Avoir conscience de quelque chose, c'est ne pas séparer le vécu et l'objet comme deux réalités séparées : tout vécu est vécu de quelque chose et l'objet est toujours celui d'un vécu. L'intentionnalité n'est donc pas ce qui unit la conscience d'un côté et l'objet d'un autre côté, mais elle est ce rapport qui rend possible et un sujet et un objet. Ainsi, le je pur est un « être dirigé vers » qui peut porter sur l'objet lui-même ou bien sur une valeur « je trouve cet objet beau, utile, etc.). Ici Husserl explique clairement que le je pur ne peut pas être considéré indépendamment de la vie intentionnelle qu'il unifie, et c'est pourquoi le je est un « je fais » ou un « je peux faire ». Ce qui n'était qu'une conscience potentielle peut devenir une conscience actuelle. Cela permet à Husserl de dire (§ 38) qu'il appartient à tout acte de conscience de pouvoir prendre conscience de lui-même. Je vois la table

²⁰ Cf Jean-François Lavigne, *Husserl et la naissance de la phénoménologie*, Paris, PUF, 2005, p. 693.

devant moi, mais en droit mon regard peut se retourner sur cet acte et cela devient une nouvelle *cogitatio*. La réflexivité est bien ce qui définit la conscience. Ce rapport à soi comme activité et volonté est vraiment le cœur de la phénoménologie de Husserl. C'est cela qui le conduira dans le début de la *Krisis* à définir l'homme comme responsable du sens du monde. Certes, l'idéalisme allemand de Fichte et de Hegel avait également fait du retour à soi l'absolu, mais la phénoménologie veut tout de même penser autrement ce sol absolu. Cette réflexivité vaut aussi bien de la perception, de l'imagination, du souvenir ou de l'intropathie et d'une manière générale tout vécu peut faire l'objet d'une réflexion. La réflexivité est donc la première structure de la subjectivité : toute vie subjective peut, de façon inconditionnée, se retourner sur elle-même.

Mais justement, un vécu de table n'est pas saisi comme l'objet table. Husserl veut établir la distinction entre le voir immanent dirigé vers le vécu et le voir transcendant dirigé vers un objet extérieur au vécu comme une essence, le vécu d'une autre subjectivité, une chose sensible, etc. L'essentiel est donc de ne pas confondre la maison qui se donne dans une infinité d'esquisses sensibles et le vécu de la maison qui se donne dans une pure vue. Husserl précisera à nouveau plus loin ce sens habituel d'immanent et de transcendant, mais ici c'est l'équivalent de la perception interne et de la perception externe. Le propre de la perception immanente est cette unité du vécu et du percevant : ce sont deux vécus appartenant au même flux, du vécu du même « je ». Même si le souvenir d'hier n'est pas identique à celui d'aujourd'hui, ces deux vécus sont ordonnés par l'appartenance à un même flux du vécu. Le deuxième vécu est également un souvenir de souvenir.

Husserl ajoute que dans le cadre d'une phénoménologie de la perception il n'y a pas besoin de reprendre la distinction entre les qualités premières (celles qu'étudie la physique) et les qualités secondes (subjectives) et qu'il faut s'en tenir à la chose telle qu'elle se donne en chair et en os (§ 40). Une phénoménologie de la perception se doit donc d'écarter les constructions de la physique. On peut reprendre l'exemple de la table : la table est en réalité l'unité d'une suite de perceptions qui sont sans cesse changeantes. On peut donc définir la chose comme l'unité d'une multiplicité de perceptions. En ce qui concerne le vécu de perception lui-même, il est dans un flux continu et ne cesse donc de se modifier. Dès lors, la table est en quelques sorte une double unité : celle des perceptions et celle des vécus. Comme le dit le § 41, la chose est ce qui ne cesse de se confirmer comme la même et elle est donc bien un « système » d'apparences et d'esquisses.

C'est en vertu d'une nécessité d'essence qu'une conscience empirique « intégrale » — se confirmant en elle-même de façon continue et unitaire — de la même chose matérielle comporte un système complexe formé de multiplicités continues d'apparitions et d'esquisses, dans lesquelles tous les moments de l'objet qui tombent sous la perception avec le caractère d'être donnés eux-mêmes en chair et en os, s'esquissent en des continuités déterminées. Chaque déterminité a son système d'esquisses et pour chacune vaut ce qui vaut pour la chose matérielle tout entière.

Conscience et effectivité naturelle

123

pour la conscience qui opère la saisie, et qui unifie synthétiquement le souvenir et la nouvelle perception, elle se tient là comme la même, même si le cours continu de la perception actuelle se trouve interrompu.

À présent, nous voyons en même temps ce qui appartient de façon effective et indubitable au contenu réel des vécus intentionnels concrets qui s'appellent ici perceptions de chose. Tandis que la chose matérielle est l'unité intentionnelle, ce qui est conscient de façon identique-unitaire dans l'écoulement continûment réglé des multiplicités perceptives passant l'une dans l'autre, celles-ci elles-mêmes ne laissent pas d'avoir leur contenu descriptif déterminé, qui est par essence ordonné à cette unité intentionnelle. À chaque phase de perception appartient par exemple nécessairement une teneur déterminée en esquisses de couleur, esquisses de forme, etc. Elles se rangent au nombre des « data de sensation », data^b d'une région propre avec des genres déterminés ; ces data s'agrègent, au sein de chacun de ces genres, en unités de vécu concrètes *sui generis* (les « champs » de sensations) ; ces data sont en outre animés (d'une manière qu'on n'a pas à décrire ici plus précisément), dans l'unité concrète de la perception, par des « appréhensions », et dans cette animation ils exercent la « fonction d'exposition » ou, si l'on préfère, ils forment, en s'unissant à celle-ci, ce que nous appelons l'« apparaître de » la couleur, de la forme, etc. Voilà ce qui fait, entrelacé à d'autres caractères encore, le contenu réel de la perception qui est conscience de la même et unique chose matérielle, grâce à la réunion — fondée sur l'essence de telles appréhensions — en une unité d'appréhension et derechef — grâce à la possibilité que fonde l'essence de diverses unités de ce genre — en synthèses d'identification.

Il ne faut pas le moins du monde perdre de vue^d que les data de

Toute chose est donc l'index d'un système de vécus, c'est-à-dire une unité intentionnelle et il y a une fusion des esquisses dans une unité d'appréhension qui est une synthèse d'identification. On comprend bien que le projet de Husserl dans ces pages est de retrouver la vie transcendante de la conscience et ses vécus noético-noématiques. Il n'y a d'objet que dans une appréhension et une identification, mais il faut bien préciser que pour Husserl c'est la perception elle-même qui est une synthèse. L'objet se donne comme une synthèse et la synthèse n'est pas un acte qui unifierait de l'extérieur les données sensibles. La synthèse est cette fois le mode de donnée de l'objet.

§ 42. ÊTRE EN TANT QUE CONSCIENCE
ET ÊTRE EN TANT QUE RÉALITÉ.
DIFFÉRENCE DE PRINCIPE
ENTRE LES MODES D'INTUITION.

Les réflexions qu'on vient de faire ont conduit à reconnaître la transcendance de la chose matérielle^b vis-à-vis de sa perception et, par voie de conséquence, vis-à-vis de toute conscience qui se rapporte en général à cette même chose. Non pas seulement au sens où, de fait, on ne saurait trouver la chose matérielle dans la conscience comme une partie intégrante réelle de celle-ci ; la situation est plutôt tout entière celle d'une évidence eidétique : c'est dans une généralité ou nécessité *absolument inconditionnée*

qu'une chose matérielle ne peut être donnée en tant qu'élément réellement immanent dans aucune perception possible, aucune conscience possible en général. Une différence eidétique fondamentale se fait donc jour entre *l'être comme vécu* et *l'être comme chose matérielle*. Par principe, il appartient à l'essence régionale de vécu^a (et, plus spécialement, à sa particularisation régionale comme *cogitatio*) d'être perceptible dans une perception immanente ; tandis qu'à l'essence d'un élément spatial-chosique, il appartient de ne pas l'être. Si, comme l'enseigne une analyse plus approfondie, l'essence de toute intuition donatrice d'une chose matérielle comporte la possibilité de saisir par une orientation correspondante du regard, unies au donné de chose, d'autres données analogues de type chosique, telles que des strates éventuellement dissociables et des niveaux inférieurs de la constitution de ce qui apparaît comme chose (ainsi, par exemple, les *visualia*, sous leurs diverses formes particulières), le même constat exactement vaut à leur sujet : ce sont par principe des transcendances.

Avant de pousser un peu plus avant l'étude de cette opposition de l'immanence et de la transcendance, insérons la remarque que voici. Si nous faisons abstraction de la perception, nous trouvons de nombreuses variétés de vécus intentionnels qui, en vertu de leur essence, excluent l'immanence réelle de leurs objets intentionnels, de quelque objet qu'il puisse s'agir par ailleurs^b. Cela vaut par exemple de chaque présentification : de chaque souvenir, de la saisie empathique de la conscience d'autrui, etc. Nous ne devons naturellement pas confondre cette transcendance avec celle qui nous occupe ici. À la chose matérielle en tant que telle, à toute réalité au sens authentique, qu'il nous reste encore à élucider et à fixer, appartient essentiellement et de manière toute principielle¹ l'inaptitude à être perceptible de façon immanente, et donc à se présenter dans l'enchaînement du vécu. C'est pourquoi la chose matérielle est dite, elle-même et absolument par-

lant, transcendante. En cela se manifeste justement la différence de principe des modes d'être^c, la plus cardinale qui soit, la différence entre *conscience* et *réalité*^b.

À cette^c opposition entre immanence et transcendance appartient, comme notre exposé l'a fait en outre apparaître, une *différence principielle dans la manière d'être donné*. Perception immanente et perception transcendante ne se différencient pas seulement en général en ceci que l'objet intentionnel qui se tient là, avec le caractère du soi-même en chair et en os, tantôt est réellement immanent au percevoir, et tantôt non : elles se différencient bien plutôt par une manière d'être donné, laquelle passe, *mutatis mutandis*, avec sa spécificité essentielle, dans toutes les modifications présentifiantes de la perception : dans les intuitions de souvenir et les intuitions imaginatives parallèles. La chose matérielle, nous la percevons^d grâce au fait qu'elle s'« esquisse », selon toutes celles de ses déterminités qui « tombent », le cas échéant, « effectivement » et en propre sous la perception. *Un vécu ne s'esquisse pas*^f. Ce n'est pas un caprice contingent de la chose matérielle, ni une particularité contingente de « notre humaine constitution », que « notre » perception ne puisse que s'approcher des^e choses matérielles elles-mêmes par de simples esquisses^g de celles-ci. Il est bien plutôt évident, et on peut le reconnaître à partir de l'essence de la chose^h spatiale (à la prendre au sens le plus large, qui inclut les *visualia*), qu'un être d'un tel type ne peut

Ce § 42 est un texte central et un extrait ferait un bon texte pour l'agrégation. Il distingue le mode de donnée du vécu et le mode de donnée de l'objet. Être comme vécu, ce n'est pas identique au fait d'être comme chose. Il s'agit donc de reprendre la distinction entre perception immanente et perception transcendante, mais cette fois-ci en ne définissant plus immanent par « dans la conscience » et transcendant par « hors de la conscience ». Husserl confirme ici ce qu'il a déjà fait dans *L'idée de la phénoménologie* en 1907, à savoir mettre en lumière un nouveau sens pour immanence et transcendance, pour les comprendre phénoménologiquement. Une chose transcendante est ce qui se donne par esquisses alors que le vécu immanent est ce qui ne se donne pas par esquisses. Ainsi, la transcendance ne signifie plus ici ce qui est hors de soi, mais ce qui ne cesse de se donner par esquisses. Le changement de signification est total : le transcendant ne signifie plus ce qui n'est pas donné, mais ce qui possède son propre mode de donnée. Une connaissance transcendante est donc une connaissance infinie et donc non évidente, dans laquelle l'objet visé n'est jamais vu en toute transparence, c'est-à-dire absolument et sans reste. L'objet intentionnel est ainsi une transcendance dans l'immanence et il est donné à sa façon propre. Autrement dit, avec ce § 42 la transcendance est cette fois comprise de manière intentionnelle : les choses transcendantes sont constituées dans la conscience, et c'est pourquoi elles se donnent comme des synthèses continues.

Husserl avec ce changement peut avancer (§ 43) que la perception est bien la donnée de la chose même, en chair et en os, selon son mode propre : la table, autrui, etc. sont bien là « en personne », même s'ils se donnent par esquisses et il ne s'agit en aucune façon ici d'une simple conscience d'image. Le propre de la conscience d'image, que Husserl va beaucoup étudier, c'est qu'elle ne donne pas la chose en personne. On peut viser quelque chose soit sur le mode de la perception soit sur celui de l'image, soit encore sur celui du signe. Ainsi, image et perception sont deux modes différents de la conscience intuitive. En conséquence, il faut dire que la perception n'est pas une représentation et que l'imagination n'est pas une représentation non-intuitive. Il y a bien deux modes de donnée de l'objet : soit en chair et en os dans la perception, soit « pour ainsi dire », « comme si », dans l'imagination. Selon cette nouvelle perspective phénoménologique, la perception n'est plus une sensation accompagnée de conscience, mais elle est un acte qui donne quelque chose à voir. Elle est originairement donatrice de l'objet. Au contraire, la donnée en image

est une donnée indirecte, car la chose se donne comme absente. C'est toute la différence entre la présentation et la représentation.

Husserl a atteint un but fondamental de la phénoménologie (§ 44) en montrant que la perception transcendante n'est pas à proprement parler une propriété du sujet, dans la mesure où c'est l'objet lui-même qui fixe son mode d'appréhension, et c'est pourquoi Husserl disait au § 43 que si Dieu perçoit, il perçoit nécessairement par esquisses. Ainsi, c'est l'objet lui-même qui impose son mode d'appréhension à tout être (vous avez la même thèse présentée différemment dans le § 22 des *Méditations cartésiennes*). Ainsi, l'imperfection de la donnée d'un objet spatial ne tient pas au sujet, par exemple à sa finitude, mais tient à la donnée de l'objet lui-même. Il s'agit de sa vérité, de son être. L'être se comprend à partir de la manifestation. Cela permet à Husserl de préciser le contraste entre une chose et un vécu en soulignant par exemple qu'un « vécu affectif ne s'esquisse pas. Si je porte le regard sur lui, j'ai un absolu, il n'a pas de faces qui puissent s'exposer tantôt ainsi, tantôt autrement » (p. 133). En retour, ce qui se donne par esquisses ne donne pas la chose comme un absolu. Certes, le flux du vécu ne se donne que dans une unité toujours à recomposer et il est un horizon, c'est-à-dire une multiplicité infinie dont le remplissement effectif est impossible. Il n'est pas possible d'accéder à la donnée intuitive de la totalité du flux. Il faudrait une synthèse temporelle indéfinie qui est inachevable (cf. § 83). Il s'agit d'un horizon qui est lié à la possibilité indéfinie de se re-présenter les vécus ; c'est une idée téléologique, une Idée au sens kantien. Un vécu n'est donc jamais complètement perçu et l'idée de sa perception complète est uniquement liée à la possibilité indéfinie de reproduction. Mais cela ne veut pas dire que le vécu se donne par esquisses.

Dans le § 46, qui sert de conclusion au chapitre II de la deuxième section, il s'agit de caractériser la perception immanente de façon à dégager le mode de donnée de la subjectivité à elle-même. Tout ce à quoi je pense dans la fiction, ou bien dans l'intropathie (*Einfühlung* est parfois traduit par intropathie, parfois par empathie) peut ne pas être, mais il est impossible de mettre en doute la présence à soi. « Ma » fiction, « mon » empathie, « ma » conscience en général, cela ne renvoie à rien de mondain, mais souligne une donnée originaire. Dans la perception immanente le vécu ne se donne par esquisses (par exemple un vécu de douleur), mais directement et en tant que tel. On revient donc toujours à cette idée qu'il se donne lui-même, absolument. Cela ne veut pas dire que le sens de ce vécu soit transparent (je ne connais pas nécessairement les raisons de ma douleur), mais il se donne de lui-même. S'il y a une présence-absence de l'objet transcendant, le vécu immanent lui, la *cogitatio*, est une pure présence, une pureté de l'apparaître. Le vécu fait donc l'objet d'une évidence apodictique. Comme Husserl le disait dans *L'idée de la phénoménologie*, même dans une connaissance vague, ce vague du vécu de connaissance n'est pas lui-même vague. Dans cette connaissance vague je peux douter de mes connaissances, mais il m'est impossible de douter du vague de cette connaissance. Entre la chose et le vécu il s'agit donc bien d'une différence de mode de donnée. Le vécu est ce qui ne peut pas ne pas être, alors que toute chose du monde peut ne pas être.

Ainsi il est bien clair, de toute façon, que tout ce qui dans le monde des choses matérielles⁴ est là pour moi, n'est par principe qu'une réalité effective présomptive ; et qu'en revanche moi-même, pour qui elle est là (à l'exclusion de ce qui, « de moi-même », est à mettre au compte du monde des choses)⁵, ou bien que l'actualité de mon vécu, est effectivité absolue, donnée par une position inconditionnée, absolument insuppressible.

À la thèse du monde, qui est une thèse « contingente », s'oppose par conséquent la thèse de mon moi et de ma vie égoïque purs, qui est une thèse « nécessaire », absolument indubitable. Tout élément chosique donné en chair et en os peut également ne pas être ; nul vécu donné en

chair et en os ne peut également ne pas être : telle est la loi d'essence qui définit cette nécessité-ci et cette contingence-là.

Le § 47 met en lumière que ce que nous nommons « le monde naturel » n'est que le corrélat de la conscience, et cela souligne bien que le champ propre de la phénoménologie, c'est la région de la conscience pure, car c'est dans cette sphère de l'immanence qu'il est possible d'élucider la connaissance du monde. C'est à partir d'elle que l'accès à l'objet intentionnel peut être explicité. Ainsi, ce § 47 met en place la thèse principale : le monde ne peut se laisser expliciter que depuis la subjectivité pure, que depuis le « je pur », qui n'est justement pas mondain, car on n'explique pas le monde à partir d'une chose du monde. Pour cela, Husserl repart de la tendance à expliquer la représentation d'une chose par l'appel à une réalité physique, tout en évoquant la thèse inverse d'un monde qui serait purement subjectif. Ce qui est important dans cette réflexion, qui prend la chose matérielle comme fil conducteur, c'est de montrer qu'il n'y a pas de limite à la réduction phénoménologique et que rien ne peut vraiment lui imposer un arrêt. Afin d'effectuer cette déconstruction de la représentation du monde, qui bien évidemment n'est pas sans faire penser à celle réalisée par Descartes dans la première des *Méditations métaphysiques*, Husserl met en place une variation imaginative, qui a pour but de mettre en lumière la contingence du monde, non seulement du monde de l'expérience pré-scientifique, mais également du monde de la physique. Il ne s'agit bien évidemment pas là d'une critique de la physique en tant que science, mais d'une étude de la constitution de l'objet de la physique, qui n'est pas simplement donné dans l'expérience, mais se trouve constitué à partir de lois qui pourraient être autres ; ce n'est pas une impossibilité phénoménologique de le penser. Mais Husserl va encore plus loin et indique qu'il est au moins envisageable à titre de possibilité qu'il n'y ait rien « derrière » le monde intuitif, au sens où il n'y ait pas un monde dont les objets soient logiquement déterminés par les mathématiques et la physique. Encore une fois, ce que propose Husserl n'a rien à voir avec un doute sceptique sur l'existence du monde ou sur la nécessité des sciences, mais est une expérience de pensée, qui d'une manière toute différente de la première section, permet de passer du fait dans son irrationalité à l'essence. Cette fois, c'est bien à l'essence de la conscience qu'il s'agit d'accéder en opposant réalité et conscience. On peut aller jusqu'à imaginer un monde matériel qui ne serait pas déterminé par le principe de causalité. Husserl parle bien d'une « destruction en pensée de l'objectivité des choses matérielles » pour insister sur l'idée que cette expérience intellectuelle en droit n'a pas de limite et qu'aucun fait ne lui résiste. Cela ne veut pas dire que le monde qui nous est donné dans l'expérience pré-scientifique ou scientifique soit dépourvu de lois, d'une logique propre de l'expérience, mais que ce que nous nommons le monde « effectif » n'est en réalité qu'une possibilité contingente parmi les mondes possibles ou les non-mondes possibles. Un monde possible serait simplement un monde dont l'expérience s'unifierait selon d'autres lois, et un non-monde possible serait un monde qui ne parviendrait tout simplement pas à vraiment s'unifier en un monde. Dans cette mise en œuvre de la variation imaginative, le terme de « possible » prend désormais une signification très large, au-delà de toute idée d'un monde plus ou moins probable, et signifie tout simplement le pur pensable.

Néanmoins, tout monde, possible ou impossible, probable ou non, effectif ou imaginaire, est un corrélat de la conscience d'expérience. Quel que soit le monde transcendant que l'on envisage, il s'agit toujours d'une transcendance dans l'immanence, d'un monde relatif à l'activité synthétique de la conscience ; encore une fois, que ce soit dans la constitution de la physique ou bien dans celle d'une dystopie purement imaginaire. Husserl ne cesse d'insister sur ce point : il n'y a pas de monde extérieur à la conscience, il n'y a pas un monde « en soi », qui ne serait pas donné à une conscience. Même un élément qui ne serait pas encore découvert comme existant, mais déjà pensable comme possible, est déjà une chose du monde, telles les cases vides du tableau périodique des éléments de Mendeleïev. Ainsi, Husserl peut dire ici deux choses : il peut avancer que l'infinité des mondes pensables est toujours relative à un seul et unique monde, qui est celui de la perception, et qu'une expérience « possible » n'est jamais une « possibilité logique vide », mais répond toujours plus ou moins à des éléments de motivation, qui est le concept symétrique de celui de causalité pour le monde de l'esprit. Rien n'apparaît dans le monde de l'expérience sans une motivation, même si cette détermination peut demeurer très vague et n'être qu'une possibilité de détermination. Même si je ne connais pas la ville de Naples, cet horizon d'expérience est prédéterminé, motivé, par l'idée qu'il s'agit bien d'une ville, donc d'un certain type eidétique, et si je réalise un premier séjour à Naples, cette expérience fera signe vers un horizon d'autres expériences potentielles de cette ville. Ainsi, la détermination du monde comme horizon correspond en phénoménologie à la compréhension de la conscience comme région originaire.

Dès lors, dès ce § 47 Husserl souligne que toute la signification de la réduction (et des réductions) est de reconduire la réalité au sens et le sens à l'activité de la subjectivité. Quand Husserl dit que c'est l'expérience qui prescrit aux choses leur sens, il ne défend pas une autre idée. Plus loin dans l'œuvre, Husserl va montrer que le sens noématique réside de façon immanente dans le vécu. Le sens est donc bien le sens intentionnel et sans le pouvoir de synthèse de la conscience, il n'y aurait ni objet, ni monde. Il n'y a un sens, c'est-à-dire une intention remplie par une intuition, que s'il y a quelque chose qui se donne, quelque chose d'apparaissant, et en cela le sens n'est pas une simple production subjective ou formelle. Dire que le sens est quelque chose de l'expérience, c'est avancer qu'il n'est ni dans le sujet, ni dans la chose en soi, mais qu'il est ce quelque chose d'identique qui se donne, par exemple, dans la perception. La chose transcendante elle-même n'est donc que cet identique qui se confirme dans une expérience probante.

Le §48 formule d'une manière encore plus forte la thèse sur l'impossibilité phénoménologique d'un autre monde en dehors de notre monde, celui de l'expérience commune. Encore une fois, cette thèse, qui est constante dans la pensée de Husserl, ne peut être comprise que d'une manière constitutive, et ainsi elle ne s'oppose pas à la pluralité des mondes, mais en est au contraire la condition de possibilité. Husserl insiste sur l'idée que ce monde n'est pas un monde particulier comme la nature étudiée par le physicien, ou le monde médiéval de l'historien, mais est un monde unique, qui est l'horizon de toute subjectivité actuelle. Il est possible, bien évidemment, de concevoir sans contradiction plusieurs mondes constitués, et même une infinité, mais cela sur le sol d'un unique monde, du monde comme monde, du monde expérimentable pour chaque moi actuel. Il s'agit bien d'élucider les structures universelles de la subjectivité par lesquelles il y a un monde qui est l'horizon de tous les horizons. Là encore, Husserl souligne que cette unicité du monde est de l'ordre du principe et non du domaine du simple fait anthropologique lié à la communication, voire à l'empathie. En mentionnant les limites de l'empathie avec les extra-terrestres dans le partage d'un même monde de fait, il développe l'idée que même avec des extra-terrestres toute rencontre, toute confrontation des mondes particuliers, ne pourrait se faire que sur l'horizon d'un seul et même monde. En droit, les différents mondes peuvent toujours se réunir sur l'horizon d'un seul et même monde intersubjectif, qui est une structure de la subjectivité. Une

nouvelle fois, « par principe », tout ce qui est expérimentable doit pouvoir s'intégrer à l'expérience de chaque moi, même si de fait, bien évidemment, cela n'a pas lieu. Le monde du géomètre est un monde pour tout un chacun, même si de fait tout le monde n'est pas géomètre.

Le §49 est l'un des plus célèbres textes de Husserl, dans lequel se formule l'idéalisme transcendantal, et qui a donné lieu à des malentendus, par exemple dans l'accusation de vouloir penser une conscience sans monde. Il ne s'agit pas du tout non plus pour Husserl de penser une destruction effective du monde, comme pourra l'évoquer Levinas en marquant une filiation husserlienne. On est bien ici dans une expérience de pensée, purement intellectuelle, qui ne prend pas en considération les violences de l'histoire. L'hypothèse de l'anéantissement du monde est vraiment celle d'un intellectuel, qui, dans son bureau, cherche à distinguer l'expérience nécessaire et l'expérience contingente. Tout le but du § 49 est de mettre en lumière que le vécu accomplit la perfection de la donnée et qu'en cela il est toujours disponible : la conscience est en permanence donnée à elle-même. Bien naturellement, le déroulement de mon expérience du monde n'est pas arbitraire, mais il n'y a pas une évidence apodictique à ce qu'elle se déroule de telle façon et non de telle autre. Mais Husserl va encore plus loin dans sa déconstruction en soulignant que non seulement la réalité peut nous apparaître autre, toujours changeante, mais qu'elle peut se révéler être une simple apparence. Autrement dit, ce que l'on nomme habituellement « le monde » est une synthèse continue de l'expérience et il se peut que cette expérience ne s'unifie plus, qu'il n'y ait plus un sens du monde qui se constitue, qu'il devienne contradictoire, absurde, et pas simplement pour un moi particulier qui serait pris de folie, mais pour toute subjectivité. Husserl ne prend pas ici d'exemple d'un monde qui ne s'unifie plus, mais il est possible d'imaginer, au moins comme hypothèse limite, un monde dans lequel il n'y ait plus des réalités constantes qui se donnent à la conscience et dans lequel une chose ne serait plus donnée avec les autres. Il y aurait bien des données hylétiques, mais sans possibilité d'unification de la vie intentionnelle dans laquelle une chose apparaît parce qu'elle se donne comme une synthèse. Ainsi, parce qu'il a modifié le concept de synthèse par rapport à Kant et que c'est maintenant la chose même qui est une synthèse, Husserl peut avancer qu'il n'y a pas de chose en soi au-delà du phénomène. En conséquence, de même que toute chose transcendante peut ne pas être, le monde lui-même se donne comme contingent, si on entend par monde l'idée d'un système de tous les objets transcendants. C'est pour cela que Husserl évoque l'hypothèse d'une non-expérience en quelque sorte, puisque l'enchaînement de l'expérience cesserait d'avoir lieu, c'est-à-dire que plus rien d'identique ne se confirmerait de manière continue à la conscience. Dans un tel conflit interne d'intentionnalités, il n'y aurait plus que des simulacres et non des objets constants, même relativement. Bien évidemment, une telle non-expérience peut sembler de l'ordre de l'inimaginable, mais il n'y a pas une évidence qui permette d'exclure *a priori* que toute cohérence disparaisse de l'expérience et qu'en un sens je ne vois plus quelque chose, qu'il n'y ait plus de monde devant moi. Husserl, certes, n'utilise pas le terme de non-expérience, qui pourrait introduire une ambiguïté, car en effet même dans cette situation limite il y a bien une expérience, mais, encore une fois, pour une expérience qui ne parvient pas à s'unifier, aucun sens ne se dégage, aucune synthèse ne se donne, et le moi n'a comme données qu'un ensemble désarticulé d'esquisses. Pour tenter tout de même de prendre des exemples, afin de rendre cette hypothèse limite un peu plus concrète, mais dans le seul domaine d'un moi particulier et non de tout moi actuel comme veut le penser Husserl, c'est un peu comme si on me faisait entendre une musique qui serait pour moi inaudible, qui ne serait que du bruit, parce que pour moi les sons ne parviennent pas à s'unifier en une mélodie. Il est également possible de penser à l'expérience d'un tableau dans laquelle l'unité des multiples perceptions ne peut pas apparaître. On peut encore penser à ce qu'évoque Levinas avec le monde détruit, c'est-à-dire cette expérience d'un monde historique dans lequel il y avait des « valeurs », un ordre, et qui tout à coup s'effondre dans le chaos, dans lequel aucun point d'appui

constant ne se donne dans une fragmentation brutale de la réalité politique, mais là il ne s'agit plus d'un anéantissement « en pensée ». Bien sûr, ces exemples ne sont pas tout à fait adéquats à ce que veut montrer Husserl, à savoir que le monde peut ne plus se donner comme une unité, et que cela ne tient pas toujours au sujet mais également parfois à l'objet qui n'est pas unifiable.

§ 49. LA CONSCIENCE ABSOLUE COMME RÉSIDU
DE L'ANÉANTISSEMENT DU MONDE.

D'autre part, tout cela ne veut pas dire qu'il *doive* y avoir en général un monde, une chose matérielle quelconque. L'existence d'un monde est le corrélat de certaines multiplicités d'expérience, que distinguent certaines configurations eidétiques. Mais il n'y a pas d'évidence que des expériences actuelles ne puissent se dérouler *que* dans de telles formes d'enchaînement ; de la seule essence de la perception en général et des autres types d'intuitions empiriques co-impliquées dans l'expérience, on ne saurait rien tirer de tel. Il est, bien plutôt, parfaitement pensable que ce ne soit pas seulement dans des cas isolés que l'expérience se résolve en pure apparence (*Schein*) à force de conflits ; et qu'il ne soit pas vrai, comme cela l'est *de facto*^a, que toute apparence manifeste une vérité plus profonde, ni que chaque conflit, à la place qui est la sienne, soit précisément ce qu'exigent de plus amples enchaîne-

La région de la conscience pure

149

ments d'expérience pour le maintien de la concordance globale ; il est pensable que l'expérience fourmille de conflits inconciliables, et inconciliables non pas seulement pour nous, mais en soi ; que l'expérience se montre d'un seul coup^a réfractaire à la prétention de maintenir ses positions de choses^b de façon concordante, que son enchaînement perde l'ordonnement réglé et fixe des esquisses, des appréhensions, des apparitions — qu'il n'y ait plus de monde^c. Avec cela il peut se faire que dans une certaine mesure des formations grossières d'unités viennent pourtant à se constituer, points d'arrêt passagers pour les intuitions qui seraient simplement l'analogie d'intuitions de choses, parce que entièrement incapables de constituer des « réalités » persistantes, des unités-dans-la-durée qui « existent en soi, qu'elles soient perçues ou non ».

Si maintenant nous faisons intervenir les résultats que nous avons acquis à la fin du dernier chapitre, si donc nous pensons à la possibilité de ne pas être que comporte l'essence de toute transcendance chosique, il apparaît alors clairement *que l'être de*

a. A *Add.* : de manière cohérente,

b. D : *Add.* : à chaque fois

c. A : perde l'ordonnement réglé et fixe des esquisses, des appréhensions, des apparitions — qu'il n'y ait plus de monde^d perde l'ordonnement réglé et fixe des esquisses, des appréhensions, des apparitions, et que cela reste ainsi effectivement *in infinitum* — qu'il n'y ait pas de monde possible dans la concordance, donc pas de monde existant.

d. D *Marg.* : On objectera que c'est là une conclusion tirée à la légère. Il est possible que mes expériences rendent impossible toute légitimation, pour un monde empirique qui est le mien. Mais, pour autant, il se peut fort bien tout de même qu'un monde, à moi inaccessible, soit possible, et le monde qui existe effectivement, avec cela seulement que je suis fou — rien de plus. Cependant, si je dois admettre cela, il faut que je puisse apercevoir avec évidence la possibilité d'un monde. Et à quoi doit ressembler cette évidence elle-même, qui exige pourtant bien une intuition d'un tel monde ? Une représentation intuitive (par opposition à mes perceptions, et en général à mes expériences, discordantes, par conséquent) pourrait avoir le style formel d'une multiplicité concordante d'imaginaires où un monde imaginaire apparaîtrait comme une possibilité représentable. Mais que contiennent de telles imaginaires ? Ce sont des perceptions-comme-si, des fictions de perceptions, d'esquisses, d'apparitions synthétiquement liées en celles-ci — par conséquent référées au flux de vécu corrélatif, co-fantasmé dans l'imagination, d'un Moi pur. Le monde possible est inséparablement référé à un moi possible et au vivre possible d'un moi ; et si la possibilité de ce monde doit être une possibilité réelle, si ce doit être un monde possible qui doit toujours pouvoir se légitimer comme un fait (*Tatsache*) possible, il faut que la possibilité réelle puisse se légitimer effectivement dans un moi effectif et

150

Idées directrices pour une phénoménologie

la conscience, de tout flux de vécu en général, serait certes nécessairement modifié par un anéantissement du monde des choses, mais ne serait pas atteint dans sa propre existence. Donc modifié, assurément. Car l'anéantissement du monde ne signifie rien d'autre, corrélativement, que ceci : dans tout flux de vécu (le flux global, pris en totalité, donc sans fin des deux côtés, des vécus d'un moi) seraient exclus certains enchaînements empiriques ordonnés et, par suite aussi des enchaînements de la raison théorique qui se règle sur ceux-ci. Donc aucun être réel, aucun être qui s'expose et se vérifie à la conscience par des apparitions, n'est nécessaire pour l'être de la conscience elle-même (au sens très large de flux du vécu).

L'être immanent est donc indubitablement être absolu, en ce sens que, par principe, *nulla « re » indiget ad existendum*.

D'autre part, le monde des « res » transcendantales est intégralement référé à la conscience^e, et, s'entend, non à la conscience conçue logiquement, mais à la conscience actuelle.

Cela est déjà devenu clair, dans l'ensemble, à partir des développements ci-dessus (au paragraphe précédent). Donnés^b, un transcendant l'est à travers certains enchaînements de l'expérience. Donnés directement^c et avec une perfection croissante dans des perceptions continues se vérifiant de manière concordante, dans certaines formes méthodiques d'une pensée fondée sur l'expérience, il parvient de façon plus ou moins médiate à une détermination théorique évidente, et toujours^d en progrès. Supposons que la conscience soit, avec sa *teneur de vécus* et son *cours*, effectivement structurée de telle sorte que le sujet conscient puisse accomplir, dans le libre comportement théorique^e de l'ex-

dans la vie effective d'un moi : il faut que la vie effective de ce moi effectif forme un enchaînement d'intentionnalité effectif, où l'éventuelle « folie » se vérifie comme un type particulier d'apparence illusoire, qui a par-devers soi son être effectif. Ou bien c'est moi-même qui, en ma pure essence propre, puis connaître cette possibilité, ou bien c'est un autre moi, etc. Cet autre ne peut pas être pour moi une possibilité vide, il faudrait qu'il soit lui-même justifié et justifiable au sein de mon expérience vécue — bien qu'un style d'expérience délirant quelconque ne prouve rien quant au non-être du monde, il n'en va pas de même d'un style d'expérience universel qui ne comporterait absolument aucune possibilité réelle de vérification concordante.

a. A *conscience*, *Add.* : à une subjectivité consciemment vivante

b. A *donné* donné, mais donné par principe seulement sous réserve,

c. A : directement] originairement

d. A *Sur* « toujours », *Marg.* : Souligner plus fortement le « *in infinitum* » !

e. A : théorique, *Bar.* ; D : théorique, *Bar.*

périence et de la pensée empirique^a, tous ces enchaînements (et là nous aurions à faire entrer en ligne de compte^b le concours de la compréhension mutuelle avec d'autres moi et d'autres flux de vécu)^c; supposons encore que les régulations de conscience correspondantes aient effectivement lieu^d, et que du côté des processus de conscience il ne manque absolument rien^e de ce qui est en quelque manière nécessaire à l'apparition d'un monde unitaire et à la connaissance théorique rationnelle de celui-ci; nous demandons alors: est-il, tout cela étant présupposé, encore *pensable* et n'est-il pas plutôt contradictoire que le monde transcendant correspondant *ne soit pas*?

31] Nous voyons donc que conscience (vécu) et être réel ne sont nullement des types d'être du même ordre qui cohabitent paisiblement, et qui entrent à l'occasion « en rapport » ou « en connexion » l'un avec l'autre. Seul peut, au véritable sens, entrer en connexion, former un tout, ce qui est apparenté par l'essence, ce qui possède, de même que l'autre terme, une essence propre au même sens. L'être immanent ou absolu et l'être transcendant se nomment certes l'un et l'autre « étant », « objet », et il est vrai que l'un et l'autre possèdent leur teneur objective en déterminations; mais il est évident que ce qu'on appelle là de part et d'autre « objet » et « détermination objective » n'est désigné du même nom que selon les catégories logiques vides. Entre conscience et réalité s'ouvre un véritable abîme du sens. Ici, un être qui se livre par esquisses^f, qui ne peut jamais être donné de façon absolue, un être simplement contingent et relatif^g; là, un être nécessaire et absolu, qui par principe ne peut être donné par esquisse et apparition^h.

a. A : et de la pensée empirique] et de la pensée théorique empirique

b. A : à faire entrer] à faire toujours entrer

c. D : (et là nous aurions à faire entrer en ligne de compte^e le concours de la compréhension mutuelle avec d'autres moi et d'autres flux de vécu)] (et là il faut noter que, dans la concordance prolongeable *in infinitum* des perceptions, des expériences, nous faisons entrer aussi celles dans lesquelles se légitiment pour nous d'autres hommes, la compréhension réciproque avec eux, leur réduction possible à des Moi purs et à des enchaînements purs de vécus)

d. A : aient effectivement lieu *Add.* : *in infinitum*

e. A *Add.* : et ce, *in infinitum*,

f. A par esquisses *Add.* : , par principe, seulement avec des horizons à caractère présomptif, et

g. A : relatif] relatif à la conscience

h. A : par esquisse et apparition] par esquisse et par apparition à caractère pré-

Donc il devient clair qu'en dépit de tout ce que l'on peut dire d'assurément bien fondé, en son sens, au sujet d'un être réel du moi *humain* et de ses vécus de conscience *dans* le monde, et de tout ce qui lui appartient en quelque façon eu égard aux dépendances « psychophysiques » — que, nonobstant tout cela, la conscience considérée dans sa « pureté » doit valoir comme un système d'être (Seinszusammenhang) clos sur lui-même, comme un système d'être absolu, où rien ne peut pénétrer et duquel rien ne peut s'échapper; qui n'a pas de dehors spatio-temporel, ni ne peut être inclus dans aucun système spatio-temporel; qui ne peut subir la causalité d'aucune chose matérielle^e (*Ding*) ni exercer de causalité sur aucune — supposé que la causalité ait le sens normal de causalité naturelle, comme relation de dépendance entre réalités.

D'autre part, le monde spatio-temporel tout entier, dont font partie l'homme et le moi humain en tant que réalités singulières subordonnées, est, d'après son sens, un simple être intentionnel, donc un être qui a le sens simplement secondaire, relatif, d'un être pour une conscience^b. C'est un être que la conscience pose dans ses expériences, qui par principe^c n'est intuitionnable et déterminable que comme terme identique de multiplicités motivées^d d'apparitions — mais qui, *au-delà de cela*, est un néant^e.

Cependant, le but de Husserl n'est pas de réfléchir sur la possibilité effective de l'absurde et l'hypothèse limite de la *Weltvernichtung*, de l'anéantissement du monde, a uniquement pour but de mettre en lumière que dans une telle situation le flux du vécu serait profondément modifié, mais qu'il ne serait pas anéanti lui-même. Le monde en tant que monde peut disparaître « en pensée », mais sans que cela puisse porter atteinte à la pure donnée à elle-même de la subjectivité.

L'expérience ne serait plus qu'un flux d'apparences dans lequel plus rien n'apparaît, mais sans que cela porte atteinte à la pure donnée à elle-même de la conscience ; ce serait simplement un flux d'apparences dans lequel rien n'apparaît, dans lequel toute « identité » a disparu. En conséquence, la conscience n'est relative à aucun objet intentionnel, alors que l'objet est, lui, toujours relatif à la conscience. La thèse phénoménologique énoncée par Husserl consacre alors le renversement de l'attitude naturelle : l'être absolu de la conscience et l'être relatif de la chose. En citant le § 51 de la première partie des *Principes* de Descartes dans lequel se trouve la définition de la substance « *nulla "re" indiget ad existendum* », ce qui n'a besoin que de soi pour exister, Husserl reprend bien le sens cartésien de la substance, c'est-à-dire non pas ce qui est substrat d'attributs, mais ce qui est une subsistance par soi. Il serait alors possible de dire que, selon Husserl, la perséité définit la conscience et que la substance se dit bien d'une chose qui n'a besoin d'aucune autre pour exister. Husserl reprend ici la différence entre l'immanence et la transcendance fondée sur le mode de donnée qu'il avait déjà exposée dans *L'idée de la phénoménologie* : ce n'est plus la différence entre la donnée intérieure et la donnée extérieure, mais la différence entre ce qui est donné absolument et ce qui est donné relativement. Un objet transcendant est ce qui se donne non absolument, mais en se confirmant peu à peu dans l'expérience par identification et vérification, ainsi que par les expériences des autres moi, dans l'intersubjectivité qui rend possible le monde objectif. Husserl a donc pu établir la différence phénoménologique fondamentale entre la chose transcendante, qui se donne peu à peu par esquisses, et le vécu, qui se donne absolument, c'est-à-dire immédiatement et sans reste. Par principe, un vécu ne se donne pas par esquisses, mais se donne totalement d'une manière indubitable.

Cette thèse, qui est le renversement complet de celle de l'attitude naturelle, qui pense une « réalité absolue » et un vécu relatif subjectif, se trouve confirmée à la fin du § 49 à l'intérieur de l'homme lui-même. En l'homme également, il y a cette distinction entre la conscience nécessaire et absolue et la réalité contingente et relative, qui est celle de mon moi empirique, c'est-à-dire de ce moi comme objet transcendant, qui se donne par esquisses, qui est l'index d'un système subjectif de vécus. Le moi empirique est une réalité transcendante, qui se donne par esquisses, qui est changeante, contingente, alors que le je pur est un vécu absolu, une pure présence à soi, sans contenu particulier, qui ne se donne pas par esquisses. Husserl peut alors énoncer sa thèse centrale, celle d'un idéalisme transcendantal radical, qui a suscité tant de réserves chez certains de ses élèves, qui ont tenté un retour à un certain réalisme, et que les phénoménologues après lui chercheront à dépasser, mais cette fois sans aucun retour à un réalisme. Husserl peut conclure dans ce § 49 que la conscience dans sa « pureté » est « un système d'être clos sur lui-même » (*Ein für sich geschlossener Seinszusammenhang*)²¹, au sens où c'est une impossibilité phénoménologique de concevoir un extérieur à la conscience. Il est nécessaire de mesurer la très grande nouveauté de la thèse de Husserl, à savoir que la subjectivité pure est absolument fermée, ce qui signifie que toute chose possède un sens purement intentionnel et que la conscience est l'unique source du sens. Autrement dit, tout ce qui n'est pas d'une manière ou d'une autre donné à la conscience est un « néant », au sens d'un néant de pensée ; je ne peux tout simplement pas y penser. Ce qui fait l'effet de rupture des *Idées 1*, c'est bien la radicalité de cette thèse, qui énonce, sans exception possible, qu'être c'est toujours être pour la conscience, qu'il s'agisse d'une chose sensible, d'un objet géométrique, de la nature du physicien, d'autrui et même de Dieu comme il va l'exposer plus loin. Il fallait montrer qu'il n'y a pas de chose en soi, que toute chose est constituée par la conscience, est un sens relatif à l'activité de la conscience. C'est donc bien cette sphère d'être fermée sur soi qui est le champ de la phénoménologie et la conscience pure est bien un « résidu » de l'anéantissement du monde, c'est-

²¹ p. 152.

à-dire ici positivement ce qui résiste quand toute chose transcendante, y compris le moi empirique ou Dieu, est montrée en tant que relative à l'activité de la subjectivité. Avec cette thèse, Husserl ne cesse de le répéter, absolument rien n'est perdu de l'expérience du monde, mais le monde est vu autrement, il est enfin vu pour lui-même à titre de phénomène. Comme va le développer le § 50, le champ des vécus est le champ fondamental de la phénoménologie et toute la méthode phénoménologique consiste à s'acharner à s'en tenir à l'immanence pure, au pays des phénomènes purs. Tout le sens du renversement proposé dans ce paragraphe, c'est de mettre au jour que la réduction phénoménologique ne revient pas du tout à se fermer aux transcendances pour s'en tenir à une intériorité, mais est l'acte de pensée qui donne le moyen de s'ouvrir aux transcendances ; non seulement de comprendre que toute transcendence se trouve constituée dans le vécu, mais également qu'il y a une diversité du réel et que toute transcendence ne se constitue pas de la même façon.

Le § 51 précise encore le sens de cette réflexion transcendantale, qui n'est pas une simple réflexion naturelle généralisée à l'ensemble du monde, une « conception du monde scientifiquement fondée », mais une tout autre forme de réflexion que celle mise en œuvre dans les sciences de la nature pour la détermination de leur objet. Pour le moment, le souci de Husserl n'est pas de fonder les sciences, de déterminer leur objet et d'étudier leurs méthodes, mais d'expliquer en quoi la philosophie met en œuvre une réflexion qui ne peut pas, par principe, prendre appui sur les sciences. Husserl cherche ici à devancer des critiques possibles de la réduction phénoménologique, ou bien à répondre à des critiques déjà formulées depuis le tournant idéaliste de 1907, qui n'avait pas échappé à ses proches, en expliquant que la réduction phénoménologique ne doit pas du tout être comprise comme une « abstraction », comme une mise à part d'une région particulière du monde, qui serait la conscience pure, ce qui revient à élucider à nouveau la différence entre une psychologie étudiant la région âme et la phénoménologie remontant aux structures universelles de toute subjectivité. Les phénomènes au sens de la psychologie ou de la physique ne sont pas des phénomènes purs ; ce sont des abstractions d'un domaine bien particulier du monde et qui ne sont pas des phénomènes purs, car en elles les choses ne se donnent pas sans reste et font l'objet d'une construction indéfinie. Notamment, le vécu psychologique n'est que le vécu d'une personne particulière dans le monde et il n'est pas une auto-donnée, puisque, bien au contraire, il se donne indirectement, par abstraction, à partir du monde. Husserl explique ici rapidement en quoi toute science de la nature procède par abstraction et que plus elle se spécialise, plus cette abstraction est forte. Cela lui permet de montrer que dans les sciences de la nature le phénomène est ce qui donne lieu à une construction par abstraction, alors que dans « l'abstraction » phénoménologique il s'agit d'un tout autre sens de l'abstraction, puisque le phénomène est cette fois une donnée en personne, une auto-donnée, et donc un phénomène pur, qui ne se pense qu'à partir de lui-même. Si dans les sciences de la nature le phénomène se construit peu à peu, notamment dans une histoire des sciences, pour la conscience pure, il y a une identité entre l'apparaître et ce qui apparaît. On peut même dire que si en physique le phénomène c'est ce qui apparaît, pour le phénoménologue il s'agit de l'apparaître lui-même. La conscience est l'être absolu, car elle est l'évidence au sens fort, la saisie immédiate de la conscience par elle-même. En ayant ainsi compris l'immanence et la transcendence d'une manière intentionnelle, Husserl a pu mettre en lumière l'être absolu de la conscience et l'être relatif du monde. De cette manière, jamais la conscience en tant que telle ne peut s'expliquer par la « nature », qui est elle-même un objet déterminé par l'activité synthétique de la conscience, comme le montre l'histoire même du concept de nature que Husserl expose dans la *Krisis*.

Le statut de la *Remarque* peut poser question alors que Husserl élucidera à nouveau la réduction de la transcendence de Dieu lors du § 58. Ici, après avoir montré que la nature ne peut

pas être comprise comme un être absolu, mais toujours comme un objet constitué par la subjectivité scientifique, Husserl veut prévenir un malentendu en précisant que Dieu lui-même ne peut pas se trouver considéré comme l'être absolu, indépendant de la conscience. Même si la transcendance de Dieu n'est pas semblable à la transcendance du monde, elle doit être mise hors circuit, ce qui bien évidemment n'allait pas de soi pour certains élèves de Husserl pour lesquels l'être de Dieu ne pouvait pas être relatif, en fonction de leur compréhension de ce que veut dire « être ». Il semble y avoir ici comme une reprise de la critique kantienne de toute preuve cosmologique de l'existence de Dieu. Si la téléologie de la conscience donne l'idée qu'il peut, en dépit de la contingence du monde, y avoir comme un ordre, comme un principe de raison, et que ce principe de raison puisse se comprendre en tant que principe théologique, cela n'autorise nullement à poser Dieu comme l'être absolu qui serait au-delà du monde et donc au-delà de la conscience. Il s'agit toujours pour Husserl de mettre en évidence que la conscience est une sphère d'être close sur elle-même, qu'elle ne peut pas, par principe, avoir un extérieur, et c'est pourquoi il est impératif d'ajouter que cela s'applique à la transcendance de Dieu, qui est elle aussi une transcendance dans l'immanence. Déjà un Dieu mondain est un non-sens et serait l'équivalent d'un carré rond, mais Dieu ne peut pas non plus se comprendre comme l'unité synthétique de ses manifestations concordantes, notamment en tant que cause du monde. Dieu n'a pas besoin d'être compris autrement ici que comme un idéal téléologique nécessaire à la compréhension de l'unité du monde, notamment pour apercevoir dans le monde une causalité. Pour le moment, Husserl, tout en indiquant l'importance de la théologie, y compris pour la phénoménologie, précise qu'il veut s'en tenir là sur la question de Dieu, car le travail pour le moment est d'ouvrir le champ de l'analyse phénoménologique qui ne laisse rien de côté, y compris Dieu. Toutes les transcendances sont réduites : le monde, l'âme et Dieu. Il est impossible de remettre en cause le champ de l'immanence et toute transcendance est constituée. Tous ceux qui chercheront à remettre en cause cette clôture de la subjectivité seront alors contraints de penser une transcendance qui n'est pas constituée par la conscience, une transcendance qui n'est pas une expérience au sens habituel du terme, une transcendance qui ne s'annonce pas selon les principes *a priori* de la subjectivité, ce qui pourra profondément renouveler la théologie, l'éthique ou la pensée de la perception, mais ce qui n'est pas non plus sans poser de graves problèmes de principe.

Par rapport à la brève remarque sur la question de la transcendance de Dieu, le § 52 offre une longue analyse de l'objet physique, de la nature physique, afin de mettre en évidence, là encore, que la réalité physique n'est pas un être absolu, ni une simple représentation subjective, mais qu'elle est un objet théorique construit par un sujet théorique. On peut se demander pourquoi accorder une analyse si longue à l'objet de la physique, même si la tâche de la phénoménologie est aussi de « fonder » les sciences, c'est-à-dire au moins d'élucider les conditions de possibilité de ses objets. La question de la physique est centrale, car son objet est un objet complexe, qui n'est ni l'objet purement sensible d'une perception individuelle, ni un objet purement théorique tel l'objet mathématique, mais est bien un objet construit par l'homme de science à partir des données intuitives et des principes *a priori*. Sur ce point, la physique est exemplaire pour toutes les sciences de la nature, car elle montre que son objet n'est ni une simple apparence, ni un simple signe qui ne ferait que renvoyer à autre chose que lui. Là encore, le but de la phénoménologie est de mettre en lumière les contradictions de l'attitude naturelle et que la « vraie chose » ne se trouve pas au-delà de l'activité théorique du physicien, mais est justement le produit de cette activité théorique. Dès lors, « donné » en physique, cela signifie construit par des principes théoriques, comme Husserl l'explique dans la *Krisis* (notamment le fameux § 9) à propos de la révolution galiléenne. Il ne s'agit pas pour Husserl de nier l'histoire des sciences, bien au contraire, puisque l'histoire de la physique est l'histoire de ses crises, l'histoire des ruptures dans la constitution de l'objet. Bien évidemment,

en physique, c'est bien la chose matérielle perçue qui se trouve étudiée, mais qui doit justement faire l'objet d'une constitution scientifique. Husserl insiste sur cette idée que le physicien ne fait pas que construire une image du monde, qui renverrait à une réalité au-delà de son activité théorique, mais que toute la réalité de l'objet se trouve dans sa détermination scientifique, même dans la conscience possible de son insuffisance. L'objet physique est bien le résultat d'une activité de la conscience théorique, car il n'est pas autre chose que l'identique qui apparaît dans la recherche des connexions, des causalités dans le monde. L'objet de la physique n'est donc pas donné comme la maison qui est devant moi, ni bien sûr comme un vécu, mais il est donné par toute une construction théorique en genèse permanente. Tout le but de Husserl dans cette analyse exemplaire de la constitution de l'objet physique, c'est de souligner qu'il est impossible d'expliquer l'objet physique par un au-delà de la conscience, par un « en soi », qui exercerait une causalité sur la pensée de l'objet physique. Même la causalité n'a de sens que dans le monde construit de physicien et au-delà de cela elle est un rien. La thèse de Husserl s'énonce alors très clairement : « On ne remarque donc pas l'absurdité qu'il y a dans le fait d'absolutiser la nature physique, ce corrélat intentionnel de la pensée logique déterminante »²². C'est pourquoi Husserl se permet de préciser que même une « physique divine » serait la constitution de données sensibles par des catégories et donc que les sciences de la nature dans leur ensemble ne remettent pas en cause la réduction phénoménologique, mais au contraire en confirme la nécessité incontournable. Il n'y a pas d'absolu en dehors de l'être de la conscience, et il s'agit de tirer toutes les conséquences de cette thèse. Husserl, à la fin du § 52, s'attache à souligner le caractère exemplaire de l'analyse de la physique : tout objet qu'il soit axiologique ou pratique est un objet théorique construit par un sujet théorique. Il n'y a pas plus construit qu'une valeur et quand on parle de valeur absolue, c'est toujours relativement à l'être absolu de la conscience qui assure cette validation.

L'élucidation du champ phénoménologique se poursuit avec le § 53, qui aborde un autre grand type de réalités à côté des réalités physiques, à savoir les réalités animées comme les hommes et les animaux. On pourrait se dire que là on n'est plus dans un acte purement théorique de constitution d'une objectivité matérielle et que cette fois la conscience ne peut pas être « pure », c'est-à-dire référée uniquement à elle-même, car elle dépend toujours plus ou moins d'un corps dont elle est inséparable. Le corps vivant (*Leib*) tombe-t-il sous la réduction phénoménologique ? Si ce n'était pas le cas on serait contraint de dire que la conscience n'est pas pure, qu'il y a une part de monde qui demeure. Or, que reste-t-il de l'homme si on lui retire sa relation à son corps par lequel il a une place dans le monde et peut se comparer avec les autres hommes ou avec les animaux ? C'est toute la question de la double donnée de l'homme à lui-même, à la fois comme conscience pure et en tant que réalité animée dans le monde avec tel caractère, telle situation dans l'espace et le temps. Husserl le montrera bien plus longuement dans d'autres textes comme les *Idées 2*, le corps vivant possède un statut tout à fait particulier, qui fait qu'il semble indissociable de la subjectivité et être en même temps un noème, un sens constitué par la conscience, à partir duquel, par l'empathie, la compréhension des autres hommes et des animaux devient possible par analogie. Ce que le traducteur choisit ici délibérément de ne pas traduire par chair, afin de ne pas introduire une ambiguïté dans le texte, est bien un objet apparaissant et non pas un pur vécu qui ne se donne pas par esquisses. Toute la question est de savoir si la réduction phénoménologique perd le corps et du coup perd le monde perçu comme le monde intersubjectif, ce qui ferait que le champ phénoménologique serait littéralement vide, ou bien si elle permet de penser le corps et la relation psychophysique d'une autre manière, c'est-à-dire non pas en tant que vécu particulier, mais comme mode de donnée propre ? Il y a une double phénoménalité de l'homme : soit l'homme se saisit en

²² p. 164.

tant que conscience pure, soit il est donné à lui-même comme l'un des objets du monde, même s'il ne s'agit pas du même mode de donnée que celle de la nature purement matérielle. Je suis à la fois pour moi-même un je pur, vide de toute qualité, une pure capacité *a priori* de prendre conscience de moi-même et un moi réel avec un ensemble de qualités, qui entre dans des relations de causalité et de motivation avec les autres réalités du monde. Avec cette distinction de la conscience pure et de la conscience psychologique, ou encore l'âme, Husserl affronte ce qui semble résister le plus à la réduction phénoménologique, à savoir le moi lui-même selon sa double donnée. Encore une fois, si on met entre parenthèses l'âme, que reste-t-il dans le champ phénoménologique ? Une conscience sans monde est déjà difficile à concevoir, mais on peut comprendre qu'une conscience sans âme ait pu être vue par les élèves de Husserl comme une pure abstraction dévastatrice de l'analyse philosophique.

Le § 55, comme conclusion du chapitre 3, est un véritable morceau d'anthologie, qui formule la célèbre thèse selon laquelle une « réalité absolue » est l'équivalent d'un carré rond, c'est-à-dire ce que je peux bien formuler, mais qui est un non-sens. Il n'est pas difficile d'imaginer à quel point cette formulation brutale a pu heurter et continuer à choquer tous les réalistes, tous les tenants de la chose en soi. Il s'agit vraiment ici de détruire à sa racine cette thèse de la double existence des choses, en soi et pour moi, comme réalité absolue et comme représentation, en montrant que tout ce qui est « réel » est une unité de sens. Husserl est ici en effet très « prudent », car il ne veut pas que la conscience pure soit comprise comme un présupposé métaphysique, c'est-à-dire ici en tant que construction arbitraire, qui serait injustifiable, qui ne correspondrait à aucune expérience, à aucune donnée.

§ 55. CONCLUSION. QUE TOUTE RÉALITÉ
EST PAR « DONATION DE SENS ».
PAS D'« IDÉALISME SUBJECTIF ».

D'une certaine manière, et avec quelque prudence dans l'emploi des termes, on peut dire aussi : *toutes les unités réelles sont des « unités du sens »*. Des unités de sens présupposent (j'insiste à nouveau : non que nous déduisons d'on ne sait quel postulat métaphysique, mais parce que nous pouvons le mettre en évidence dans un procédé intuitif, totalement exempt de doute) une *conscience donatrice de sens*, qui pour sa part est absolument, et non elle-même à son tour par donation de sens⁴. Si l'on tire des réalités *naturelles*, des unités d'une expérience possible, le concept de la réalité, le « monde entier », la « nature universelle » équivalent, certes, (*freilich*) au tout des réalités ; mais identifier ce tout à la totalité de l'être et ainsi en faire un absolu, c'est un contresens. Une *réalité absolue, cela équivaut exactement à un carré rond*. Réalité et monde sont ici justement les intitulés de certaines *unités de sens* valides, c'est-à-dire d'unités du « sens », en relation à (*bezogen auf*) certains enchaînements de la conscience pure, absolue, qui en vertu de leur *essence* donnent sens, et légitiment la validité de ce sens, de *cette* façon précisément, et non d'une autre.

À celui qui, au vu de nos discussions, objecte que cela revient à transformer le monde entier en apparence subjective et à se jeter dans les bras d'un « idéalisme berkeleyen », nous pouvons seulement répliquer qu'il n'a pas saisi le *sens* de ces discussions. À l'être pleinement valide du monde, en tant que l'ensemble total des réalités, on retire aussi peu qu'à l'être géométrique pleinement valide du carré en niant qu'il soit rond (ce qui est une plate lapalissade, en ce seul cas, il est vrai). Non que l'effectivité réelle soit « réinterprétée » ou même niée ; c'est que l'on écarte une interprétation contradictoire de celle-ci, interprétation qui contredit donc son sens *propre*, clarifié dans l'évidence. Elle provient d'une absolutisation *philosophique* du monde, entièrement étrangère à la manière naturelle de le considérer. Celle-ci est précisément

naturelle, elle vit naïvement dans l'accomplissement de la thèse générale^a que nous avons décrite, elle ne peut donc jamais aboutir au contresens. Le contresens naît seulement lorsque l'on philosophe et que, à la recherche d'un savoir ultime sur le sens du monde, on ne remarque pas du tout que le monde lui-même a son être tout entier sous la forme d'un certain « sens », qui pré-suppose la conscience absolue comme champ de la donation de sens¹ ; et lorsque dans le même mouvement on ne remarque pas que ce champ, cette *sphère ontologique* (Seinssphäre) des origines absolues est quelque chose d'accessible à l'investigation intuitive, avec une richesse infinie de connaissances évidentes de la plus haute dignité scientifique. Ce dernier point, à la vérité, nous ne l'avons pas encore montré ; cela ne deviendra clair que dans le progrès des présentes recherches.

Remarquons encore, pour finir, que la manière très générale dont nous avons parlé, dans les considérations qu'on vient de développer, de la constitution du monde naturel dans la conscience absolue ne doit pas choquer. Nous n'avons pas hasardé à la légère des fantaisies philosophiques ; nous avons concentré, dans des descriptions conduites sur un plan général, des connaissances acquises en ce domaine avec prudence, sur la base d'un travail systématique de fond : le lecteur expérimenté en matière de sciences pourra le conclure d'après la précision conceptuelle de l'exposé. Il se peut que se fasse sentir le besoin de développements plus détaillés et de voir combler des lacunes laissées béantes — et il le faut. L'exposé qui va suivre contribuera puissamment à donner une forme plus concrète aux ébauches précédentes. Il faut noter, toutefois, que notre but n'était pas ici de donner une théorie longuement développée d'une telle constitution transcendantale, ni d'esquisser ainsi une nouvelle « théorie de la connaissance »

a. D de la thèse générale *Add.* : c'est-à-dire de la certitude d'être globale qui appartient au flux, en constant écoulement, de l'expérience, comme l'unité qui est motivée en lui ; unité de la certitude prédiscursive du *En*, qui intervient dans de telles strates, teneurs distinctes, « choses matérielles », propriétés, etc., avec toute valeur d'être impliquée dans les arrière-plans : la valeur sur le mode du continuer-de-valoir, de la tradition immanente pour ainsi dire, issue de l'expérience et de l'association antérieures.

1. Je prends la liberté d'opérer ici, au passage, pour rendre le contraste plus frappant, un élargissement inaccoutumé — et pourtant licite à sa manière — du concept de « sens ». (*N.d.A.*)

] touchant les sphères de la réalité, mais seulement de rendre évidentes certaines pensées générales, qui peuvent être précieuses pour acquérir l'idée de la conscience transcendantale pure. L'essentiel est pour nous l'évidence^a que la réduction phénoménologique en tant que mise hors circuit de l'attitude naturelle, ou de sa thèse générale, est possible ; et qu'après^b qu'elle a été accomplie demeure, comme résidu, la conscience absolue ou transcendantale pure : lui attribuer encore le statut d'une réalité, c'est un contresens.

La conscience pure est donnée à elle-même comme une « conscience donatrice de sens », comme la source de tout sens, comme le lieu dans lequel le sens de toute chose se donne. Il y a eu de nombreuses confusions sur cette expression de « donation de sens », qui fut parfois interprétée à tort comme l'acte selon lequel une subjectivité projetterait arbitrairement un sens sur le monde et le transformerait ainsi en une fiction. Cette interprétation erronée est en réalité un reste de psychologisme selon lequel le monde n'est que ma représentation, une simple vision du monde. Husserl cherche à préserver la phénoménologie d'une interprétation qui ne voit en elle qu'un idéalisme psychologique, pour montrer que la conscience pure est le lieu de donation des choses mêmes. Le projet du retour aux choses mêmes trouve dans ce § 55 sa formulation véritable en développant l'idée que « le monde entier », ou encore « la nature universelle », c'est-à-dire l'idée d'un tout des réalités n'est nullement une réalité « absolue », mais est elle-même une unité de sens relative à l'activité de la conscience. L'idée d'une nature universelle n'est nullement un en-soi qui se trouverait en face de toute subjectivité, mais est un enchaînement de sens liée à l'idée de totalité, l'idée que tous les objets du monde se donnent non pas isolément, mais selon une certaine relation. De ce point de vue, le « monde » n'est pas l'être absolu en soi, mais se donne comme l'horizon qui appartient à la structure de toute subjectivité.

Husserl sait parfaitement que la réduction phénoménologique peut être mal comprise et être identifiée à l'idéalisme subjectif de Berkeley ; la philosophie de Berkeley n'étant pas ici exposée pour elle-même et Berkeley servant surtout de nom-titre à toutes les formes d'idéalisme subjectif pour lesquelles si être, c'est être perçu, alors les choses et le monde lui-même ne sont que ma représentation. Selon Husserl, cet idéalisme subjectif n'est que l'expression de l'attitude naturelle

dans la réflexion philosophique et enferme dans l'opposition stérile entre réalisme et idéalisme dont la phénoménologie cherche justement à nous libérer en nous donnant des yeux pour voir au-delà de nos préjugés. Dans ce passage, Husserl se fait plus acerbe et souligne que ce contresens psychologisant n'appartient pas en tant que tel à l'attitude naturelle, mais surtout à sa formulation philosophique, qui veut faire du monde le sol absolu de toute connaissance, comme si le « monde » lui-même n'était pas un sens relatif à la conscience absolue. Comme le dira le § 5 de la *Krisis*, l'énigme du monde est l'énigme du rapport entre la raison et l'étant. Certes, le monde est constamment là pour moi et j'en fais moi-même partie, mais cette constance de la présence du monde, même dans l'obscurité et le chaos, ne signifie pas pour autant que le monde soit une réalité absolue et il faut interpréter autrement cette constance par rapport à l'activité de la conscience pure. Husserl va le montrer, mais le monde est toujours co-donné avec chaque réalité particulière, avec chaque donation de sens ; il est l'horizon de potentialité de la subjectivité, même s'il est en même temps la présence de cette totalité. Ainsi, la réduction phénoménologique au lieu de laisser la donation du monde ininterrogée, comme si elle allait de soi, peut élucider le mode propre de la transcendance du monde. Pour le moment, le terme d'horizon n'est pas utilisé et Husserl ne cherche pas à mettre au jour que le monde est la pré-donnée universelle passive de toute activité de jugement, mais qu'il ne fait pas exception et que sa réalité est réductible à un sens et ce sens à une activité de donation de la conscience absolue, qui est la seule à être transcendantale pure.

Husserl peut alors conclure ce § 55 en redisant qu'il n'en est qu'au tout début de sa phénoménologie de la raison et que la première tâche était de montrer que toute réalité est un sens relatif à l'activité de la conscience pure et que la conscience pure, comme être absolu, ne doit surtout pas être comprise comme une réalité, comme un sens constitué. Éviter ce double contresens, qui sont finalement les deux faces d'un même contresens sur conscience et réalité, telle est la tâche de ces considérations préparatoires, qui ne forment pas encore une « théorie de la connaissance », même si elles la rendent possible. Il n'y a pas de sens sans l'appréhension d'un contenu par une conscience pure : le sens de l'arbre qui est en face de moi se trouve saisi ou identifié à travers de multiples modes d'apparition subjectifs. Il y a à la fois une réceptivité et une production de sens par une activité idéalisante. Ainsi, les objets perceptifs ne sont pas donnés d'une manière purement passive, mais supposent aussi une synthèse d'identification sur le fondement de la passivité absolue des impressions sensibles. Toute constitution est active, seule la réceptivité des impressions sensibles est purement passive. Il va donc maintenant être possible de préciser la nature de la réduction phénoménologique et du même coup la nature de la conscience pure et du « je pur », que bien des élèves de Husserl ont considéré comme une simple abstraction ou comme une simple construction métaphysique.

Avec le § 57 sur le moi pur, on est également confronté à l'un des textes les plus célèbres de Husserl et également l'un des plus controversés, car, d'une manière assez inouïe, Husserl décrit un moi qui n'a rien de mondain, qui est une transcendance dans l'immanence incomparable avec celle du monde et qui n'est pas non plus un vécu ou un moment d'un vécu, telle une connaissance de soi qui accompagnerait toute connaissance d'autre chose.

§ 57. LA QUESTION DE LA MISE HORS CIRCUIT
DU MOI PUR.

Des difficultés se présentent en un point limite. L'homme en tant qu'être naturel, et en tant que personne dans le lien personnel, dans celui de la « société », est mis hors circuit ; de même, tout être animé. Mais qu'en est-il du *Moi pur* ? La réduction phénoménologique a-t-elle fait, du *Moi* phénoménologique qui trouve, un néant transcendantal ? Opérons la réduction au flux de la conscience pure. Dans la réflexion, chaque *cogitatio* accomplie prend la forme explicite du *cogito*. La conscience perd-elle cette forme lorsque nous opérons la réduction transcendantale ?

Ce qui est d'emblée clair, c'est qu'une fois accomplie cette réduction, nous ne tomberons nulle part, dans le flux de vécus multiples qui demeure en tant que résidu transcendantal, sur le *Moi pur* comme sur un vécu parmi d'autres vécus, et pas davantage comme sur un véritable élément de vécu, naissant avec le vécu dont il ferait partie, pour disparaître à nouveau avec lui. Le moi semble être là de manière persistante (*beständig*) et même nécessaire, et cette persistance (*Beständigkeit*) n'est manifestement pas celle d'un vécu qui s'obstine stupidement, d'une « idée fixe ».

- a. A *Add.* : avec ses choses matérielles, animaux, hommes
- b. A *Add.* : et exclues du champ de notre jugement
- c. A *Add.* : qui les exclut de la sphère de notre jugement

Il appartient bien plutôt à tout vécu qui advient et s'écoule ; son « regard » « traverse » chaque *cogito* actuel en direction de l'objectal (*das Gegenständliche*). Ce rayon du regard est un rayon qui change avec tout *cogito*, qui jaillit de nouveau avec le nouveau et disparaît avec lui. Mais le *Moi* est quelque chose d'identique. Du moins, à considérer les choses dans le principe, est-il possible que toute *cogitatio* change, advienne et passe, même si l'on peut aussi mettre en doute que chacune soit nécessairement passagère, et non pas simplement, comme nous le trouvons, quelque chose qui passe de fait. Mais, au contraire, le *Moi pur* semble être une instance nécessaire par principe ; et, en tant qu'absolument identique en tout changement effectif et possible des vécus, il ne peut en aucun sens valoir comme élément ou moment réel des vécus eux-mêmes.

Dans tout *cogito* actuel il déploie sa vie en un sens tout particulier ; mais aussi, tous les vécus d'arrière-plan lui appartiennent, et lui-même à eux^b ; tous ils doivent, en tant qu'appartenant à l'unique flux de vécu qui est le mien, se laisser transformer en *cogitationes* actuelles, ou se laisser inclure de façon immanente dans de telles *cogitationes* ; dans la langue de Kant : « Le "Je pense" doit pouvoir accompagner toutes mes représentations. »

S'il nous reste, comme résidu de la mise hors circuit phénoménologique du monde, et de la subjectivité empirique qui lui appartient, un *Moi pur* (et, en l'occurrence^d, un moi différent, par principe, pour chaque flux de vécu), alors s'offre avec celui-ci une transcendance d'un type particulier^e — non constituée^f — une transcendance dans l'immanence. En raison du rôle immédiatement essentiel que cette transcendance joue dans chaque *cogitatio*, nous n'aurons pas le droit de la soumettre à une mise hors circuit, quoique, dans nombre de recherches, les questions du *Moi pur* puissent rester en suspens*. Mais c'est seulement dans la stricte

mesure où cette particularité d'essence, ainsi que cette caractéristique d'être donné conjointement avec la conscience pure, sont immédiates et constatables avec évidence, que nous compterons le *Moi pur* pour un *datum* phénoménologique, tandis que toutes les théories sur celui-ci qui débordent ce cadre doivent tomber sous le coup de la mise hors circuit. Nous trouverons du reste l'occasion de consacrer, dans le second livre du présent écrit, un chapitre spécial¹ aux difficiles questions du *Moi pur* et, en outre, aussi à la confirmation de la position provisoire que nous avons prise ici.

Husserl ne reprend pas la conception de Locke, selon laquelle le moi est la connaissance qu'il prend de lui-même et se trouverait encore spécifié par un objet particulier. Le moi pur est ce qui accompagne toute pensée, mais n'est pas lui-même quelque chose qui se représente. On

comprend qu'une telle thèse ait pu susciter l'incompréhension de bien des lecteurs de Husserl, car il y a quelque chose de totalement nouveau philosophiquement dans cette conception du moi pur, qui n'est pas non plus une simple variation depuis la thèse cartésienne et la thèse kantienne, même si bien évidemment Descartes et Kant sont omniprésents dans ce § 57. Tout d'abord, une philosophie de la subjectivité ne pose pas nécessairement un moi pur et Husserl lui-même n'a décrit la centration de tous les vécus autour du moi pur véritablement qu'avec les *Idées 1*, même si l'idée s'est peu à peu imposée entre 1907 et 1913. Comme le dit Husserl au tout début du §57, on est bien ici en un « point limite »²³ qui présente une difficulté spécifique, dès lors que l'homme en tant que « personne », c'est-à-dire en tant que moi mondain appartenant à une société, a été mis hors circuit, puisqu'il demeure une transcendance constituée. On peut alors se poser légitimement la question : que reste-t-il du moi, de quel contenu s'agit-il, à partir du moment où le moi en tant que « personne » est mis hors circuit ? En effet, le moi phénoménologique, même compris comme pure conscience de soi, n'est-il pas un « néant transcendantal », un résidu qui serait un rien, et dans la mesure où ce moi est vide, penser au moi pur, ce ne serait penser à rien et finalement ne rien penser. De plus, la reconnaissance d'un moi pur conduirait à une scission du moi, puisque le moi serait à la fois le moi pris dans le monde, avec son histoire et sa vie sociale, et cette pure capacité *a priori* de dire « je suis », qui est vide de tout contenu. On serait alors face à deux essences totalement différentes du moi et on ne voit pas comment il serait possible de dégager la moindre unité entre le moi empirique et le moi transcendantal. Il y a là un sujet d'étonnement qui n'est pas facilement surmontable, car il est difficile d'établir d'emblée si ce sont deux moi sans rapport l'un avec l'autre ou bien un moi dédoublé. Il est clair qu'il s'agit du moment le plus difficile de la réduction phénoménologique, non seulement parce que mettre entre parenthèses toutes les transcendances, c'est aussi mettre entre parenthèses tout ce qui en moi est une transcendance, comme le fait que j'ai tel âge, tel corps, telle place sociale, tel passé, tels projets, etc., mais en outre cela semble me mettre en face d'un pur flux de conscience qui ne possède aucun principe d'unité et ainsi le moi phénoménologique serait perdu avec la réduction phénoménologique, ce qui serait l'échec de la réduction. Il n'est pas du tout évident qu'il y ait une autre expérience de soi que l'expérience mondaine. Il est clair que dans cette réflexion transcendantale que propose Husserl, il y a une similitude voulue avec le doute de Descartes, même si c'est plus le style du doute qui est repris que sa démarche même.

Le deuxième temps du § 57 précise ce statut unique du moi pur, qui n'est ni un vécu parmi les vécus, ni une partie d'un vécu. Mais si le moi pur n'est ni une chose dans le monde, ni un vécu, en quoi est-il donné ? Ne devient-il pas une pure abstraction formelle qui ne pourrait pas faire de lui un « résidu transcendantal ». Quand Husserl énonce que le moi pur n'est pas un vécu, il ne fait en réalité qu'explicitement la nature même de l'intentionnalité : la conscience est toujours conscience de quelque chose. Ainsi, le moi pur n'est pas un vécu particulier comme celui de mon moi empirique ou de ma douleur, mais il est bien cette conscience de soi qui accompagne chaque vécu en tant qu'il est vécu de mon flux de conscience. Néanmoins, Husserl sait très bien que s'ouvre ici un piège très dangereux, qui consisterait à confondre l'évidence apodictique du moi pur avec la simple évidence de l'expérience interne quand je dis qu'il s'agit de « ma » douleur. Le danger du psychologisme transcendantal guette toujours et quand Husserl précise que le moi pur n'est pas une part du vécu, c'est justement pour préciser que sa fonction n'est pas celle d'un pronom possessif qui renverrait le vécu à mon âme, puis à mon corps dans le monde. Le moi psychologique ou mondain est non seulement ce qui apparaît en premier, mais est ce qui en outre semble être un vécu accompagnant chaque vécu, ou bien être une part de ce vécu. Pousser jusqu'au bout la

²³ p. 175.

réduction, c'est faire apparaître la subjectivité pure comme un résidu transcendantal qui semble anonyme, dans la mesure où s'il assure l'unité du flux de conscience, il n'est pas pour autant ce qui permet de parler de « mon vécu » par rapport à celui d'un autre. Le moi psychologique ne se donne pas de soi-même, il n'est pas une donnée absolue, mais dérivée. Le but de Husserl dans ce passage est bien d'accéder à un « je » qui est un pur acte de voir et qui en dehors de cela est dépourvu de tout contenu. C'est le prix à payer pour ne plus comprendre le moi comme une substance, comme quelque chose d'identique qui se confirme plus ou moins dans le temps, afin de penser ce moi comme un pur acte. Il s'agit de se libérer de l'idée de substance, qui masque l'essence de la subjectivité, notamment, selon la lecture de Husserl, dans la pensée de Descartes. Tout l'effort de Husserl consiste à montrer que le moi pur est hors d'être, si on entend par être un sens constitué par la conscience, et dès lors il est la source du sens et non un sens particulier qui viendrait s'ajouter aux autres. C'est en cela que la phénoménologie n'est pas une anthropologie, et il s'agit de commettre ce geste vertigineux qui consiste à se perdre soi-même pour s'apparaître en tant que moi pur. Telle est l'étape cruciale de toute éducation philosophique, comme Husserl le développera plus tard dans la *Philosophie première*.

Il y a bien un moi pur qui semble être là d'une manière persistante et Husserl précise que cette persistance n'est pas simplement de fait, mais qu'elle est tout à fait nécessaire : le moi pur a une manière propre de persister dans laquelle il n'y a aucune contingence, et c'est pourquoi Husserl dit bien que la persistance du moi pur n'a rien de commun avec celle d'une « idée fixe ». Cela n'a rien à voir avec l'obsession du narcissique incapable de penser à autre chose qu'à lui-même, ni même avec une tonalité persistante comme une mélancolie qui imprégnerait tous nos vécus. Dans d'autres textes, Husserl parlera d'une « éternité » du moi pur, ce qui ne signifie pas qu'il soit hors du temps, mais qu'il n'est pas non plus simplement intra-temporel comme un vécu particulier de joie ou de tristesse. La question du moi pur souligne donc l'impossibilité de séparer le rapport à soi et le rapport au monde en montrant que ce moi pur appartient à tout vécu qui s'écoule, telle ma douleur qui est d'abord éprouvée, puis qui peu à peu passe dans le souvenir, selon des modalités qui peuvent être très différentes, puisqu'il y a des vécus qui tombent dans l'oubli et des vécus qui ne passent pas selon la même temporalité, tel un deuil. Husserl ne cessera de revenir sur cette difficulté, notamment dans le § 30 des *Méditations cartésiennes*, mais il est essentiel de comprendre que le moi pur est bien donné, mais qu'il ne peut pas apparaître seul, car il n'est pas un vécu particulier, mais justement ce « regard » qui accompagne chaque *cogito* actuel dans la visée de l'objet. Tout objet peut apparaître ou ne pas apparaître, mais le moi pur est ce qui est toujours là comme regard et un regard qui n'est pas de surplomb, car il apparaît et disparaît avec chaque *cogito*. Il est la vie de la pensée au sens où il est cette identité unique qui accompagne chaque vécu de mon flux de conscience, qui fait que ce vécu est bien le mien, sans que ce pronom possessif renvoie à quelque chose de persistant dans le monde. En conséquence, le moi pur a bien le statut d'un « principe » et la phénoménologie est bien pour Husserl une métaphysique dans un sens renouvelé, c'est-à-dire une métaphysique qui ne s'appuie pas sur une construction arbitraire, mais sur cette donnée absolue du moi pur. Husserl répète délibérément le terme de « principe » pour souligner que l'on atteint avec le moi pur la source véritable de toute explication du monde, en évitant le réalisme et le psychologisme, qui n'atteignent pas en réalité un tel principe pur *a priori*. Husserl le dit une nouvelle fois, toute pensée passe, même si toutes les pensées ne passent pas de la même manière et que certaines sont plus persistantes que d'autres, mais le moi pur, qui est le principe d'identité de toute chose, possède lui-même une identité incomparable avec celle des choses, celle d'un acte pur. Quel que soit le vécu, le moi pur est toujours antérieur, et cette antériorité, qui n'est pas chronologique, est bien une identité de principe. Le moi pur est donc bien la source de toute la vie intentionnelle, ce qui demeure identique dans le flux constant des vécus et qui fait qu'en dépit de tous ces

changements le flux du vécu possède une unité qui n'est pas mondaine, qui n'est pas constituée, qui est celle d'un pur regard. Ce regard accompagne chaque *cogito*, dans la vie active, comme dans la vie passive (les vécus d'arrière-plan dont parle le texte), et c'est pourquoi il doit être compris en tant qu'un pur pouvoir de phénoménalisation du monde.

Husserl trouve donc ici une voie pour concilier l'idée directrice qu'il n'y a de phénomène que si la conscience se rapporte à un objet transcendant et que le sens se constitue dans l'immanence de la conscience et que le nom de phénoménologie n'est légitime que s'il y a un accès à l'essence et aux relations d'essence dans l'intuition, et cette autre idée directrice qui énonce que toute pensée peut être saisie comme la mienne, selon une signification cette fois purement transcendantale. Comme on l'a vu, cela suppose de ne pas donner au terme de phénomène une signification psychologique, car l'évidence en son sens authentique n'est pas le simple signe subjectif de la vérité et le moi pur, dans son essence, doit faire l'objet d'une donation absolue. Au cœur de la réduction phénoménologique, la question redoutable est alors de savoir comment le moi pur se phénoménalise et fait l'objet d'une donation indubitable et sans reste. Ce texte, jusque dans sa référence kantienne, n'est pas simplement une étude du moi pur, mais vient confirmer toute l'analyse de l'évidence effectuée par Husserl. Le moi pur doit lui-même faire l'objet d'un voir libre de tout présupposé et se donner de lui-même d'une manière apodictique. Si les empiristes et les rationalistes manquaient toujours le phénomène, c'est parce qu'ils ne voyaient dans le moi qu'un mode subjectif de la présence à soi et non un mode de donnée indubitable qui accompagne chaque pensée. La force de Husserl, et c'est pour cela qu'il renvoie au célèbre passage de la *Critique de la raison pure*, c'est justement de montrer que la vérité du phénomène ne tient pas à un rapport que le sujet établit ou n'établit pas, mais à la donnée elle-même. Comme Husserl l'avait déjà mis en lumière, il peut y avoir aussi, comme pour la catégorie de ressemblance, une donation non sensible et absolue. Ainsi, parler du moi pur ne conduit pas à quitter le réel pour s'enfermer dans une pensée symbolique, mais il n'est rien d'extérieur à l'objet, puisqu'il est ce qui accompagne chaque pensée et donc chaque détermination de l'étant. Dès lors, si on veut que le moi pur soit vraiment pur, afin de ne pas absolutiser du relatif, il doit être vu comme ce qui accompagne nécessairement chaque *cogitatio*. C'est pour cela que le moi pur est un principe ; il est la capacité *a priori*, inconditionnée, de saisir toute pensée actuelle en tant que la mienne. Cela ne signifie pas que je saisisse dans l'instant tous les vécus de mon flux comme les miens, mais que je puisse toujours, *a priori*, saisir une imagination comme la mienne, une sensation comme la mienne. Certes, Husserl reproche aussi à Kant de maintenir une certaine anthropologie en s'en tenant aux structures d'un sujet fini et sans prendre pleinement l'objet comme guide transcendantal. Toute l'analyse du moi pur doit donc être comprise depuis cette théorie de l'objet, depuis cette ontologie concrète, puisque pour la phénoménologie les essences ne sont pas des représentations communes issues d'un processus d'abstraction, mais bien des objets saisis d'une manière intuitive. C'est selon cette métaphysique nouvelle que le moi pur est le centre de toute attention et qu'il est la source du sens du monde. Il conviendrait alors de nuancer la filiation kantienne revendiquée par Husserl, dans la mesure où, pour Husserl, il n'y a pas une déduction du moi pur, mais bien une intuition. Il s'éloigne également de la pensée de Descartes, puisque le moi pur n'est pas la première certitude, mais bien le pôle de toute la vie intentionnelle. Le moi pur est, selon Husserl, un centre de fonction, qui en lui-même ne peut ni naître, ni mourir. Il est la vie même de chaque *cogito*, ce qui fait que chaque vécu peut par principe être donné comme « le mien », mais il n'est pas en lui-même un objet particulier avec des composantes eidétiques. Il n'est pas non plus simplement un sol invariant, mais bien plutôt une source constante, celle de prendre conscience du monde tout en prenant conscience de soi.

Le dernier moment du § 57 est décisif et cherche à synthétiser ce qu'il est possible de dire du moi pur en demeurant dans le strict cadre de la réduction phénoménologique, afin de ne rien

réintroduire de mondain et de s'en tenir à la donnée de ce moi pur qui se donne toujours conjointement avec la conscience pure. Le moi pur est une constance, mais celle d'une fonction, et c'est pourquoi il est différent avec chaque flux de vécu, même si chaque flux à son moi pur. En effet, il n'est que cette unité du regard qui permet de dire que chaque pensée est celle de mon flux de conscience, mais il n'est pas possible de dire quelque chose de plus, et c'est pourquoi par rapport à la transcendance dans l'immanence de tout « objet », la transcendance dans l'immanence du moi pur est d'un type particulier, car c'est l'unique transcendance « non constituée ». Que de discussions autour de cette thèse de Husserl qui est décisive pour l'idéalisme transcendantal ! On peut commencer par dire que cette transcendance du moi pur demeure pensée par rapport à la transcendance constituée de l'objet qu'elle rend possible. Donc, jamais Husserl n'isole la question du moi pur de celle de l'objet. De plus, cette transcendance dans l'immanence du moi pur que Levinas n'a pas hésité à comparer à une veille éternelle, ce qui veille toujours en moi, même quand ma réflexion dort, n'est pas du tout l'acte de penser toujours à soi-même quand il n'y a pas d'autre objet de pensée, car ce serait le retour au psychologisme transcendantal. Plus précisément, le statut du moi pur se trouve marqué par une ambiguïté fondamentale selon Michel Henry, à savoir que d'un côté il est donné conjointement avec la conscience pure et est inséparable des vécus qui sont ceux de mon flux de conscience, mais, d'un autre côté, le moi pur est aussi indépendant de ses vécus, car il possède sa constance propre qui n'est pas identique avec celle d'un vécu. Husserl peut donc dire à la fois que le moi pur est bien un *datum* phénoménologique et non un objet constitué, ou une abstraction, ou bien encore une construction métaphysique, mais il n'est donné qu'avec les vécus qu'il unifie sans s'identifier avec ces vécus eux-mêmes ou encore avec la somme de ces vécus. Le moi pur consacre alors la liberté fondamentale du sujet, qui tout en accompagnant ses vécus n'est pas dépendant d'eux. Pour reprendre encore une expression de Levinas, il s'agit bien d'un « sujet hors sujet », et c'est bien parce qu'il demeure une transcendance non constituée, qu'il peut être l'origine de tout sens et non un étant premier qui aurait un rôle de fondement. Que le moi pur ne soit pas un fondement mais une origine, c'est précisément ce que Husserl hérite de Kant dans ce texte.

Toutes ces analyses sur la conscience pure vont se poursuivre dans le chapitre 2 de la troisième section, ainsi que dans les *Idées 2*, même si l'étude du moi pur est le plus souvent abordée par sa face noématique, qui s'attache à montrer comment l'objet se constitue dans la conscience que par sa face noétique élucidant l'unité du sujet. Ainsi, le moi pur est la capacité *a priori* de prendre conscience de soi et de constituer tout objet. Il est constituant et non constitué, même si Husserl s'attache ici à montrer que, de ce fait, il est un pur regard dépourvu de tout contenu propre. Dès lors, en tant que pur pouvoir de synthèse, comme dira le § 82, le moi pur ne vient pas du tout remettre en cause la clôture de la subjectivité pure et il n'y a rien au-delà du flux de conscience. Husserl a pris toutes les précautions possibles pour montrer que le moi pur n'est ni le moi réel, ni un être absolu qui serait totalement indépendant de la conscience pure, mais est le principe de l'autoconstitution du flux de conscience. Dans le § 80, Husserl précisera ses analyses sur le moi pur, qui est en lui-même indescriptible, car il ne fait qu'unifier le flux temporel et demeure dans cette fonction pure sans autres qualités. Bien évidemment, il est donné, mais de telle façon qu'il n'apparaisse pas comme un simple support pour des capacités comme l'imagination, le souvenir ou la connaissance, et c'est pourquoi il n'a pas le sens classique d'un fondement. On comprend donc bien que ce soit la nouvelle signification des concepts d'immanence et de transcendance qui conduise Husserl à reconnaître un moi pur dont la simplicité constituante accompagne tous les objets constitués. Cette simplicité du moi pur n'est peut-être pas pour autant une vacuité, mais signifie que s'il accompagne chaque vécu, il ne surgit pas et ne passe pas comme un vécu, mais est éveillé transcendantalement et phénoménologiquement dans l'activité de la conscience pure.

Le § 58 reprend ce que Husserl avait déjà anticipé dans la remarque du § 51 et il est clair qu'il ne s'agit pas ici d'un appendice en phénoménologie religieuse, mais de la poursuite de la mise en lumière de l'absence de limite de la réduction phénoménologique, afin de montrer que seule la transcendance tout à fait particulière du moi pur ne tombe pas sous cette réduction. Husserl ne peut pas ne pas étudier la transcendance de Dieu, qui n'accompagne pas nécessairement tout *cogito* actuel. On pourrait s'étonner de voir ainsi surgir la question de Dieu en dehors de toute interrogation sur la religion, en dehors de toute histoire des religions et même sans la moindre référence à un Dieu principe de raison en métaphysique. En effet, on sait déjà que la religion comme produit culturel tombe sous la réduction phénoménologique et Husserl n'a pas l'intention d'envisager les multiples représentations de Dieu. Dès lors, par rapport à la transcendance du monde, elle-même mise hors circuit, la transcendance de Dieu peut apparaître comme un « pôle », celui d'un idéal de la connaissance, un idéal d'intuition. Mais comment cette idée de Dieu peut-elle venir à la conscience de manière médiate ? Husserl met en lumière que la réduction phénoménologique du monde à l'absolu de la conscience livre des « enchaînement de fait » de vécus de conscience selon lesquels le monde ne se donne pas tel un pur chaos, mais comme un objet ordonné qui rend possibles les différentes sciences classificatrices et descriptives : mathématiques, physiques, etc.

La manière dont Husserl procède dans ce § 58 est donc à souligner : dans le but de mettre entre parenthèses toutes les transcendances constituées, et après avoir déjà mis hors-jeu le monde et l'âme, il est naturel dans une réflexion métaphysique, notamment très kantienne, de s'interroger sur la transcendance de Dieu, afin de se demander si Dieu ne serait pas un être absolu transcendant à la conscience pure et qui ne serait donc pas relatif à elle, qui ne serait pas un sens constitué par la conscience. Reprenant sous une autre forme les analyses de Kant dans la *Dialectique transcendantale*, Husserl développe aussi l'idée que la physique a besoin d'idées cosmologiques et notamment d'une idée théologique, l'idée de l'unité absolue de tous les objets de la pensée. Dieu n'est donc pas dans le monde et il n'est pas non plus un être absolu hors du monde, et c'est pourquoi il est une idée dont la physique a besoin pour se donner un horizon. Comme l'explique Husserl, la physique mathématique constitue un phénomène pur en le débarrassant de toute détermination psychique, notamment par la mathématisation qui permet de passer du réel au possible. Ainsi, en ce qui concerne l'objet physique, le phénomène est construit depuis une inductivité générale et d'une causalité universelle, ce qui est une détermination *a priori* des conditions de l'objectivité. De ce point de vue, tout objet physique n'est qu'une unité ponctuelle de causalités dans un même univers, et en cela réside une « merveilleuse téléologie », mais qui n'est pas une nécessité eidétique. Husserl ne s'en tient d'ailleurs pas à la physique dans ce § 58 et évoque également l'étonnante téléologie qui peut se voir dans le développement des organismes jusqu'à l'homme, et, sans aucune précaution, il cite également la téléologie qui peut se lire dans le développement des cultures et qui a conduit au développement de fait des sciences. Tout cela pour dire que ces téléologies, qu'il est possible d'envisager dans ces mondes semblant porter une idée-fin, conduisent à l'idée d'un principe de raison, d'un Dieu compris en tant qu'être absolu de cet ordre. Certes, ces téléologies ne donnent aucune certitude sur leur nécessité, ni bien sûr sur l'existence d'un être absolu transcendant qui en serait la cause. La téléologie n'est qu'un principe régulateur, pour reprendre l'expression de Kant, dont la science a besoin afin de concevoir la nature comme un système de fins, et de là on peut être conduit à l'idée d'un principe transcendant hors du monde et indépendant de la conscience pure, même si, en réalité, ce n'est qu'une idée de la raison et donc qu'elle est totalement relative à la conscience pure qui veut s'interroger sur le monde de fait comme totalité. Dieu en tant que principe transcendant est ce dont la conscience a besoin afin d'envisager ses horizons de potentialité. Dieu ne peut pas être une cause au sens de la causalité naturelle et la réduction ne peut que mettre entre

parenthèses toute conception d'un Dieu créateur du monde, et c'est pourquoi Husserl pose qu'il n'étudie pas ici la question de la conscience religieuse, mais se contente de mettre en lumière qu'un être divin extérieur au monde et à la conscience absolue ne peut jamais être une donnée absolue pour la conscience pure.

Dans le cadre d'une critique de la raison, il est donc possible de dire que la transcendance de Dieu n'a rien de commun avec la transcendance du monde, ni avec celle du moi pur, mais que, quoi qu'il en soit de cette transcendance de Dieu, elle tombe sous la réduction phénoménologique en tant que transcendance constituée. Husserl ne le mentionne pas ici, mais il en irait de même avec la transcendance d'autrui. Ce texte a donné lieu à de multiples interprétations, mais il n'y a pas d'ouverture ici vers une théologie phénoménologique elucidant le caractère propre de la transcendance du Dieu de la Révélation. Husserl suspend ici le Dieu des religions historiques, comme le Dieu de la métaphysique, en tant qu'il serait envisagé comme indépendant de la conscience pure, alors qu'il est, lui également, une transcendance constituée. Il est donc possible de penser une conscience sans monde, une conscience sans âme et une conscience sans Dieu. Le moi pur demeure donc le seul à résister à la réduction phénoménologique. Ainsi, l'être divin est reconduit à un sens, qui se lit notamment dans la téléologie du monde de fait, et ce sens lui-même se trouve reconduit à une activité de la subjectivité. Si depuis la physique mathématique il devient possible, selon une perspective téléologique, de penser Dieu comme le porteur de la raison absolue dans le monde, cela ne fait pas de Dieu un être absolu indépendant de la conscience.

§ 58. LA TRANSCENDANCE DE DIEU
MISE HORS CIRCUIT.

Après avoir abandonné le monde naturel nous butons encore sur une autre transcendance, qui n'est pas, comme le Moi pur, donnée dans une unité immédiate avec la conscience réduite, mais ne parvient à la connaissance que de façon très médiate⁴, en formant comme un pôle opposé à la transcendance du monde. Nous voulons parler de la transcendance de Dieu. La réduction du monde naturel à l'absolu de la conscience livre des enchaînements *de fait* de vécus de conscience, relevant de certains types spécifiques et comportant des régulations distinctives dans lesquelles se constitue, comme corrélat intentionnel, un monde *ordonné du point de vue morphologique* dans la sphère de l'intuition empirique, c'est-à-dire un monde pour lequel il peut y avoir des sciences classificatrices et descriptives. C'est précisément ce monde qui se laisse déterminer en même temps, pour ce qui est de sa couche inférieure matérielle (*matérielle*), dans la pensée théorique des sciences mathématiques de la nature comme

l'« apparition » d'une *nature physique* soumise à des lois naturelles exactes. En tout cela réside une merveilleuse *téléologie*, car la *rationalité* que le fait (*Faktum*) réalise effectivement n'est pas eidétiquement requise.

En outre, l'étude systématique de toutes les téléologies que l'on peut trouver dans le monde empirique lui-même, telles que, par exemple, le développement de fait de la série des organismes jusqu'à l'homme et, dans le développement de l'humanité, la naissance de la civilisation avec ses trésors spirituels, etc., n'est pas un problème qu'auraient réglé les explications que les sciences de la nature proposent de toutes les productions de ce genre, à partir des circonstances factuelles données et selon les lois de la nature. Le passage à la conscience pure par la méthode de la réduction transcendantale conduit plutôt, nécessairement, à la question de la raison fondamentale de l'existence de fait de la conscience constituante correspondante, telle qu'elle se montre maintenant. Ce n'est pas le fait (*Faktum*) en général, mais le fait en tant que source de possibilités et d'effectivités dotées de valeur croissant jusqu'à l'infini, qui impose la question de la « raison fondamentale » — laquelle, naturellement, n'a pas le sens d'une cause exerçant une causalité du type de celle des choses. Nous négligeons ce qui par ailleurs, du côté de la conscience religieuse, pourrait encore conduire au même principe et, bien entendu, sous la forme d'un motif fournissant une justification rationnelle. Ce qui ici nous importe, après avoir simplement fait allusion à divers groupes de tels fondements rationnels en faveur de l'existence d'un être (*Seins*) « divin » extérieur au monde, c'est que celui-ci serait transcendant non seulement au monde, mais manifestement aussi à la conscience « absolue ». Ce serait donc un « absolu » en un sens totalement autre que celui de l'absolu de la conscience, de même qu'il serait par ailleurs un transcendant en un sens totalement autre que celui du transcendant au sens du monde. À cet « absolu » et à ce « transcendant » nous étendons naturellement la réduction phénoménologique. La mise hors circuit doit le laisser en dehors du nouveau champ de recherches à instaurer, dans la mesure où celui-ci doit être un champ de la conscience pure elle-même.

IV La réflexion transcendantale et le noème

La phénoménologie de Husserl se définit comme une philosophie réflexive. Depuis Kant conscience et réflexion ont tendance à s'identifier et il s'agit d'élucider comment la réflexion peut devenir transcendantale. L'expression « réflexion transcendantale » ne désigne donc pas une réflexion qui porterait sur un domaine que serait le transcendantal, mais elle désigne ce qu'il peut y avoir de transcendantal dans la réflexion. La réflexion transcendantale est une possibilité de la réflexion et son accomplissement. Une réflexion transcendantale est donc une réflexion qui montre comment l'objet est relatif à une activité de la conscience. Pour Locke la conscience constitue le soi par la réflexion ; ce qui est assez éloigné de Descartes pour lequel être certain que je pense ne suppose pas la réflexion. Dans la deuxième des *Méditations cartésiennes* Husserl va justement préciser ce qu'est une réflexion transcendantale et quel est le champ de l'expérience transcendantale comme l'annonce le titre. Il va également insister sur la structure temporelle de ce champ d'expérience et sa dimension potentielle. Tout l'enjeu de cette analyse, c'est de montrer que toute la philosophie est une auto-élucidation de l'*ego* transcendantal sans pour autant que la philosophie restreigne son champ d'expérience à un unique objet, ni ne limite le moi à n'être que le premier objet de la connaissance, la « prémisses ». Le § 12 insiste sur cette idée que le moi n'est pas une forme vide, mais qu'il possède une vie, des structures qu'il est possible d'amener à l'évidence. Encore une fois, la fonction de l'épochè n'est pas de réduire le champ de l'expérience par l'exclusion de certains objets, mais au contraire de montrer ce qu'est véritablement une « expérience ». L'expérience, c'est la manière dont nous rencontrons le monde, dont nous le traversons, dont nous le mettons en perspective. Pour le dire métaphoriquement, l'expérience est un voyage, ce qui ouvre un horizon. Ainsi, dans la notion d'expérience il y a à la fois l'idée d'une exposition au monde et l'idée d'une certaine prise sur le monde liée au pouvoir de réflexion. Elle est à la fois l'acte de saisir et de se saisir dans cet acte. Le champ de l'expérience transcendantale, c'est donc le moi et l'ensemble de son expérience interne réelle et possible.

Le § 13 a également une fonction introductive en développant l'idée que la phénoménologie est une « égologie pure » ; Husserl assume totalement cette expression pour exposer que la subjectivité transcendantale est cette capacité *a priori* de retour sur soi, qui peut prendre aussi une dimension critique. Il n'y a pas de considération extérieure possible sur l'activité de la subjectivité et elle ne peut être qu'une auto-élucidation. Si le but est bien d'accéder à l'*eidōs ego*, je dois bien partir d'une interrogation de ma propre subjectivité. Cela conduit à un solipsisme qui est provisoire et Husserl fait signe vers la question de l'intersubjectivité qui permettra de retrouver l'objectivité. Il parle bien d'un « solipsisme transcendantal », qui est une étape nécessaire dans la compréhension de l'activité du sujet connaissant. Cela permet à Husserl de dire à nouveau que la philosophie n'est pas une science définie comme les autres sciences par un objet particulier du monde ou par une méthode particulière. Ce § qui prépare l'étude de l'intentionnalité montre donc que l'*ego cogito* ne se réduit pas au « je suis », mais qu'il contient toute la vie égologique et qu'il y a des structures *a priori* de ce « je suis ». Husserl le dira également dans la *Krisis* (§ 17 p. 90) mais l'*ego cogito* contient toutes les pensées, des pensées qui donnent lieu à une synthèse.

Le regard phénoménologique se tourne donc d'abord vers la *cogitatio* qui est une donnée absolue en laissant momentanément de côté la question de l'apodicticité du « je suis ». Dans une

réflexion transcendantale le « je » peut se tourner vers ses propres pensées, ses *cogitationes*, vers ce qui fait la vie même du moi qui est un flux de conscience. Parmi ces pensées il y a certes les perceptions, mais également tous nos jugements, nos évaluations, nos imaginations, etc.

Mais justement, dans le cadre d'une définition de la conscience par la réflexion comme possibilité toujours ouverte, il est essentiel de distinguer entre deux formes de la réflexion : la réflexion naturelle et la réflexion transcendantale. En réalité, rien n'est plus difficile que de distinguer entre une psychologie pure et une phénoménologie transcendantale. Husserl lui-même dans ce § 14 insiste sur cette difficulté en disant qu'entre psychologie et phénoménologie il semble n'y avoir qu'une « nuance », qu'il y a un certain parallélisme des analyses ; bref il semble qu'il s'agit de la même chose quand je réfléchis sur une perception (je vois cette maison) ou sur un jugement de valeur (cet objet est utile) en psychologue ou en phénoménologue. Toute la difficulté porte justement sur la nature de la réflexion. Quand je pense en psychologue, je réfléchis sur la nature de ma perception qui est déjà elle-même une réflexion ; je peux devenir l'observateur de moi-même en tant que sujet percevant. Il s'agit simplement d'une réflexion de degré supérieur ; une réflexion sur une réflexion ; ce qui peut d'ailleurs mener à une sorte de régression à l'infini de réflexion en réflexion. (Ce qui se passe quand deux miroirs sont face à face avec un léger décalage). Bien évidemment, la réflexion peut se comprendre comme l'acte de se faire l'observateur de soi-même ou des autres hommes en anthropologie. Il est clair que l'anthropologie ou la psychologie peuvent dégager des structures d'essence de l'homme, mais la philosophie développe en réalité une autre forme de réflexion. La réflexion transcendantale n'est justement pas une réflexion de la réflexion, mais une réflexion d'un tout autre type qui est rendue possible par l'*epochè*. La réflexion devient transcendantale quand elle n'est plus une expérience d'une chose dans le monde (une maison ou un psychisme), mais est une pure expérience de la conscience par elle-même, et là il n'y a plus de régression à l'infini. Une réflexion devient transcendantale quand elle porte sur les conditions *a priori* de toute expérience.

Le deuxième moment du § 14 est pour Husserl l'occasion de préciser ce qu'est une réflexion transcendantale, à savoir celle qui justement élucide l'intentionnalité qui semble transparente, toute conscience est conscience de quelque chose, mais dont l'élucidation de la signification véritable est une tâche redoutable qui a occupé Husserl toute sa vie. Elucider la vie transcendantale, c'est tenter de mettre au jour l'*a priori* de corrélation entre le *cogito* et son *cogitatum*. Selon Husserl il y a donc une vérité qui résiste au doute : toutes les *cogitationes* se rapportent au monde ; une pensée a toujours un objet. Ainsi l'*epochè* ne fait pas perdre le monde ; la maison est bien là, mais visée sur le monde de la perception ou encore de l'imagination, ou encore du souvenir. La totalité du monde est donc bien là dans la conscience à titre de phénomène. Il n'y a pas d'au-delà de l'intentionnalité. (Levinas discutera cette thèse). L'essentiel pour Husserl est d'avoir pu montrer que l'intentionnalité c'est la conscience elle-même et qu'elle ne peut être interrogée que par une réflexion transcendantale. La subjectivité pourra alors être comprise comme un pouvoir de synthèse de ce qui se donne dans la conscience. Le vécu de conscience n'est donc pas simplement le monde « pour moi », mais le monde dans son apparaître à une conscience. Le terme de phénomène désigne ce qui apparaît, mais également et surtout cet apparaître même, et c'est ce que la « définition » de l'intentionnalité veut souligner. La tâche de la phénoménologie est de décrire la manière dont un objet se phénoménalise, donc l'*a priori* de corrélation entre un objet et son mode de donnée.

Le § 15 est l'un des plus importants, car il précise la différence entre une réflexion naturelle et la réflexion transcendantale et, encore une fois, la difficulté de cette distinction, qui est la porte d'entrée en phénoménologie, c'est qu'elle ne porte pas sur des objets différents, mais sur une manière de réfléchir qui est différente. La réflexion transcendantale n'est pas une réflexion naturelle

de degré supérieur, mais un tout autre mode de réflexion. C'est pourquoi Husserl commence d'emblée par distinguer les « actes » de conscience et la réflexion sur ces actes. Les actes de conscience peuvent être multiples : la maison que je perçois, la mélodie dont je me souviens. Bien sûr, un acte de perception peut être tout à fait spontané, mais il est déjà une forme de réflexion, et en cela je peux me demander si j'ai bien perçu ; de même je peux m'interroger sur la mémoire que j'ai d'une mélodie. Autrement dit, je peux réfléchir sur un acte de conscience sans sortir de la réflexion naturelle, dans la mesure où elle a toujours lieu sur le terrain du monde et que ce qui est une question, c'est l'objet existant du monde. Husserl insiste sur le fait qu'il n'y a pas vraiment de différence de nature entre une réflexion spontanée sur ma perception et une réflexion plus scientifique sur mon acte de conscience comme peut le faire la psychologie quand elle tente de dégager la manière dont un psychisme perçoit le monde. La réflexion demeure un dédoublement, mais un dédoublement qui a lieu sur le terrain du monde et sur ce point il peut en effet y avoir différents degrés de réflexion. La réflexion est donc la possibilité que le regard se tourne vers la *cogitatio* elle-même et il s'agit d'une altération qui peut très bien avoir lieu dans la réflexion naturelle. « Naturel » ne veut pas nécessairement dire spontané ou immédiat, puisqu'il y a une conscience de la conscience qui est naturelle.

La première réflexion sur la joie la trouve en tant que joie présente actuelle, *mais non comme tout juste en train de commencer*. Elle se tient là comme perdurante, déjà vécue auparavant, et seulement non prise en vue. Cela signifie qu'existe, de toute évidence, la possibilité de parcourir la durée passée du réjouissant et ses modes de donation passés ; de diriger l'attention sur l'intervalle antérieur du cours de pensées théoriques, mais aussi sur le regard que l'on a porté sur lui auparavant ; et, d'autre part, de prêter attention à l'acte empreint de joie qui se tourne vers lui et de saisir, par le contraste, dans le phénomène écoulé l'absence d'un regard tourné vers cet acte. Mais nous avons aussi la possibilité d'opérer, par rapport à la joie devenue après coup objet, une réflexion sur la réflexion qui l'objective, et ainsi de mettre plus clairement encore en lumière la différence entre la joie *vécue*, mais non regardée, et la joie *regardée* ; et, de même, les modifications qui surviennent du fait des actes de saisie, d'explicitation, etc., qui entrent en jeu quand le regard se dirige sur elle.

Dans ce texte du § 77 des *Idées 1* il s'agit de reprendre l'idée qu'un moi vit dans chaque réflexion, qu'il est bien l'acte de se diriger vers les vécus. Il y a bien altération car la réflexion est un vécu, mais ce n'est plus le même vécu que celui qui est son objet. Éprouver une joie, ce n'est pas la même chose que regarder une joie qu'on éprouve, ou s'en souvenir. La réflexion ne fait pas revivre la même chose, mais elle permet de le vivre autrement. Le vécu de réflexion n'est pas d'une moindre intensité, mais il est autre que le vécu premier. Dans ce passage du § 77 des *Idées 1*, Husserl établit même la différence entre trois moments du vécu de joie : la joie vécue, la joie regardée et la réflexion de la réflexion qui fait la différence entre la joie vécue et la joie regardée. Le § 78 poursuit l'analyse d'une manière très détaillée pour montrer que la réflexion est une modification par laquelle le moi se dirige sur ses vécus et qui permet de comprendre comment s'effectue l'unité du flux de conscience. Mais le but de Husserl dans les *Idées 1* jusqu'au § 80 est d'élucider le moi pur qui est dépourvu de tout contenu et qui est la pure capacité *a priori* de réflexion. Dans le § 15 des MC il s'agit plus de distinguer la réflexion naturelle qui a ses degrés de la réflexion transcendantale qui est une autre forme d'altération, qui, en suspendant toute thèse d'existence, permet d'être une pure description de la conscience et notamment de mettre en lumière le lien nécessaire de tout vécu avec un unique moi pur. La réflexion transcendantale est donc une réflexion qui a pour caractère d'être totalement libre par rapport au monde. Il s'agit d'une réflexion qui est un vécu d'une nature totalement autre qui ne coupe pas la relation au monde, mais qui ne dépend plus d'elle. Pour conserver l'exemple de la joie, il ne s'agit pas d'une observation de degré supérieur sur tel vécu de

joie, mais d'une réflexion sur la manière dont tout vécu de joie se constitue dans le flux de la conscience. Cette nouvelle forme de réflexion, d'observation de soi, est totalement libre par rapport à tous les intérêts pratiques que je peux avoir dans le monde. Ainsi, la réflexion transcendantale est certes une réflexion sur la réflexion, mais elle n'a pas le même contenu que la réflexion naturelle, car cette fois elle porte sur le moi en acte lui-même. Cette fois, le vécu, le moi qui s'éprouve lui-même dans son acte, est totalement inconditionné, le sujet y est libre de tout engagement dans le monde. Il ne s'agit plus de parler de la maison, ou de la perception de la maison, mais finalement de s'interroger sur l'intentionnalité elle-même²⁴, et cela c'est une décision libre de l'*ego* lui-même. Dans la réflexion transcendantale, il n'y a pas de passivité, alors que la réflexion naturelle peut être active ou passive. Dans la réflexion transcendantale, le moi se donne la possibilité de devenir l'observateur des modalités en général de l'attention au monde de toute subjectivité.

Husserl peut alors dire que s'effectue ici une véritable scission du moi, un dédoublement, (*Ichspaltung*), qui lui permet de devenir un « spectateur désintéressé » en tant que moi phénoménologique. Bien sûr, cette thèse fut un lieu de contestation fondamental du projet de Husserl, mais quoi qu'il en soit il est décisif d'en saisir la portée. « Désintéressé » ne signifie pas du tout ici « indifférent » au monde, comme si le moi pouvait s'abstraire de sa relation au monde. Le terme n'a également aucune signification morale et Husserl en fait un usage purement phénoménologique en soulignant que dans cette réflexion il suspend momentanément dans les intérêts qui le lient au monde (ce qui lui est utile, ce qui lui plaît, etc.). L'unique objet de la réflexion transcendantale est le « voir » lui-même. C'est le vécu du voir qu'il s'agit de décrire. Ainsi, l'acte volontaire du désintéressement a pour but de libérer le pur intérêt théorique du moi pour lui-même.

Un passage de la *Philosophie première* (tome 2, p. 129) peut éclairer cette analyse de la réflexion transcendantale :

²⁴ Dans le cadre de la préparation à l'agrégation ce serait hors de propos, mais on rapproche souvent Husserl de Fichte sur ce point, pourtant des différences fondamentales demeurent quand Fichte décrit la réflexion du moi sur lui-même comme une intuition intellectuelle, comme la saisie d'un pouvoir et d'une liberté. Husserl ne dirait pas que le moi s'aime. On pourrait aussi s'interroger sur le rapport avec les analyses sur la réflexion dans ce que l'on nomme « la philosophie réflexive » française (Maine de Biran, Lachelier, Lagneau, Brunschvicg, Nabert) pour laquelle la tâche de la pensée est d'abord de s'assurer de soi pour pouvoir être libre. Mais pour Husserl la réflexion transcendantale n'est pas simplement une réflexion dans laquelle le moi se prend lui-même comme objet et c'est plutôt une réflexion dans laquelle il tente d'observer son rapport au monde et son rapport à soi afin de dégager ce qu'il y a de transcendantal dans toute réflexion.

Or pourquoi parlons-nous *du même moi* qui se réfère à soi-même, prend conscience de soi-même et de son acte dans la « perception de soi-même », alors qu'il est pourtant évident qu'il y a là divers actes qui se superposent les uns aux autres et que *chaque* acte a *son* moi particulier, pour ainsi dire son *pôle d'acte particulier* ? De plus, il nous faut reconnaître aussitôt que ces différents moi qui se particularisent ne s'accordent pas toujours nécessairement dans leurs prises de position. En outre, comment se fait-il que nous pouvions employer *l'image de la scission*, qui renvoie à la dissociation d'un élément unitaire — éventuellement tout en sauvegardant un certain caractère d'unité — de même que l'être-fendu (1) d'un tronc d'arbre par exemple ne signifie pas encore nécessairement qu'il est coupé en morceaux éparpillés complètement séparés les uns des autres ?

Pour répondre à la question, il suffira de considérer la vie qui réellement se déroule ou peut à tout moment se dérouler dans la réflexion du moi sur lui-même. A tout moment je puis ici effectuer une réflexion de degré supérieur : mettre au jour en réfléchissant un moi appréhendé par un acte de rétroception qui le saisit au vol, un moi en train d'accomplir un acte s'accomplissant et en même temps considéré réflexivement; puis, ensuite, un moi réfléchissant devenu déjà patent lui-même, etc. Dès lors je peux et je dois aussi comprendre que les « nombreux » pôles d'actes constituent en soi, évidemment, le même moi, ou qu'un seul et même moi a ses entrées en scène (2) dans tous ces actes où il intervient chaque fois dans un *mode* différent; je vois

(1) *Gespaltensein*.

(2) *Auftritt*.

que tout en se scindant en une multiplicité d'actes et de sujets d'actes, c'est néanmoins un seul et même moi qui s'y scinde. Je vois que la *vie égologique en activité* n'est absolument rien d'autre que ce *processus-de-se-scinder-constamment-dans-un-comportement-actif* et qu'à tout moment un moi embrassant le tout peut à nouveau s'établir, qui identifie tous ces actes et sujets d'actes, ou plutôt, dirions-nous, en une formule plus originelle : je vois que moi-même je puis m'établir comme moi s'embrassant soi-même dans une réflexion de degré supérieur, que je puis prendre conscience de l'identité de tous ces pôles d'actes et de la diversité de leur modalité d'être dans une identification synthétique évidente. Et ainsi j'affirme : partout, ici, je suis le même, moi en tant que moi réfléchissant je suis le même qui se saisit comme irréflecti dans la rétroception (1), qui en tant que se percevant soi-même s'observe percevant la maison.

La réflexion transcendante est ainsi ce qui peut « les assises ultimes de l'expérience du possible, et de mettre au jour, inversement, l'origine du possible dans l'expérience »²⁵. Il en va de même des autres modalités : l'être probable, l'être beau, l'être bon, l'être utile, etc. Ainsi, il s'agit d'élucider dans cette réflexion ce qui constitue ces expériences, quels sont les actes subjectifs qui les rendent possibles. Husserl rappelle la difficulté et la nécessité de s'arracher à l'attitude naturelle afin d'atteindre cette « égologie absolue », la pure description de l'activité du moi qui « devra constituer la base d'une critique radicale et universelle ». Le terme de « critique » est à prendre au sens kantien ainsi que le rapprochement entre critique et philosophie transcendante de manière à accéder à une expérience pure de tout élément mondain, même si bien évidemment Kant et Husserl ne comprennent pas de la même manière la philosophie transcendante. L'exigence formulée ici, et dont Husserl ne méconnaît pas la difficulté, est de s'en tenir à la pure donnée de cette réflexion transcendante sans jamais sortir des limites de ce donné.

Cela permet à Husserl dans le paragraphe suivant de distinguer deux dimensions de la réflexion transcendante qu'il convient de ne pas trop séparer. Il y a la dimension noématique qui met en lumière comment l'objet intentionnel, le *cogitatum*, se donne et est constitué par le sujet, qu'il soit donné comme possible, probable, certain, etc. ; ou qu'il soit donné comme présent, passé ou futur. Que l'objet soit concret ou abstrait, réel ou idéal, il possède une manière propre de s'annoncer et c'est ce que doit élucider la réflexion transcendante dans sa dimension noématique. Mais il y a également une dimension noétique de la réflexion transcendante qui élucide les différentes modalités du « je pense » ; qui analyse par exemple la nature de la perception, celle du souvenir et

²⁵ Claudia Serban, *Phénoménologie de la possibilité*, Paris, PUF, 2016, p. 30.

celle de l'imagination. La noèse est l'acte du moi pur, elle est le regard du moi envers l'objet visé. Les noèses expliquent comment les différentes données hylétiques peuvent s'unifier pour donner lieu à un objet. Par exemple, quels sont les actes du souvenir qui donnent lieu à un passé, ou comment le temps est la forme de toute genèse. L'intentionnalité est cette corrélation noético-noématique dans laquelle il s'agit de tenir ensemble la manière dont l'objet se donne à la conscience et la manière dont la conscience vise l'objet.

Texte d'entraînement pour les agrégatifs n° 1 MC § 15

« Nous comprenons maintenant que par l'épochè universelle quant à l'existence ou à l'inexistence du monde, la phénoménologie ne nous a pas, en réalité, fait perdre le monde comme objet phénoménologique. Nous le gardons en tant que *cogitatum*, et cela non seulement quant aux réalités *particulières* visées et telles qu'elles sont visées, ou mieux, objectivées dans tels actes particuliers de la conscience. Car leur particularisation est une particularisation au sein d'un *univers*, univers dont l'unité nous « apparaît » toujours, même lorsque nous sommes tournés, dans la perception, vers le singulier. En d'autres termes : la conscience de cet univers est toujours présente (*mitbenusst*) dans l'unité d'une conscience, qui peut elle-même devenir perceptive et, en fait, le devient souvent. L'ensemble du monde est ici objet de conscience sous la forme de l'infinité spatiale et temporelle qui lui est propre. A travers toutes les fluctuations de la conscience, cet univers, un et unique, - encore que ses particularités perçues ou autrement objectivées soient soumises à variation -, demeure comme le fond sur lequel se projette notre vie naturelle. Donc en effectuant la réduction phénoménologique dans toute sa rigueur, nous gardons à titre noétique le champ libre et illimité de la vie pure de la conscience, et, du côté de son corrélatif noématique, le monde-phénomène, en tant que son objet intentionnel. Ainsi le moi de la méditation phénoménologique peut devenir en toute universalité *spectateur impartial de lui-même*, non seulement dans des cas particuliers, mais en général, et ce « lui-même » comprend *toute objectivité qui « existe »* pour lui, telle qu'elle existe pour lui. Donc il sera possible de dire : Moi, qui demeure dans l'attitude naturelle, je suis *aussi* et à tout instant moi transcendantal, mais je ne m'en rends compte qu'en effectuant la réduction phénoménologique. Or, cette attitude nouvelle me fait voir que l'ensemble du monde et tout ce qui est en général n'est pour moi que quelque chose qui « vaut » pour moi, c'est-à-dire n'existe pour moi que comme *cogitatum* de mes *cogitationes* variables et liées entre elles dans cette variation même. C'est dans cette acception seulement que je lui attribue une validité. Par conséquent, moi phénoménologue transcendantal, je ne possède, comme objets de mes observations descriptives universelles – qu'elles concernent des particularisations ou des ensembles généraux, - que des *corrélatifs intentionnels de modalités de la conscience*. »

Husserl, *Méditations cartésiennes*, § 15.

Reprise :

Avec le § 15 des *Méditations cartésiennes* Husserl propose une formulation synthétique de la réflexion transcendantale, qui est une autre façon d'élucider les structures de la conscience pure. Cette réflexion n'est plus comme la réflexion naturelle une réflexion « dans » le monde, mais elle est une autre forme de réflexion dans laquelle le moi s'apparaît à lui-même comme *ego* transcendantal et comme spectateur impartial du monde. Il est possible de se demander si cette recherche « cartésienne » de retour à un *ego* pur qui est une pure capacité *a priori* de réflexion ne risque pas de faire perdre le monde ? Cet *ego* transcendantal, qui unifie la conscience en tant que sphère d'être close sur elle-même selon l'expression des *Idées 1*, n'est-il pas un *ego* sans monde, un *ego* pour lequel le monde ne serait qu'une représentation et perdrait toute transcendance ? Plus encore, cette réflexion d'un nouveau type ne conduit-elle pas à la séparation radicale entre deux moi : le moi mondain et le moi transcendantal ? Autrement dit, Husserl, après avoir mis entre parenthèses le monde et le moi mondain dans le § 8 des *Méditations cartésiennes* peut-il les retrouver sans quitter la perspective solipsiste qui demeure la sienne jusqu'à la fin de la quatrième méditation ?

Or, dans cette fin du § 15, Husserl élucide la nature de la réflexion transcendantale en soulignant qu'elle ne consiste justement pas en un simple retour du sujet sur lui-même en faisant abstraction du monde, comme si les catégories du monde étaient totalement reconductibles aux structures du sujet constituant. Il s'agit de l'élucidation du moi transcendantal et de sa vie intentionnelle. Il s'agit de montrer que le moi transcendantal n'est pas un autre moi, mais la dimension transcendantale d'un seul et même moi et que la découverte de ce moi transcendantal ne fait pas perdre le monde, mais permet de l'élucider tel qu'il se donne. Husserl va donc montrer que rien du monde n'est perdu, qu'il est tout entier donné à la conscience, et qu'il est un objet intentionnel transcendant dans l'immanence de la conscience. Le monde n'est pas une réalité absolue, mais le corrélat de l'activité noétique de la conscience à partir de sa donnée. Pour répondre à l'objection d'en être resté à un moi sans monde Husserl va procéder en plusieurs temps afin de dégager ce que la réduction rend visible à savoir l'objet comme objet intentionnel, le monde comme horizon et comme champ infini de l'activité de la subjectivité et enfin le moi comme pur spectateur. Il va commencer par mettre en lumière que le monde est toujours co-donné avec chaque perception et que comme totalité il se donne bien à la conscience à titre d'horizon. Cela lui permet de montrer ensuite que le monde comme objet intentionnel est le champ infini de la vie de la conscience. Enfin, dans un troisième temps il explique que l'*ego* transcendantal est le moi de la vie naturelle qui prend conscience de lui-même dans sa capacité de devenir le spectateur impartial de lui-même et du monde, au sens où il suspend ses intérêts pratiques dans le monde pour être dans un pur acte de contemplation et voir comment toute chose s'annonce à la conscience selon son intuitivité propre, comme il le redira dans le § 22. Etablir cela va permettre à Husserl de montrer dans la troisième méditation ce qu'il faut entendre par réalité, dans la quatrième que la vie singulière du moi n'est pas non plus perdue et dans la cinquième qu'il est possible de comprendre l'objectivité depuis l'intersubjectivité. Ce texte est donc une charnière dans les *Méditations cartésiennes* et établit une thèse générale sur la nature de la transcendance qu'il ne remettra jamais en cause même dans ses études sur le monde de la vie et sur la tâche infinie du philosophe.

Husserl peut donc maintenant vraiment dire que l'*epochè* ne fait pas perdre le monde, même si elle suspend tout jugement d'existence sur le monde. « Perdre le monde » peut prendre plusieurs significations, mais ici ce serait par exemple le réduire à une simple image immanente, à une représentation. Il serait alors perdu comme transcendance. Ainsi, tout le premier temps du texte vise à mettre en évidence que le monde n'est pas perdu et que bien au contraire il est bien présent en tant que phénomène, que l'objet est là, donné à la conscience, en tant que *cogitatum*, en tant que

phénomène. La maison, la joie, etc. demeurent présents à titre de phénomène, ce qui permet justement d'expliquer ce qui fait l'unité de la maison ou celle de la joie dans des actes de réflexion. Ainsi, Husserl rappelle ici que la réflexion transcendantale n'est pas une réflexion qui porterait sur des objets particuliers comme les catégories du sujet, sans considération de ce qui se donne dans l'expérience, mais qu'elle est au contraire le moment décisif de l'élucidation de l'expérience ; toute réflexion s'accomplit quand elle découvre sa dimension transcendantale. Encore une fois, la réduction est ce qui rend visible le monde tel qu'il se donne en lui-même, comme phénomène. Ce premier moment du texte ne se contente pas de reprendre l'idée que rien de l'expérience n'est perdu avec l'*epochè* et qu'au contraire l'*epochè* permet une expérience pure du monde au-delà de nos préjugés et de nos croyances, mais il ajoute qu'une perception n'est jamais donnée seule, mais toujours sur l'horizon d'un univers unitaire qui est toujours co-donné avec chaque perception. Le terme d'univers utilisé ici à la place de celui de monde n'est pas neutre, car il insiste sur la totalité du monde et pas seulement sur son unité. Cela signifie que la totalité du monde est toujours co-présente, qu'elle accompagne toujours la conscience que je peux avoir d'un objet. Telle est la transcendance propre du monde au sens que Husserl donne à ce terme depuis 1907 dans *L'idée de la phénoménologie* de « non donné absolument ». Afin que je puisse voir une réalité singulière, tel arbre, elle doit toujours se détacher de cet horizon de la totalité du monde et en conséquence elle n'est jamais donnée seule, ce qui bien évidemment ne veut pas dire que j'ai en même temps conscience de tous les objets du monde. Le regard humain demeure un regard fini, mais cela n'empêche pas que cet « univers » accompagne la conscience de chaque perception particulière. Il est difficile de savoir si Husserl prend ici position par rapport à l'analyse du morceau de cire de Descartes en développant l'idée qu'il est impossible d'isoler un objet comme la cire et qu'elle est indissociable des abeilles, de la ruche, etc. Cette conscience du monde sous la forme de « l'infinité spatiale et temporelle » signifie que la conscience de cette infinité est une condition transcendantale de l'expérience finie d'un objet particulier. Il n'y a d'ici que par rapport à un espace sans fin et il n'y a de maintenant que quand il se détache d'un passé sans fin et d'un avenir sans fin. C'est cette infinité que la réduction phénoménologique rend visible.

Le second temps du texte apporte l'idée que cet univers un et unique doit être compris comme le « fond » sur lequel se détache tout objet. Ce terme de fond est très important, car il souligne bien qu'un objet pour devenir visible doit se détacher de l'univers avec lequel il se donne. C'est la personne que je connais qui se détache de la foule, le tableau qui se détache du mur, le paysage qui se distingue de tous ceux que j'ai déjà vu. Pour renvoyer à une expression que Husserl utilisera dans la *Krisis*, il y a bien un « *a priori* de corrélation » entre la conscience d'un objet particulier et la conscience de l'univers, ce qui confirme que le monde est un mais qu'il est également unique. Dans un tout autre contexte, les textes regroupés dans *Sur le renouveau* montrent également que la donnée d'une culture particulière, d'une époque particulière, ne peut avoir lieu que depuis la conscience que les hommes habitent un seul et même monde et que toutes ces différences ne peuvent se comprendre que depuis l'horizon de « l'humanité » (Cf. p. 42-43). Husserl tient à préciser que cet « univers » n'est pas quelque chose de figé, qu'il ne cesse de se modifier, mais que la totalité comme telle est toujours perçue avec la perception du particulier. Dès lors, qu'il n'y ait qu'un seul et unique monde, qui certes change et a une histoire, n'est pas un simple fait, mais bien une condition transcendantale de toute expérience. Husserl peut alors conclure ce second moment en reprenant la distinction du noétique et du noématique qu'il vient d'établir. Cet horizon est à la fois le champ illimité de la vie de la conscience, la capacité *a priori* de toujours pouvoir élargir sa perception du monde, celle de toujours pouvoir approfondir la conscience de son passé ; la vie égologique est infinie vers le passé et vers le futur, mais elle demeure celle d'un seul et même moi et celle d'un seul et même monde. Il y a donc également un *a priori* de corrélation entre unicité du

moi et unicité du monde, ce qui n'empêchera pas de penser l'intersubjectivité. Et du point de vue noématique, le monde comme totalité est le phénomène qui accompagne tous les autres phénomènes, il est l'objet intentionnel qui est toujours visé avec chaque perception particulière. C'est cet horizon de toute perception que la simple réflexion naturelle ne parvenait pas à saisir.

Dans le troisième temps du texte (Ainsi...) Husserl précise l'expression de « spectateur désintéressé » par celle de « spectateur impartial de lui-même », ce qui signifie que le moi peut être à la fois le sujet et l'objet de la réflexion, qu'il peut se mettre à distance de lui-même et s'observer lui-même sans que ses intérêts finis entrent en jeu. On peut s'interroger sur la possibilité de cette attitude de spectateur de soi-même dans une impartialité totale alors que dans l'attitude naturelle tout regard sur soi demeure partial et comme disait Pascal dans l'amour propre on n'aime pas ce qu'on est et on aime ce qu'on n'est pas. Mais là encore il ne semble pas que Husserl veuille faire intervenir la dimension éthique de cette attitude de spectateur impartial, comme il le fera dans d'autres textes, et il veut se contenter de montrer qu'un regard purement théorique sur soi est le fondement de toute réflexion. Non seulement je peux m'observer moi-même dans un acte particulier, par exemple dans une activité scientifique particulière, et il faut bien reconnaître que le physicien comme l'historien doit aussi être l'observateur impartial de lui-même, au moins idéalement en laissant de côté tous les intérêts pratiques de sa vie quotidienne. Telle est la transcendance du moi par rapport au monde, qui n'a donc rien à voir avec la transcendance du monde en tant qu'horizon de toute perception. On devient ainsi un spectateur impartial dans une réflexion transcendantale qui n'est pas une réflexion mondaine de degré supérieur, mais un autre type de réflexion dans laquelle on s'interroge sur les conditions *a priori* de toute expérience d'un objet. Néanmoins, cette situation de spectateur impartial est également ce qui permet de se saisir dans son essence, comme *eidos ego*, de comprendre qu'il n'y a d'objectivité que pour un *ego* et donc que l'*ego* est une condition transcendantale de l'objet. « Exister », c'est être là pour l'*ego*. Le sujet est alors celui qui peut se saisir lui-même dans son propre acte, et c'est pourquoi dans la *Krisis* Husserl pourra dire qu'il est également responsable du sens du monde et qu'élucider ce sens est sa tâche infinie. L'*ego* est l'être qui peut prendre conscience non seulement peut prendre conscience du monde, mais qui peut également prendre conscience de son activité constituante.

Le quatrième et dernier moment du texte ajoute une précision décisive en ce qui concerne ce dédoublement du moi en moi naturel et moi transcendantal, qui non seulement permet d'éviter toute séparation radicale en deux moi (la schizophrénie du moi disait Jean-Luc Marion), ce qui rendrait le moi totalement incompréhensible, mais qui permet aussi d'expliquer un peu plus ce qu'est le moi transcendantal par rapport au moi naturel. Le moi transcendantal n'est pas un deuxième moi à côté du moi naturel, mais il est ce même et unique moi qui accède à la conscience transcendantale de lui-même. En conséquence, le moi se définit toujours par le pouvoir de réflexion, mais il y a bien une dimension transcendantale de cette réflexion dans laquelle l'*a priori* de corrélation entre le moi et le monde peut apparaître. C'est donc bien le même moi qui grâce à la « réduction » prend conscience de lui-même dans son essence de moi, s'universalise, et ainsi peut prendre conscience que tout ce qui « est » pour moi, tout ce qui « vaut » pour moi, est toujours un objet constitué par l'activité de la conscience, est donc un *cogitatum* lié à des *cogitationes*, et que sa validité (réel, probable, possible, certain, clair, etc.) dépend de cette activité de la conscience. Le moi se dédouble de lui-même en moi empirique et en moi transcendantal, et c'est en prenant conscience de soi comme moi transcendantal que l'on peut constituer son moi empirique comme objet intentionnel. La conclusion de cet extrait énonce ainsi la thèse qui est portée par cette distinction de la réflexion naturelle et de la réflexion transcendantale, à savoir que tout objet, qu'il soit particulier (tel arbre) ou plus général (l'objet géométrique), est le « corrélatif intentionnel de modalité de la conscience », c'est-à-dire est indissociable de cette réflexivité du sujet par laquelle

l'unité de l'objet se donne à voir. Telle est la thèse générale de l'égologie transcendantale qui est enfin formulée dans le centre de cette seconde méditation, qui était préparée par toute la rupture avec l'attitude naturelle et qui va permettre le déploiement de cette méthode dans toute la suite des *Méditations cartésiennes* et même jusqu'à la *Krisis*. Avec ce que la réduction rend visible du moi et du monde, Husserl a gagné le cœur de sa pensée phénoménologique et il peut maintenant librement la déployer jusqu'à la constitution de la communauté et de l'objectivité dans la cinquième méditation.

Ainsi, par rapport à la conscience naturelle de soi-même, Husserl a trouvé dans cette réflexivité transcendantale la véritable source de tout sens du monde et donc le commencement qui ouvre à toute l'analyse phénoménologique. La prise de conscience de cette réflexivité transcendantale est ce qui fait véritablement un sujet qui élucide le monde pour lui-même. Il a fallu se perdre comme moi naturel pour se découvrir en tant que moi transcendantal, comme il a été nécessaire de perdre le monde comme en soi pour le redécouvrir comme phénomène, et c'est ainsi la réduction qui met fin à la séparation du moi et du monde et qui permet, comme Husserl le dira dans le § 16 d'amener l'expérience muette encore à l'expression pure de son propre sens. Le champ infini de l'analyse intentionnelle s'ouvre donc maintenant depuis ce texte charnière sur la réflexion transcendantale.

Le but de Husserl est de montrer qu'il n'y a pas d'objet sans synthèse, et c'est sur ce point que se joue toute la discussion avec l'empirisme, même si dans la « digression » du § 16 le terme n'est pas cité, pas plus que le nom de Hume. Après avoir opposé réflexion naturelle et réflexion transcendantale, il veut montrer que même dans la conscience psychologique de son moi, de son âme, il convient de revenir à l'*ego cogito*. Ainsi la thèse de ce § 16 est que c'est la réflexion transcendantale qui permet de vraiment comprendre la nature de la réflexion psychologique. Il n'y a donc pas simplement parallélisme entre les deux, mais relativité de la seconde vis-à-vis de la première. Il y aurait donc un double échec de l'empirisme, qui non seulement n'accède pas à l'*ego* transcendantal, mais manque également la psychologie interne qu'il prétendait instaurer en philosophie première. Il s'agit donc ici d'attaquer le sensualisme dans son principe. Contre l'empirisme il s'agit de mettre en évidence que sans le pouvoir unitaire d'un acte d'appréhension qui a sa source dans le moi, il ne peut pas y avoir d'objet qui se donne dans l'expérience. Certes, il est clair qu'il n'y a pas d'expérience du monde sans des données sensorielles, que ce soit des données perceptives ou des valorisations spontanées comme l'amour ou la haine, mais la sensation elle-même est un acte de synthèse comme Husserl a pu le montrer dans la *Phénoménologie de la conscience intime du temps*. La sensation elle-même suppose que les données hylétiques (le contenu) soient unifiées par un acte d'appréhension. Ainsi, en visant « la tradition du sensualisme » sans autre forme de précision, Husserl souligne que le sensualisme est un atomisme qui ne peut donner ni l'unité d'un objet, ni l'unité d'un sujet. Il n'y a pas de matière sans forme et avec des atomes de sensations on ne fait pas une conscience de quelque chose. Comme l'écrit Husserl dans ce passage très souvent cité, l'expérience est d'abord muette, mais il ne s'agit pas de lui imposer un sens du dehors, mais de l'amener à l'expression de son propre sens. Il s'agit de montrer que le divers des esquisses sensibles d'un cube ou d'une maison s'unifie de lui-même en une unité de perception et n'est pas unifié de l'extérieur par un sens cube ou maison qui serait déjà en nous. Ainsi, Husserl peut reprocher à la psychologie traditionnelle d'avoir étudié des faits de conscience, mais de ne pas avoir su élucider sa méthode et ce principe d'identification qui fait qu'il y a bien un objet devant soi.

Dès lors le § 17 peut insister sur ce terme de synthèse qui est l'essence de la vie intentionnelle. Mais, comme on l'a déjà dit, Husserl ne reprend pas la conception kantienne de la synthèse selon laquelle le divers de la sensibilité serait lié selon les lois *a priori* de l'entendement. Il s'agit de mettre en lumière que le pouvoir unitaire de la conscience est toujours déjà là, même dans la simple réceptivité. La réceptivité est le premier degré d'activité de la subjectivité. L'exemple du cube ne souligne pas qu'il y aurait deux moments : données d'une multiplicité d'esquisses, puis unification par la conscience ; mais il montre que le cube se donne de lui-même comme une unité dans une diversité multiforme et variable d'apparitions. Cette synthèse a lieu dans la perception actuelle, mais également dans l'acte de mémorisation dans lequel c'est bien un seul et même objet qui se donne selon de multiples aspects (les souvenirs que j'ai d'une personne par exemple). L'objet se donne comme une unité noético-noématique ou comme dit la traduction noémato-noétique. En conséquence la tâche de la phénoménologie est bien d'élucider ces structures synthétiques ou noético-noématique. Comme le dit la fin du texte, l'essentiel est de montrer que cette synthèse est originelle et pas après coup, et c'est ce que Brentano, auquel Husserl reprend l'idée d'intentionnalité, n'aurait pas su bien voir et aurait fait de la synthèse, par l'imagination, un acte second.

Le § 18 a pour but de montrer deux choses : que l'identification est la forme fondamentale de la synthèse et que cette synthèse suppose toujours celle passive du temps qui est la forme de toutes les formes. Bien évidemment, la question du temps est une question décisive dans la phénoménologie de Husserl, car il veut montrer que tout objet est un objet temporel, même les objets omnitemporels de la géométrie. Sur ce point il est très proche de Heidegger qui montre dans *Être et temps* (1927) que toutes les différences sont des différences de temporalité, et cela dans toute l'histoire de la métaphysique. Mais il serait sans doute excessif de voir ici une réponse aux analyses de Heidegger et Husserl ne fait que synthétiser ses études sur la synthèse temporelle qui sont exposées dans les *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps* et dans bien d'autres textes. Cinq notes jouées sur une flûte sont une continuité de transition, tout comme le cube qu'il prend ici comme exemple et qui semble moins explicitement un objet temporel. Husserl parle ici d'une synthèse « passive » (ce qui pour Kant n'aurait aucun sens), c'est-à-dire d'une synthèse qui a bien lieu dans la subjectivité mais sans qu'elle soit un acte libre de l'*ego* comme dans une reconnaissance volontaire. Husserl insiste ici sur la dimension « universelle » de cette synthèse temporelle, ce qui atteste bien qu'il accède à la vie par le temps, puisque toute conscience est nécessairement temporelle. La synthèse passive temporelle est ce qui assure la continuité de l'apparaître, et c'est pourquoi Husserl distingue la durée du cube elle-même de la durée de son apparition dans la conscience qui est celle d'une synthèse continue mais involontaire par laquelle un seul et même cube continue à se donner selon des faces nouvelles et cela dans une continuité de phases. Pour le dire autrement, le cube que je perçois là devant moi n'est pas la simple synthèse après-coup des sensations passées et de la sensation présente, mais c'est bien l'unité du cube qui se donne à la perception. C'est pourquoi Husserl insiste sur l'idée que la perception n'est pas une simple « liaison » de *cogitationes*, par exemple par le moyen du souvenir. Une somme de sensations n'a jamais fait la perception de quelque chose et l'unité du cube est bien l'unité d'une diversité qui s'écoule. Cette thèse est lourde de conséquences sur la nature même du temps qui n'est plus simplement la condition subjective selon laquelle le donné est accessible et qui n'est pas non plus ce que la conscience ajoute à l'objet. Le temps comme synthèse passive est ce qui constitue tout objet, il est l'être de l'objet, et du même coup il est la subjectivité elle-même dans son acte de synthèse. Une métaphysique de la subjectivité est ici une métaphysique du temps comme synthèse. En conséquence, la conscience n'est pas ce qui vient poser un élément fixe sur une diversité

mouvante, mais elle est le temps lui-même et cette identité entre subjectivité et temporalité fait qu'une conscience est par nature toujours en genèse.

Cela permet à Husserl de montrer qu'il est impossible de dire comme les empiristes que l'objet est donné par une liaison continue d'idées, parce que cela manque toute la synthèse passive et modifie en conséquence toute la signification de la synthèse active. Il n'y a unité de l'objet que s'il y a unité du flux de conscience et Husserl rappelle dans ce § 18 que c'est l'*epochè*, c'est-à-dire la mise entre parenthèses de toute question sur l'existence du cube, qui a permis justement cette analyse du cube apparaissant. Ce rappel qui évite tout retour de l'idée d'une réalité absolue du cube, permet de comprendre le cube comme un « objet intentionnel » qui est présent sous un mode idéal dans la conscience, c'est-à-dire précisément en tant que sens. Pour le moment le terme de « sens » est pris dans une signification assez large par Husserl, car il ne cherche pas à distinguer l'apparence noématique (le perçu comme tel) et le noème comme sens unitaire constitué. Mais en mettant en lumière que le sens noématique réside de manière immanente dans le vécu, il pose une thèse fondamentale de la phénoménologie selon laquelle l'identification n'est pas le simple rassemblement extérieur de données sensibles, mais résulte bien d'une synthèse. Husserl procède ainsi à une véritable idéalisation de la sensibilité, ce qui permet de souligner que le mode de donnée du cube peut varier (souvenir, perception, attente, jugement de valeur) il y a toujours une synthèse d'identification par laquelle un seul et même objet se donne. Il s'agit de comprendre dynamiquement l'identité.

Pour reprendre l'expression de Husserl dans le texte, l'analyse intentionnelle dévoile la « syntaxe », c'est-à-dire la structure, de l'expérience possible d'un objet. Elle dévoile comment les différents vécus s'unifient déjà dans la passivité, qui donc doit être comprise comme une première activité de la subjectivité unifiant les « présentations » de manière involontaire, afin que l'acte de représentation cette fois puisse avoir lieu. Ainsi, le texte du § 18 procède à un élargissement de la question, puisque l'on part de l'unité du cube apparaissant pour arriver à l'unité de toute la vie psychique. Toute la vie psychique elle-même n'est pas une simple somme de vécus mais est une synthèse continue qui ne cesse de se poursuivre. Plus encore, l'unité temporelle de tout objet intentionnel repose sur l'unité de cette vie psychique tout entière, et c'est pourquoi Husserl dit bien que le temps est « la forme fondamentale de cette synthèse universelle ». Le temps est la forme fondamentale de toute présence à soi et donc de toute présence au monde. La temporalité du rapport à soi fonde la temporalité du rapport aux choses. Ce qui signifie qu'il y a aussi une conscience pré-réflexive de soi qui n'est pas identique à la conscience réflexive, en quelque sorte un moi qui n'est pas encore éveillé à lui-même, mais qui est pourtant déjà un moi.

Husserl insiste en fin de § sur les « difficultés extraordinaires » de cette question du temps et de son origine, mais cela signifie aussi que c'est là que se joue l'essence de la subjectivité. On peut redouter une « régression à l'infini » de flux de conscience en flux de conscience dans cette synthèse d'identification, mais Husserl l'avait évité dans la *Phénoménologie de la conscience intime du temps*²⁶ en développant la thèse d'un flux de conscience absolue constitutive du temps. Mais ici Husserl tranche en quelque sorte le nœud gordien de l'*ego* et du temps en soutenant que « l'être pour soi-même de l'*ego* » est toujours antérieur et que c'est bien lui qui donne le temps et effectuant l'unité temporelle de l'objet et l'unité temporelle des noèses qui deviennent elles-mêmes des vécus à unifier dans une synthèse de la vie psychique. Au moins Husserl dans ce § 18 a-t-il pu rompre avec la conception traditionnelle du temps qui réduisait la durée temporelle à une simple

²⁶ Je peux renvoyer à mon cours sur le temps, les passages sur Husserl, <https://normandie-univ.hal.science/cel-02148998>

construction de l'entendement alors qu'elle est l'apparaître même de l'objet. Le temps est le lieu dans lequel la subjectivité se rend visible, y compris dans sa vie passive, même si Husserl va beaucoup insister sur l'activité du moi, sur son travail de remémoration depuis le présent vivant. Voir le § 37 des MC sur le temps comme forme de toute genèse égologique.

Avec le § 19 il s'agit pour Husserl de mettre en lumière toute l'étendue de la vie intentionnelle et notamment ses horizons. La potentialité est une dimension fondamentale de l'intentionnalité. Tout vécu porte en lui un horizon de vécus possibles, mais ce n'est pas là une simple possibilité vide, mais qui est au contraire intentionnellement prétracée. Pour reprendre toujours l'exemple du cube : je ne vois pas encore certaines faces du cube, mais je sais que je pourrais les voir, que je peux anticiper cette perception, même si je peux tout de même être surpris. Chaque perception porte en elle d'autres possibilités de perceptions qui ne sont pas arbitraires, mais qui sont des horizons de possibilité et à ce titre ce n'est pas encore du donné intuitif. Il s'agit donc d'un nouvel élargissement de la vie intentionnelle à toute la vie potentielle qui n'est rien d'extérieur ni de totalement indéterminé. Ce qui est important de comprendre c'est que ces possibilités sont données comme possibilités dans la perception elle-même ; je sais que je pourrais tourner autour de l'objet et le voir sous d'autres aspects et quand je pense à mes perceptions passées, je sais qu'il y a des possibilités de perception que je n'ai pas développées. Il y a bien une forme de téléologie de la perception qui vise une donation de plus en plus achevée de l'objet, mais qui demeure toujours ouvert. Ici Husserl présente cet horizon comme celui de l'activité du moi qui pourrait se porter vers telle ou telle dimension de l'objet ou qui tout simplement sait que l'objet peut se donner selon d'autres profils, même s'il ne peut pas savoir à l'avance lesquels.

Il ne s'agit pas uniquement d'une attente comme quand j'attends le paysage que je vais découvrir une fois au sommet de la montagne, mais également d'une anticipation qui a lieu dans le cadre de la pure passivité. Certes, on peut penser à ce que Husserl nomme dans la *Phénoménologie de la conscience intime du temps* une protention qui fait que quand j'écoute une mélodie j'anticipe aussi la suite et que je suis confirmé ou non dans mon attente. Cette fois c'est bien l'objet lui-même dans sa donnée qui porte en lui cet horizon. Certes, il y a un horizon qui dépend de ma liberté de regard, mais il y a aussi cet horizon qui tient aux potentialités de l'apparaître de l'objet. La nouveauté possible de l'apparaître appartient à l'être de l'objet lui-même qui ne cesse de m'apparaître comme le même, mais sous des aspects toujours nouveaux. Il n'y a de l'inattendu que par rapport à une structure d'attente. Ainsi, Husserl, dans ce § 19, peut caractériser l'objet comme un « pôle d'identité », ce qui est une manière dynamique de considérer l'objet. L'objet est ce pôle d'une synthèse continue de la vie actuelle et de la vie potentielle de quelque chose qui fait que le sens de l'objet ne se fige pas mais est en lui-même une histoire. Sans compter que cet objet est aussi l'ensemble des réactivations possibles de l'apparaître de cet objet. Au pôle sujet répond le pôle objet qui fait que l'objet se donne comme un présent, souvent également comme un passé de perception, mais également toujours comme un avenir infini de perceptions possibles, une synthèse continue et indéfinie. La vie intentionnelle potentielle est donc bien inséparable de la vie intentionnelle actuelle.

Le long § 20 n'apporte pas vraiment d'éléments nouveaux sur l'intentionnalité, mais revient sur l'idée qu'elle est une genèse constante qui n'est pas un simple flux héraclitéen et donc qu'il y a bien des structures de cette vie subjective et notamment la conscience d'horizon. Il commence par rappeler que la vie de la conscience n'est pas un simple « composé de données » qui pourrait donner lieu, comme en psychologie à une typologie des vécus : les vécus de joie, les expériences mélancoliques, les vécus de choses, les vécus de personnes, etc. Il commente ici le terme d'analyse qui n'est pas un précis de décomposition, mais une mise en lumière de structures universelles *a*

priori de la subjectivité. De plus l'analyse intentionnelle si elle est un acte volontaire, elle se « laisse guider » par l'expérience elle-même sans la forcer. C'est pourquoi elle peut montrer qu'il y a un excès de ce qui se donne par rapport à ce que je saisis actuellement, comme l'a déjà montré toute l'étude de la conscience potentielle. Ce qui se donne « dépasse » est « plus » que ce qui est actuellement visé et ainsi on ne peut réduire la signification à ce qui est actuellement saisi explicitement par la conscience. La conscience, la visée intentionnelle, est toujours la visée d'un sens, d'un sens à la fois identique et en genèse, mais justement la signification qui se donne à la conscience contient toujours plus que ce que je peux viser, c'est-à-dire penser dans l'instant. La question du langage est donc consubstantielle à celle de la conscience. Néanmoins ce plus, cet excès de signification, demeure une potentialité de saisie et dès lors on est ici encore très éloigné de la philosophie de l'excès que développera Levinas²⁷, même si on comprend bien comment Levinas va reprendre et transformer un thème qu'il trouve dans la pensée de Husserl. Ici on demeure bien dans le cadre d'une égologie et le « dépassement de l'intention dans l'intention elle-même » ne fait que souligner les potentialités de la vie égologique qui peut à tout moment compléter sa perception d'une chose dans un remplissement de la visée par l'intuition de plus en plus complet. Comme on l'a dit déjà dit, toute chose perçue porte en elle un avenir possible de perception, ce que Husserl nomme un horizon, et cette structure d'horizon est donc bien un *a priori* de la vie intentionnelle.

Husserl rappelle que la description en phénoménologie n'est pas une simple observation naïve, mais une mise en lumière de cette unité des noèses et du noème qui fait que l'objet intentionnel se donne bien comme le même tout en enrichissant sa donnée. C'est pourquoi il ne s'agit pas simplement d'établir que dans toute perception il y a une vie encore anonyme, mais il faut ajouter que cette vie anonyme est déjà celle d'un moi qui pourra prendre conscience des aspects encore inaperçus de la chose. Le flux de conscience n'est jamais anonyme et demeure toujours celui d'un moi qui par son « regard réflexif » pénètre cette vie anonyme. L'objet est indissociable de cette vie du moi qui le constitue et qui possède en cela une certaine liberté qui lui permet de faire varier les modes de son attention et notamment de se diriger vers le sens de l'objet intentionnel (le *cogitatum*) sans que ce sens soit encore explicitement donné comme l'envers d'un bâtiment que je visite. On comprend bien ici que l'analyse intentionnelle ne part pas de la pure étude de l'*ego*, mais part de cette vie intentionnelle elle-même afin de montrer comment à chaque fois l'*ego* est impliqué actuellement ou potentiellement. Husserl insiste alors sur la « nouveauté » de sa méthode qui part de l'expérience elle-même afin de mettre en lumière les structures égologiques qui sont présentes en elle. La « méthode » consiste donc toujours à remonter du sens constitué à l'activité égologique qui l'a rendu possible, et non l'inverse. Dès lors, l'analyse intentionnelle de l'objet montre comment celui-ci se constitue comme l'index d'intentionnalités effectives ou possibles, comment il se constitue comme un objet qui dure dans le maintenir en prise rétentionnel, ou comme ce qui demeure identique selon les différents modes de l'attention (perception, imagination, souvenir, etc.). Cela va permettre à Husserl de différencier les différents types d'objets et fonction des différents types de constitution : l'objet spatial, l'objet géométrique, la chair, etc. Les différences entre ces objets sont des différences constitutives, et ce texte est programmatique, car il donne pour tâche à la phénoménologie d'explorer chaque type d'objet. La fin du § 20 est claire sur ce point : pour chaque type d'objet il s'agit d'éclaircir noématiquement et noétiquement l'unité de leur sens objectif. Il est donc impossible de différencier à l'avance les types d'objets et il n'y a que l'analyse intentionnelle qui rend cela possible. Husserl marque ici sa rupture avec Brentano. Les

²⁷ Sur la position de Levinas par rapport à Husserl dans *Totalité et infini* voir la préface qui décrit ce débordement de la pensée objectivante par l'événement et l'éclatement de la structure noèse/noème. Dans *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, la rupture sera bien plus radicale.

concepts de l'analyse intentionnelle, comme l'horizon, sont eux-mêmes issus de l'expérience et ne sont pas de simples constructions du sujet.

Le §21 est l'un des plus importants dans la détermination de la phénoménologie en tant que méthode, car c'est lui qui définit l'objet intentionnel en tant que « guide transcendantal » de l'analyse, ce qui met fin au supposé subjectivisme de la phénoménologie. L'analyse intentionnelle part des objets eux-mêmes et non des facultés du sujet constituant, et de ce point de vue Husserl veut se démarquer de la méthode kantienne. L'analyse intentionnelle veut partir des objets eux-mêmes dont elle peut alors mettre au jour la diversité en élucidant la diversité des modes de donnée. Il appartient à un type d'objet de pouvoir être intuitionné de telle façon, et c'est notamment cela qui distingue l'objet sensible et l'objet d'entendement. Bien évidemment, que l'objet soit le guide transcendantal ne signifie pas qu'il n'y ait pas d'activité dans la connaissance et le moi peut remonter de la conscience actuelle à la conscience potentielle comme on l'a vu, comme il peut aussi considérer le même objet du point de vue, de la perception, de l'imagination, du souvenir, du jugement de valeur, etc. Husserl ajoute ici par rapport aux § précédents l'attente pré-perceptive, la désignation symbolique, l'exemplification analogique, sans vouloir être exhaustif sur les différentes modalités du regard. Il évoque la synthèse passive sur laquelle il reviendra dans le § 39, mais également toutes les autres modalités de la synthèse et pour cela il revient sur la différence entre l'ontologie formelle qui étudie *a priori* de tout objet en général et l'*a priori* matériel qui étudie *a priori* d'un type particulier d'objet (objet spatial, l'animal, la vie sociale, etc.). Dans cette analyse Husserl ne cherche pas à privilégier un type d'objets par rapport à un autre et notamment il ne fait pas de l'objet d'entendement un meilleur guide transcendantal, même si pour les objectivités catégoriales l'activité du moi est toujours volontaire et l'objet est bien réduit à son apparaître pour une conscience. Mais il n'y a pas de privilège de l'objet d'entendement ici et une phénoménologie de la socialité a autant de légitimité qu'une phénoménologie des mathématiques.

Il est clair que faire de l'objet le guide transcendantal de l'analyse intentionnelle est à nouveau une manière pour Husserl de faire valoir sa différence par rapport à Kant. Il ne s'agit plus de prendre comme fil conducteur les catégories en tant que divisions obtenues depuis le pouvoir de juger, mais de comprendre que les catégories se donnent dans l'expérience elle-même. Dans cette question décisive pour toute l'histoire de la métaphysique, il se s'agit plus de chercher les catégories au hasard, ni de les déduire du pouvoir de juger, des formes générales du jugement, mais de les découvrir depuis la donnée des objets eux-mêmes, et c'est pourquoi il s'agit cette fois d'un *a priori* concret offert à l'intuition et non d'une simple forme logico-formelle vide. Même les catégories formelles et logiques qui constituent l'ontologie formelle comme l'individuel, le général, la pluralité, le tout, l'état de chose, la relation, etc. sont déduites transcendentalelement depuis le fil conducteur de l'objet. Husserl reproche à Kant d'avoir pris le jugement comme fil conducteur et ainsi d'avoir rendu compte de l'objectivité depuis des objets déjà constitués dans une science constituée et d'avoir ainsi manqué la diversité de l'objectivité. C'est pour cela que la signification du transcendantal n'est pas la même pour Husserl et pour Kant. La méthode de Husserl qui consiste de remonter de l'objet à la subjectivité constituante permet de ne pas manquer la diversité des régions de l'être et de ne pas prendre un objet particulier (celui de la physique) pour la mesure de tout objet. En conséquence, la phénoménologie transcendantale peut être attentive au type de constitution propre à chaque région, et montrer par exemple que l'objet physique ne se constitue pas comme l'objet historique. Chaque objet possède son mode de constitution, possède son mode de synthèse, et le « monde objectif » est lui-même une conscience d'unité d'un type bien particulier. Husserl peut alors conclure ce § 21 en soulignant que « le monde est un problème égologique à caractères universel », dans la mesure où penser le monde, c'est toujours penser à ce travail de constitution de la diversité des étants en un monde qui est lui-même une synthèse et non une simple

somme d'étants. Le monde devient avec Husserl une structure de la subjectivité transcendante car il est l'horizon nécessaire de toute conscience de quelque chose.

Le § 22 est lui aussi un texte essentiel qui donne la formulation de la tâche de la phénoménologie depuis sa méthode dont Husserl veut montrer la radicale nouveauté. Husserl rappelle qu'il est impossible en philosophie de s'appuyer sur une science constituée, car ce serait faire intervenir des préjugés qui feraient perdre la diversité du réel. Or, dans toute science il faut une méthode, alors d'où vient la méthode si elle ne vient ni des capacités de jugement d'un sujet fini, ni d'un type d'objet qui se trouve privilégié ? La thèse de ce § 22 est vraiment celle qui définit la phénoménologie en tant que telle et dont les développements futurs de la phénoménologie ne s'affranchiront pas, sauf à quitter la phénoménologie dans sa rigueur. Le principe des principes ici, c'est de ne pas décrire au hasard d'une expérience subjective, car cela ne conduirait jamais à un monde, mais juste à un chaos d'objets. Husserl l'énonce avec beaucoup de fermeté et une certaine solennité : chaque type d'objet possède des « raisons immanentes » qu'il s'agit d'élucider, ce qui signifie que « chaque objet en général correspond à une règle de structure du moi transcendantal ». C'est précisément là qu'il ne faut plus confondre le moi empirique et le moi transcendantal. Husserl écarte ici à la fois l'empirisme envisageant une causalité du monde sur le sujet et l'idéalisme naïf qui réduit le monde à une vision subjective, pour défendre la thèse effectivement nouvelle selon laquelle c'est l'objet lui-même qui fixe la règle de sa connaissance. La question de savoir si Husserl fut toujours fidèle à cette thèse dans ses descriptions (sur autrui, sur le monde, sur l'objet mathématique, etc.) est une autre question, mais il n'en demeure pas moins que c'est l'objet lui-même qui fixe une règle universelle, c'est-à-dire qui détermine la conscience possible que l'on peut avoir de lui. Cette thèse selon laquelle chaque objet est une règle de structure est ce qui formule l'impératif de s'en tenir à la donnée elle-même, sans rien faire intervenir d'extérieur.

Dès lors, la vie transcendante n'est pas un simple chaos d'expériences différentes, mais elle forme bien une unité, un monde. Husserl formule ici la tâche infinie de la phénoménologie qui est celle d'une synthèse universelle de tous les objets, d'une synthèse progressive qui embrasse tous les objets effectifs et possibles. La phénoménologie est une Idée au sens kantien comme Husserl dira plus tard, et dans la visée de cette Idée qui ne peut être qu'anticipée, l'objet est bien le guide de sa constitution et c'est pourquoi il y a des ontologies régionales dont Husserl cite quelques exemples en fin de § : l'objet spatial, la nature en général, l'animalité, l'humanité, la culture. Et on trouve dans l'œuvre de Husserl des analyses régionales sur l'animalité ou la culture, même si pour lui ce n'était encore que des incursions dans des champs entiers à découvrir. Par exemple, si l'analogie avec l'humanité n'est pas totalement évitable, c'est tout de même l'animal lui-même qui doit être la règle de sa connaissance pour être reconnu selon son mode d'être propre comme la pulsionnalité.

Dans cette tâche infinie que la *Krisis* va reformuler, l'idée du système de tous les vécus d'une conscience possible est le fil conducteur « mobile », mobile parce que la constitution du monde ne cesse de se modifier et de s'enrichir. Les recherches constitutives sont par nécessité parcellaires, ce qui n'empêche pas que l'idée d'une unification, d'un système, appartienne à l'essence de toute subjectivité. Ce guide mobile permet de tenir compte de la diversité de ce qui se donne et de la temporalité de la connaissance. C'est pourquoi Husserl reprend ici l'expression kantienne d'« idée régulatrice infinie » pour signifier que cette idée ne détermine pas le contenu des connaissances, mais donne une orientation générale à la connaissance, un horizon qui lui permet d'avancer. Husserl insiste : cette idée d'un système de l'expérience n'est ni une invention, ni une fiction, mais est bien une idée nécessaire de la conscience dans son travail de constitution. Certes, pour Husserl, cette idée régulatrice est en réalité constituante, car elle ne résulte pas seulement de l'entendement, mais provient de l'expérience elle-même. Elle est un *a priori* de toute expérience. Autrement dit, l'idée

que le monde dans sa totalité n'est pas un chaos, possède une unité et un sens, n'est pas un simple postulat, mais possède une évidence apodictique pour tout sujet qui effectue la réduction et réfléchit sur la connaissance du monde. C'est pourquoi cette idée est également un « principe pratique », elle contient en elle un impératif, et c'est pour cela que dans la *Krisis* il dira que nous sommes responsables du sens du monde. Le je transcendantal est aussi un « je dois », une tâche infinie de constitution du sens du monde en prenant l'objet lui-même comme règle de sa connaissance.

Temporalité et réflexivité

Pour comprendre cette nature de la réflexion transcendantale il est nécessaire de faire un retour sur les *Idées 1* et notamment sur la troisième section *Méthodes et problèmes de la phénoménologie pure* (par manque de temps je ne peux pas commenter le chapitre 1 ; les § 63 à 75). C'est vraiment dans cette section que Husserl montre que la région de la conscience pure est l'*Urregion*, la région originaire, à partir de laquelle peuvent se développer les ontologies régionales. Comme on l'a déjà vu, la priorité est de dégager les structures générales de la conscience en ne confondant pas phénoménologie et psychologie eidétique. En réalité, c'est la psychologie phénoménologique qui se comprend en rapport à la phénoménologie transcendantale comme un changement de signe. § 76 p. 220 : « La mise hors circuit a en même temps le caractère d'une modification de valeur par changement de signe, changement qui réintègre à la sphère phénoménologique l'élément dont la valeur a été modifiée ». On retrouve donc ici cette idée d'un parallélisme et d'un changement radical. A partir du § 77 Husserl insiste sur la réflexivité de la conscience absolue comme dans le § 15 des MC. C'est un nouveau type de conscience de soi qui se trouve rendu possible par la réduction phénoménologique, et c'est pourquoi il faut distinguer entre la réflexion sur ce qui est visé par la conscience (distinction entre le vécu de joie et le souvenir de la joie) et la réflexion sur les actes eux-mêmes. La réduction ne conduit pas à la séparation entre le vécu réfléchi et le vécu irréfléchi, mais elle met en lumière un type de réflexion qui définit le regard propre du philosophe. Husserl dit bien (p. 224) que « tout Moi vit ses vécus » que ceux-ci soient réfléchis ou bien irréfléchis. Contre la thèse de l'attitude naturelle Husserl se propose dans cette étude de la réflexion de montrer la véritable unité de la conscience depuis cette distinction des deux types de réflexion. (lire p. 226) :

1. La réflexion sur le vécu de joie qui est une première distanciation. La joie se donne comme un écoulement, comme une durée, et du coup la réflexion a toujours un certain retard sur le vécu. Il s'agit d'une objectivation de la joie, de sa représentation, qui la modifie.
2. La réflexion sur la réflexion qui permet de faire la différence entre une joie vécue mais irréfléchie et la joie réfléchie. D'une certaine façon toute réflexion est un tel retournement du regard.

La réflexion naturelle n'est donc pas la réflexion transcendantale qui par principe n'a pas le même contenu. Il s'agit bien d'un autre regard sur soi et c'est dans cette réflexion sur la réflexion qu'il va être possible de distinguer la noèse et le noème. Il y a donc bien dans cette deuxième réflexion ce que Husserl nomme dans les MC une scission du moi, scission produite par la réflexion. En effet, le sujet devient le spectateur désintéressé de lui-même, de son propre « voir » ; en quelque sorte il tente de se voir en voyant. Ce pouvoir de réflexivité du moi pur est justement ce qui va assurer la véritable unité de la conscience, du flux de conscience. C'est la conscience qui se regarde dans son acte absolu et non dans ses vécus particuliers. La vie égologique est d'abord ce pouvoir de réflexivité et depuis cette réflexivité il devient possible de distinguer une phénoménologie tournée vers l'objet, qui est la plus développée dans cet ouvrage, et la phénoménologie tournée vers

le sujet. La description phénoménologique aura donc une face noématique, qui s'attache à montrer comment l'objet se constitue dans la conscience immanente, et une face noétique élucidant l'unité propre du sujet. La noèse est l'acte qui donne sens, elle est le regard du moi vers l'objet. A cette analyse noétique correspondent toutes les études sur la temporalité originnaire du moi. L'identité de ce je n'est pas celle d'une chose, mais elle est le maintien d'un acte, celui de pouvoir prendre conscience de soi.

Comme Husserl l'écrit : « Tout vécu peut être converti en modifications réflexives » (p. 228). Il reprend l'exemple du morceau de musique qui se donne comme une unité temporelle, comme la synthèse temporelle du souvenir, du présent de l'attention et de l'attente. Quand j'écoute telle mélodie, elle se donne de manière irréfléchie comme une synthèse, mais il m'est également possible de tourner mon attention vers cette synthèse et donc sur le pouvoir unifiant de la conscience absolue. La mélodie est l'exemple type de l'unité du flux. Cette synthèse temporelle suppose la sensation, sa rétention, puis le ressouvenir où l'objet est vraiment donné. Il s'agit bien d'accéder à la vie elle-même, puisque tout vécu est un flux en devenir et non un simple état du psychisme. Il s'agit d'un flux continu de rétentions et de protention ; j'ai jaillissement continu de maintenaents originaires. (Cela renvoie aux analyses de la *Phénoménologie de la conscience intime du temps*). Husserl insiste dans ce § 78 sur la continuité de cette vie temporelle, puisqu'il s'agit d'une modification continue. Si le temps est succession, il est également continuité et c'est l'origine de cette continuité qui aurait été manquée par la plupart des définitions du temps. Il y a bien un ordre dans la conscience immanente qui fait dire que tout souvenir en tant que vécu est la modification d'une perception comme vécu originnaire. Telle est la structure vivante de la conscience qui est un flux en continuelle unification à partir du présent vivant.

La perception immanente est donc un acte du « je » qui se retourne sur le flux lui-même : le « je » est antérieur au flux de conscience et le rend possible. Il n'est pour le moment rien d'autre que cet acte continu d'unification du flux de conscience. Dès lors, dire « avant » le je ou « avant » la conscience, cela n'a aucun sens. Quand je dis qu'un vécu est là avant la réflexion, cela signifie seulement qu'il est encore irréfléchi. Quand je dis qu'une chose est là avant que je ne la perçoive, c'est une représentation que je construis depuis la perception de la chose. En conséquence, la conscience absolue avec son « je » est bien ce qui constitue le temps immanent. Il est même possible de dire que le temps est l'essence même du « je » en tant que pouvoir de synthèse et on est conduit à distinguer la temporalité de l'objet qui dure et la temporalité même de l'apparaître, c'est-à-dire la temporalité du contenu d'appréhension d'un côté et la temporalité de l'appréhension d'un autre côté. Ainsi, la conscience se temporalise elle-même et l'unité du flux est la condition de l'identité de tout objet. Le « je » est donc l'acte par lequel la totalité de la vie de la conscience se synthétise à chaque instant. En conséquence, le temps est la conscience absolue selon son mode de donnée et la temporalité de la conscience immanente est l'origine de la temporalité de toute chose transcendante. Il n'y a de chose qui dure que pour un moi qui dure pour lui-même.

Cette question est reprise dans le § 80 *La relation des vécus au moi pur*, qui défend la thèse que tout vécu trouve son origine dans le moi qui vit actuellement en lui ; le moi est bien le centre d'identité constant de la conscience pure. Il s'agit donc d'une unité transcendantale et non empirique. La perception, la mémoire, l'imagination ; toutes ces variations sont possibles par l'acte du moi. Cela vaut également pour les différents actes de la réflexion ou pour les modifications de l'affection. Husserl veut avant tout montrer que toutes les modifications supposent toujours l'identité du moi : par le moi en tant que centre, je deviens autre, mais justement je ne deviens pas un autre.

Par la réduction ne demeure que la pure réflexivité du moi qui participe actuellement à ses vécus. Ce moi pur est irréductible, car il est présupposé par tout vécu, que ce vécu soit actuel ou potentiel. A côté de la vie active que Husserl vient de décrire, il y a la vie passive, celle du souvenir non réactualisé, ce qui est perçu sans être aperçu, les vécus du rêve, etc. Enfin, le moi est toujours là même dans la simple réceptivité. Husserl dans les *Idées 1* ne parle pas encore de synthèse passive, mais l'idée est bien là. Tous les vécus, qu'ils soient passifs ou actifs, s'écoulent dans l'unité de la synthèse continue du je. Ainsi tous les vécus non aperçus sont le soubassement de toute perception particulière et c'est un « champ de liberté », car le moi dans la liberté de son regard peut toujours faire un retour sur ces vécus. Le paradoxe de ces vécus inactuels c'est que d'un côté ils sont bien en moi sans moi tels les vécus du rêve, mais ils sont les miens, car ils peuvent faire l'objet d'une saisie réflexive ; ce n'est d'ailleurs qu'à partir de l'*ego* que ces vécus sont véritablement pour moi. On n'accède à l'inactualité en tant que soubassement que depuis l'actualité. Ainsi, le moi pur est seulement une manière de se rapporter à ses vécus, mais il ne peut pas être étudié pour lui-même ; il se donne dans une intuition donatrice originaire, mais uniquement comme une transcendance dans l'immanence.

« Si l'on fait abstraction de ses « modes de relation » ou de ses « modes de comportement », il est complètement vide de composantes eidétiques, il n'a absolument aucun contenu explicitable, il est en soi et pour soi indescriptible : Moi pur et rien de plus » (p. 243)

Husserl ne défendra pas toujours une telle thèse et il nuancera dans les § 31 des MC qui élucidera l'*eidōs ego* depuis ses formes temporelles. On en reparlera à propos de la quatrième des MC, mais voyez le commentaire de ce texte chez Vrin. Ici Husserl n'envisage pas une restriction de l'analyse, mais il montre en quoi la réduction permet une attention au « comment » du moi. Le moi pur ne s'explique que comme principe d'unification et de centration. Il n'est pas un objet, mais un pouvoir, le pouvoir de prendre conscience de soi et de prendre conscience du monde. La face subjective du vécu sur laquelle Husserl porte ici son attention correspond à la façon dont ce moi est le mien ; sa face objective reconduit à l'objet qu'il donne à voir. Noèse et noème sont inséparables dans l'intentionnalité : il ne peut y avoir d'objet identique que pour un sujet qui ne cesse de se reprendre dans chacun de ses vécus.

Le § 81 aborde la distinction entre le temps phénoménologique et le temps cosmique qui est un temps constitué de manière intersubjective. Il rappelle que cette question du temps est d'une exceptionnelle difficulté et que le but du § n'est pas de dépasser toutes les apories du temps. Il cherche seulement à préciser que cette distinction ne correspond pas à l'opposition entre le temps vécu et le temps des choses ; tout temps est vécu, mais pas de la même façon. Pour cela il fait une analogie avec l'espace en distinguant là encore une extension originaire et l'espace objectif qui fait que toute chose a sa place dans l'espace. L'extension originaire signifie, elle, que toute chose est proche ou lointaine par rapport à l'ici central du moi. Ainsi, l'espace objectif et le temps objectifs se constituent à partir de la spatialité originaire et de la temporalité originaire. Encore une fois, sans reprendre ici toutes ses analyses sur le temps, Husserl cherche ici à marquer l'essentielle continuité du vécu qui ne peut ni commencer, ni finir et qui en cela appartient au moi pur. Autrement dit, être temporel pour un vécu, c'est pouvoir être repris par la réflexivité du moi. Il n'y a pas de temporalité sans réflexivité. (p. 246) Ainsi, la forme du maintenant est constante, mais avec un contenu toujours nouveau. Husserl met au jour comment chaque vécu possède un horizon infini de passés. Là encore il s'agit de dire qu'il n'y a pas de vide mais un continuum. Sans compter qu'au-delà du processus de la rétention par lequel l'impressionnel devient intentionnel, la réflexion peut revenir sur le vécu. Selon Husserl, à la différence de la thèse kantienne, le temps n'est pas seulement la forme de la

subjectivité, mais il est la subjectivité elle-même, sa vie. La subjectivité est une genèse temporelle continue. Ainsi, être pour le moi pur, c'est précisément se temporaliser d'une manière continue. Le temps est la synthèse continue comme on l'a déjà vu. Cette perspective permet de désubstantialiser le moi qui est toujours le moi d'un flux. Le maintenant de la conscience, c'est la conscience originaire du temps, ou encore la synthèse actuelle du moi et le présent ne peut plus être compris comme un instant ponctuel. La temporalité est donc dans ce § 81 le mode de donnée de la subjectivité à elle-même et il n'y a rien d'extérieur au flux de conscience. Le moi en tant que principe d'unité de tous ses vécus est bien l'unité du présent, du passé et de l'avenir depuis l'activité de la subjectivité. La vie subjective est cette synthèse continue du présent. Cette idée d'un unique moi, liée à celle d'un unique flux, conduit à la thèse de l'autoconstitution du flux et dans le § 83 Husserl précise cette forme d'unité du flux qui n'est pas seulement clos sur lui-même, mais qui est encore une idée au sens kantien, c'est-à-dire une tâche infinie de synthèse : la réflexion fait reculer à l'infini l'arrière-plan d'inattention. Le pouvoir de réflexion est sans fin, il ne possède aucune limite interne ; il s'agit d'une capacité inconditionnée de reprise de l'irréfléchi ou du déjà réfléchi. En conséquence, le flux se donne indubitablement en tant qu'horizon ; il est donné à lui-même comme Idée dans le *telos* d'une transparence inatteignable par principe. Cette Idée au sens kantien est l'évidence d'un horizon, d'un *telos*, d'une possibilité.

Le noème

Les § 84-86, les chapitres III et IV de la troisième section et toute la quatrième section sont une élucidation du concept de noème à partir d'une perspective essentiellement noétique, même si la dimension matérielle de l'expérience est étudiée. Il s'agit pour Husserl de dégager les différents sens du noème. Le concept de noème vient répondre à la question : qu'est-ce qu'un objet donné à la conscience ? Husserl va distinguer d'une manière très classique la forme et la matière de l'objet, néanmoins la réduction va donner une signification très nouvelle à ces concepts de la métaphysique classique en ne les considérant qu'au niveau de la perception. Il ne s'agit plus d'opposer de façon kantienne la forme comme ce qui serait toujours déjà dans le sujet et la matière comme ce qui serait donné de façon extérieure. En effet, la matière elle-même est comprise de façon immanente, car elle est un donné originaire offert par la rétention à la réflexion. La matière sensible, ce que Husserl nomme les *data hylétiques*, n'est pas à elle seule un vécu intentionnel, mais elle suppose la noèse en tant qu'acte qui donne sens. Dans le § 85 Husserl reprend la distinction entre le vécu primaire, c'est-à-dire le pur contenu de la sensibilité, ou encore la présentation (ici le perçu est donné mais pas encore donné en tant qu'objet cf. *Recherches logiques* VI, § 58, p. 217) et les vécus de réflexion, les représentations, qui se fondent sur les premiers. C'est là qu'à lieu le vécu proprement intentionnel. Le sensible est alors devenu intentionnel. C'est dire que les *data* de couleur, de toucher, de son, etc., ne font pas encore un objet. Une sensation de plaisir ou encore une pulsion sont bien déjà un vécu, mais pas un vécu de quelque chose. Autrement dit, il s'agit ici d'un vécu dans lequel un sens n'apparaît pas. Husserl écrit p. 257 que ces vécus sensoriels supposent une strate « animatrice », donatrice de sens. Animer ou donner un sens, telle est la tâche de la forme²⁸. Selon Husserl, c'est seulement par le regard qui traverse les sensations qu'il y a véritablement une donnée sensible. L'apparaître d'une couleur suppose la *hylé* et la *morphé*. Toute matière doit être rendue

²⁸ Michel Henry dans *Incarnation* § 7 considère qu'ici Husserl ouvre la porte à une conception purement phénoménologique de la matière qui en ferait la première manifestation d'un sens. Ce serait l'hypothèse que la matière sensible appellerait d'elle-même une appréhension. Mais toujours selon Michel Henry Husserl referme tout de suite cette porte et revient à une conception traditionnelle du phénomène dans laquelle la matière est l'informe et présuppose toujours une forme, une forme qui fait voir une matière en soi indéterminée et aveugle ; ce serait cela l'intentionnalité.

manifeste par une forme. Ainsi, l'impression n'est pas ce qui se manifeste de soi et elle est seulement ici un moment de l'objet.

« Ce qui informe les matières pour en faire des vécus intentionnels et introduit ce trait spécifique de l'intentionnalité, c'est précisément la même chose que ce qui donne au mot "conscience" son sens spécifique : sens d'après lequel la conscience renvoie, *ipso facto*, à quelque chose dont elle est conscience ». (p. 259)

Il s'agit donc de la noèse. L'appel à la doctrine antique du *noûs* a seulement pour but de souligner que sans un acte de l'intellect il ne peut pas y avoir un objet. Dans la troisième leçon de *L'idée de la phénoménologie* Husserl faisait appel à la doctrine thomiste de la *species* pour souligner également que toute perception suppose un acte noétique qui informe le donné sensible. Ainsi, le *noûs*, la *species*, c'est la rationalité du monde. Dès lors, s'il y a une phénoménologie hylétique et une phénoménologie noétique, l'hylétique pure se subordonne nécessairement au noétique : « Naturellement, l'hylétique pure se subordonne à la phénoménologie de la conscience transcendante » (p. 265). Cela dit, il y a tout de même une ambiguïté de la *hylé*, qui est présupposée par toute conscience intentionnelle sans être elle-même intentionnelle. La question est alors de savoir d'où vient cette distinction de ce qui est intentionnel et de ce qui ne l'est pas. Dans ses analyses sur le temps Husserl ouvre également la porte à l'idée d'une unification du flux avant la noèse, d'une hylé qui s'informerait elle-même, mais sans pouvoir développer une telle perspective. En conséquence, ici encore Husserl rompt simplement en partie avec la thèse kantienne en conservant cette distinction entre l'affection sensible, sans laquelle il n'y a pas de donation, et la forme intentionnelle en tant qu'acte d'identification de l'objet. Quoi qu'il en soit, la force de la réduction est tout de même de montrer que l'affection n'est pas expliquée par une réalité extérieure existante qui en serait la cause. L'affection est seulement la « prédonnée », le « il y a », qui permet qu'un objet soit possible. En effet, l'affection demeure ici une donnée intuitive ; elle n'est pas une construction déduite comme condition de possibilité. Il n'en demeure pas moins que le sensible ressenti n'est vraiment donné que quand il est perçu comme la qualité sensible d'un objet. A la fois la *hylé* est le fondement de la perception, mais sans la noèse elle est impuissante à être ce fondement²⁹. Il est clair qu'il y a une aporie de la *hylé* car Husserl ne veut pas remettre en cause la clôture égologique, et c'est pourquoi il reviendra toujours à l'idée que c'est seulement avec la réflexion qu'il y a un objet. La conscience ne sort jamais d'elle-même et *hylé* et *morphé* permettent d'expliquer à partir de quels vécus a lieu la relation à l'objet. Pour qu'il y ait un objet il faut une donnée sensible plus une noèse intentionnelle ou encore un contenu plus une appréhension. La *hylé* est la fonction d'exposition du sensible et la *morphé* est la fonction d'identification synthétique. Ce sont des concepts opératoires³⁰ qui rendent compte de la possibilité de l'objectivation. Il ne peut y avoir d'objets identiques que par une activité de la conscience transcendante, c'est-à-dire par les noèses qui l'animent. Finalement une *hylé* sans *morphé* correspondrait à l'hypothèse de l'anéantissement du monde : il y aurait un flux hylétique, mais plus rien n'apparaîtrait, aucune identité, aucun monde.

Le chapitre III intitulé *Noèse et noème* permet justement de passer aux concepts de noèse et de noème dans le but d'éviter les équivoques des concepts de forme et de matière issus d'Aristote et de Kant. Le noème est le perçu comme tel ; c'est un sens constitué par les noèses. Husserl reprend alors la signification de la réduction afin de montrer que ce qui apparaissait avant comme

²⁹ Voir Dominique Pradelle, *L'archéologie du monde*, p. 169, qui se demande si le concept husserlien de *hylé* est vraiment une composante descriptive du vécu ou n'est pas une construction théorique héritée de la métaphysique, ce qui porterait atteinte au projet même de la phénoménologie.

³⁰ *Ibid.*, p. 170.

une réalité empirique, le pommier dans le champ (p. 271), se donne maintenant comme l'identique d'une diversité de données sensibles. Encore une fois, rien de l'expérience n'est perdu et la réduction rend possible un autre regard.

Le concept de noème est exposé en trois temps dans les chapitres III et IV de la troisième section et le chapitre 1 de la quatrième section³¹.

1. § 88-91 : introduction générale au concept de noème. Distinction des composantes noétiques et noématiques du vécu.
2. § 97-99 : morphologie des noèmes.
3. § 129-131 : mise en évidence de la relation à l'objet. Le § 131 étant une justification de l'idéalisme transcendantal en montrant que l'objet n'est pas autre chose que l'unité synthétique de ses déterminations.

Essai de commentaire du § 89

Le début du § 89 jusqu'à « propriétés réales » (p. 274) sans doute ferait un bon texte d'agrégation. Il faudrait une introduction montrant à quelle difficulté répond le concept de noème : comment élucider ce qui fait l'identité de l'objet. En rappelant les analyses précédentes selon lesquelles Husserl a montré que c'est l'acte intentionnel, la noèse, qui informe le vécu originaire (la matière, la sensation) afin qu'il devienne un vécu intentionnel. Tout ce qui est donné à la conscience est donc en quelque sorte donné deux fois : il y a la pré-donnée de la sensation originaire et la donnée réflexive dans l'intentionnalité comme noème. Mais finalement qu'est-ce que le perçu comme tel ? C'est à cette question que va répondre le § 89.

Husserl commence par expliquer à nouveau à quel changement de signe correspond l'interrogation phénoménologique sur l'objet phénoménologiquement réduit en prenant comme fil conducteur la perception d'un arbre. Husserl par prudence rappelle donc encore une fois la différence entre le phénomène au sens de la psychologie et le phénomène à partir de la réduction phénoménologique. Le vécu psychique et le vécu intentionnel ont le même contenu, cet arbre qui est là devant moi. En dépit de cette similitude, Husserl insiste sur « l'inversion de signe » : l'arbre ne se donne plus comme une réalité extérieure à ma conscience, comme une chose existant là dans le monde, et pourtant avec la réduction rien n'est perdu de l'arbre tel qu'il se donne à moi. Il y a donc une identité de contenu de sens, mais une rupture du point de vue du mode de donnée quand on passe de la psychologie à la phénoménologie. En réalité, il y a une double modification : celle des énoncés descriptifs et celle de la chose décrite. L'énoncé ne portant plus sur une réalité extérieure, l'objet décrit n'est plus lui-même extérieur mais interne à la perception. Husserl peut bien parler d'une inversion de signe pour marquer que la chose décrite se trouve dans la sphère immanente. Ce changement de signe est bien une réduction, c'est-à-dire un retour à l'expérience originaire de l'objet antérieurement à la position de toute thèse d'existence. Autrement dit, Husserl ne cherche pas à opposer deux manières de voir l'objet qui seraient sur le même plan, mais il veut revenir antérieurement à l'attitude naturelle vers l'expérience originaire afin de pouvoir décrire ce qui s'y joue.

On se trouve bien dans une eidétique, puisqu'il s'agit de mettre en évidence les lois d'essence de la conscience pure. Or la loi d'essence qui définit l'intentionnalité, c'est que toute perception porte en elle l'objet perçu. L'objet dit Husserl appartient à l'essence de la perception.

³¹ Je reprends là les analyses de Jean-François Lavigne dans *Husserl et la naissance de la phénoménologie (1900-1913)*, p. 699 et suivantes.

Husserl peut bien alors légitimement parler d'une inversion, car ce n'est plus l'objet perçu qui porte la perception, mais c'est la perception qui porte en elle l'objet perçu. La perception est ici une perception immanente. Comme Husserl l'avait déjà dit dans le § 38 (p. 112) : la « perception et le perçu forment par essence une unité sans médiation, l'unité d'une unique *cogitatio* concrète ». Ainsi l'objet perçu appartient au même flux que les actes intentionnels qui sont dirigés sur lui. Le perçu est inséparable par essence de la perception et ce n'est que par abstraction que dans l'attitude naturelle on peut chercher à les séparer. Pour Husserl il y a donc une implication du noème dans la noèse et comme le dit Husserl les guillemets sont là afin de marquer cette inclusion, puisque la phénoménologie constitutive a pour domaine l'immanence au sens élargi. Husserl a élargi le concept d'immanence jusqu'à la composante noématique ; c'était l'enjeu de toute la première section des *Idées 1*. Or, dans ce chapitre trois dans lequel est contenu le § 89, il s'agit bien de montrer que le noème est immanent à la conscience. Quand je regarde l'objet vécu, il y a bien trois composantes du vécu :

1. La noèse.
2. La *hylé* c'est-à-dire les données de sensation animées par les actes.
3. Le perçu comme tel = le noème = l'arbre que je vois.

Cela conduit Husserl à expliquer dans ce § 89 que le noème est le sens de la noèse ou encore l'objet phénoménologiquement réduit. C'est pourquoi Husserl commence par distinguer « l'arbre pur et simple » et « le perçu de l'arbre comme tel ». Il sépare donc la chose qui relève de la nature empirique du noème proprement dit. Ainsi, le noème en tant que sens de la perception appartient à la perception et en est inséparable. Il a donc un être « idéal » et non « réal ». Néanmoins quel est ce « sens » ? S'agit d'une idéalité du type de la généralité d'essence ? Tout ce que l'on sait pour le moment, c'est que le noème est inséparable de la conscience et qu'il est le « sens » de la perception dans une acception large du terme « sens ».

Husserl distingue donc le noème et l'être de la chose constituée en tant qu'être transcendant à la conscience. Il y a l'arbre constitué en tant qu'il appartient à la nature et le perçu comme tel qui appartient à la conscience. Le « sens » est ici le corrélat noématique conscientiel ponctuel de chaque acte de conscience. Il ne s'agit donc pas d'une généralité d'essence. Ce corrélat noématique ponctuel, l'arbre tel qu'il est vécu maintenant, n'a aucune propriété spatiale ou physique. Dès lors, si l'arbre tout court peut brûler, le sens de cette perception de l'arbre lui ne peut pas brûler. Husserl dans le § 70 de *La Krisis* va commenter son propre texte du § 89 des *Idées 1* :

« D'un arbre tout court on peut énoncer qu'il brûle, mais un arbre perçu « en tant que tel » ne peut pas brûler ; je veux dire qu'énoncer cela à son sujet, c'est faire un contresens ; car on exige alors de ce qui est une composante d'une pure perception, qui n'est pensable que comment moment de l'essentialité propre d'un sujet égologique, de faire quelque chose qui ne peut avoir un sens que pour un corps en bois : brûler » (p. 272).

L'objet intentionnel est ce que l'intention vise, il est ce qui fait le « sens » de cette visée, or un sens ne peut pas brûler. Le but de la réduction est donc atteint : montrer le caractère clos sur soi de la vie intentionnelle. Le noème compris comme sens ne peut pas brûler, mais Husserl pourrait ajouter, ce qu'il ne fait pas vraiment ici, que le noème conçu comme objet constitué peut fort bien brûler ; pour lui la possibilité de brûler est une propriété réelle-causale, phénoménologiquement constituée de la chose³².

³² Voir sur ce point l'ouvrage de Rudolf Bernet, *La vie du sujet*, chapitre I, 2 *Le noème*.

Il serait possible de se demander si en comprenant le noème immanent comme le sens de la noèse Husserl ne tend pas à faire du monde noématique un autre monde venant doubler le monde réel, ce qui reviendrait à retomber dans une pensée de la représentation dont tout le projet de la réduction est de se libérer. Mais une telle objection ne peut venir que de l'attitude naturelle, c'est-à-dire d'un sujet auprès du monde réel qui comprend le monde noématique comme un monde d'images. Or le noème n'est pas du tout l'image de l'objet, mais l'objet apparaissant lui-même. Justement, le but de ce § 89 est de montrer que le sens noématique n'est pas que le monde « pour moi », mais qu'il est le monde tel qu'il se donne lui-même. Il n'y a rien au-delà du sens que la subjectivité donne par ses actes intentionnels depuis des contenus d'appréhension. Tel est la signification de la fin du § 89. Il n'est donc pas question de dire, comme le précise Husserl, qu'un abîme sépare la chose physique et le sens noématique, car c'est encore poser l'opposition de deux choses, de deux mondes. La réduction ne découvre pas un autre monde, un monde d'images, à côté du monde réel, mais elle est ce changement de regard qui permet de saisir le sens noématique, l'objet intentionnel, comme étant la chose même selon son mode de donnée. Certes elle reconduit bien à la subjectivité constituante en montrant que le sens noématique est inséparable d'une activité de la conscience qui constitue ce sens, mais ce sens vient de la chose même et n'est pas simplement projeté sur une réalité extérieure dont on peut se demander comment elle serait donnée. Sans poser pour le moment le problème de l'unité de l'objet dans la multiplicité de ses esquisses, Husserl a pu mettre au jour que le noème est la chose même apparaissante, qu'il est une donnée intuitive et non une image mentale. Or, c'est seulement en ayant montré que le noème est une donnée intuitive qu'il est possible de soutenir que rien n'est perdu avec la réduction phénoménologique.

Il est clair que dans ce texte Husserl ne fait pas la distinction entre les trois déterminations du noème, ce qui peut susciter quelques questions. En effet, dans d'autres passages des *Idées 1* Husserl distingue trois sens du noème :

1. Le perçu comme tel, donc l'apparence noématique, le corrélat ponctuel d'actes. Le « sens » d'une façon très large. Notamment § 88.
2. Le noème comme sens ou signification idéalement identique, l'*eidōs* de l'arbre. § 129.
3. Le noème en tant qu'objet unitaire constitué. L'unité intentionnelle de la chose. Le « sens » selon le § 55.

Cela tient au fait que dans ce § 89 il s'agit encore de départager psychologie et phénoménologie ainsi (mais c'est presque la même chose) qu'au fait que le noème est encore abordé à partir de la question de la réduction et non depuis la problématique de la constitution. Cette difficulté est assez symptomatique du soin que prend Husserl à clarifier sans cesse l'accès à l'attitude transcendantale, car la moindre confusion entre l'empirique et le transcendantal ferait perdre le concept même de noème. En effet, puisqu'il a pu montrer que le sens noématique est immanent à la perception, il est possible de diriger sur lui ce que Husserl nomme à la fin du § 89 « une réflexion d'un type spécial », autrement dit de le prendre pour thème de la réflexion phénoménologique. Ainsi en mettant en lumière que le sens noématique réside de façon immanente dans le vécu, et donc en élargissant le concept d'immanence, Husserl a franchi le seuil de la phénoménologie constitutive qui va pouvoir différencier les différentes dimensions du noème, autrement dit les sens du sens.

Une fois montré la dépendance eidétique, c'est-à-dire absolument nécessaire, du noème vis-à-vis de la noèse, Husserl va pouvoir montrer plusieurs choses : d'une part en quoi le noème n'est pas immanent comme la *hylé* et la noèse au § 97 et d'autre part quelles sont les relations structurelles de la noèse et du noème, les différents modes selon lesquels la conscience donne sens au monde.

Il appartiendra à la quatrième section des *Idées 1* intitulée *Raison et effectivité* de différencier clairement ces différentes dimensions du noème et donc d'en avoir une compréhension plus profonde sans séparer pour autant le noème comme unité noématique ponctuelle, l'*eidōs* et le noème comme ce qui se donne dans le progrès synthétique et continu de la conscience et qui est pourtant toujours autre que ce qui est donné. Ce dernier point est le visé en tant que tel, l'X porteur de sens comme le dira le § 131. Tout cela pour dire que le noème au sens étroit, le sens idéal et l'objet sont à distinguer et que leurs relations sont les structures d'essence de la vie intentionnelle. C'est cela qui permet d'expliquer l'expression « conscience de quelque chose » dont Husserl disait dans le § 87 qu'elle est à la fois transparente et suprêmement incompréhensible.

Il est possible alors de dire, pour conclure le commentaire de ce § 89, que si avec l'objet constitué comme unité téléologique idéale on retrouve l'objet réel dans sa transcendance propre et qu'ainsi on n'a rien perdu du monde, il est clair que cette transcendance n'a plus la même signification que dans l'attitude naturelle. Ainsi, l'objet constitué est l'index d'un travail infini de constitution. Ce § 89 a donc permis d'établir que la transcendance au sens vrai du terme doit être comprise depuis l'immanence et non l'inverse. Montrer que le noème, l'objet intentionnel, est immanent à la conscience, c'est-à-dire dépendant des noèses auxquelles il est nécessairement relié, c'est un moment essentiel du passage à l'idéalisme transcendantal tel que l'entend Husserl. En montrant que l'objet intentionnel immanent à la conscience (dans la conscience de manière intentionnelle) est le sens de la perception, Husserl a pu définitivement rompre avec la séparation du sensible et de l'intelligible. Quand je perçois un arbre son sens ne vient pas s'adjoindre de l'extérieur à l'objet perçu et voir un arbre, c'est toujours l'appréhender sur l'horizon de sa signification. L'arbre n'est pas un objet physique subsistant doté de prédicats intelligibles, mais est un objet où le sensible et l'intelligible fusionnent. Il n'y a pas de séparation entre intuition sensible et intuition intellectuelle, mais il y a une seule et même intuition. Ce qui est ici montré avec la perception d'un arbre sera également valable pour les objets investis d'esprit (la chair, l'œuvre d'art, l'Etat, etc.) et pour les objets idéaux. Avec ce concept de noème Husserl a donc pu rompre avec la séparation de la sensibilité et de l'entendement en effectuant une idéalisation de la sensibilité.

Les trois dimensions du noème

Il s'agit de revenir brièvement sur ce qui a été mentionné dans le commentaire du § 89, dans lequel Husserl distingue donc entre l'arbre pur et simple et le perçu de l'arbre comme tel, c'est-à-dire le noème, le sens de la perception. Cela conduit à une distinction du réel et de l'idéal puisque l'arbre pur et simple brûle alors que le sens noématique lui ne brûle pas. Un sens ne brûle pas, même si Husserl montrera plus loin que le noème en tant qu'objet constitué peut brûler, dans la mesure où la capacité de brûler est une propriété chosale, phénoménologiquement constituée, de l'arbre. Quoi qu'il en soit, il s'agissait d'établir contre la psychologie que l'*eidōs* arbre ne brûle pas et qu'il est présupposé dans la conscience même qu'un arbre puisse brûler. Comme l'a montré l'intuition catégoriale, toute perception est la saisie d'un *eidōs* et le noème c'est d'abord l'objet en tant qu'il est pensable. Le noème est donc l'objet phénoménologiquement réduit qui dévoile ainsi l'activité de la subjectivité. Le noème en tant que sens présuppose une noèse comme acte de donner sens. Mais comme on l'a vu, ce noème n'est en rien un double mental, intérieur, de l'objet externe, et il est au contraire la chose même en tant qu'elle se donne. C'est pourquoi Husserl dans le § 91 souligne qu'il n'y a d'objet que pour un moi pur ; c'est lui qui anime toutes les données sensibles et les unifie en un objet. La liberté du moi, en tant que liberté du regard, est la source de l'objectivité. Tout est relatif aux modes de l'attention. La composante noétique du vécu est donc cette liberté du moi qui par ses actes, par exemple de jugement, constitue le quelque chose noématique.

Deuxième point, la noèse appartient au contenu réel du vécu intentionnel. Sa fonction est de donner sens aux data hylétiques ; elle pro-duit l'objet devant le regard du moi pur. Dès lors, le corrélat noématique, c'est-à-dire le « sens », n'est pas une composante interne de la noèse. Ce sens noématique est le perçu comme tel, le souvenu comme tel, le voulu comme tel. Or, au sein du sens noématique il faut distinguer un contenu de sens qui change (l'arbre perçu, imaginé, effectif, probable...) et un contenu de sens qui ne change pas et que Husserl nomme le noyau noématique. Ce noyau est l'élément nécessaire et essentiel du vécu. Il est ce qui assure qu'il s'agit de la visée du même objet à travers les diverses variations de la visée comme le montre le § 129. Si le vécu de conscience qui est en lui-même une noèse se rapporte à un « objet », il le doit à ce sens identique, à ce noyau noématique : la noèse ne peut atteindre un objet (cet arbre) qu'à travers un sens identique et idéal (le sens idéal de cet arbre). Il y a d'une part le pommier en fleurs qui est là devant moi dans le jardin, c'est-à-dire le pommier tel qu'il se donne maintenant à la conscience, et le sens idéal. Néanmoins, l'objet du regard intentionnel n'est ni l'un ni l'autre, il est la synthèse des deux ; il est cette totalité qui se donne à la fois comme un sens identique et comme un sens variable. Ainsi, élucider les structures noético-noématiques est ce qui explique la conscience de l'objet et cet objet est totalement dépourvu d'autonomie au sens où il est entièrement relatif aux actes noétiques de la perception.

« Ce qui est donné dans cette position du regard est bien lui-même, maintenant, un objet, logiquement parlant ; mais c'est un objet entièrement *dépendant*. Son *esse* consiste dans son *percipi* – à ceci près que cette proposition ne vaut absolument pas au sens berkeleyen, parce que le *percipi* ici ne contient pas du tout l'*esse* à titre d'élément réel » § 98 p. 302-303.

Si l'objet intentionnel était seulement l'identité entre le sens actuel (le pommier tel qu'il se donne) et le sens idéal, il semblerait perdre tout caractère d'en soi, de réalité, et il serait, comme pour Berkeley, réellement inclus dans le vécu et on serait dans un pur subjectivisme. Cela conduirait à une dissolution de l'idée de « réalité ». L'objet intentionnel n'est pas l'objet « pour soi », mais il demeure transcendant comme lieu d'une donation de sens infinie. L'objet est ce qui s'annonce peu à peu dans une synthèse continue et indéfinie ; telle est la transcendance de l'objet qui n'est pas réellement contenu dans le vécu. La « réalité » est ce qui se confirme comme le même dans une vérification continue. L'objet est donc bien idéellement et non réellement contenu dans la conscience.

Troisième point. En distinguant ainsi le noyau noématique (le sens invariant) qui fait que je peux dire que c'est un arbre qui apparaît, des autres éléments noématiques variables (cet arbre me plaît, etc.) Husserl veut souligner que ce noyau est le centre vital de toute synthèse d'identification plus ou moins durable. Elle est l'identité la plus fondamentale de l'objet qui rend possible les autres formes d'identification. De même un sujet doit se saisir comme l'identité d'un moi pur pour ensuite se voir selon ses habitus qui durent.

Husserl cherche donc à répondre à l'énigme de la donation : d'un côté, dans la perception, l'objet lui-même se donne tout entier ; il est là devant moi, en personne. Mais d'un autre côté, il ne cesse de s'esquiver en se donnant d'une manière toujours partielle, incomplète, indéfinie. Cette double donation « en personne » et incomplète appartient à l'essence de la perception. L'objet est toujours plus que ce que j'en perçois et il est en personne dans le vécu et non pas comme un double mental. A la fois l'objet de l'intentionnalité est transcendant par rapport au vécu et il n'est pas autonome par rapport au vécu. En un sens, l'arbre n'est pas autre chose que l'unité identique qui est visée à travers toutes les variations de ses données sensibles ; c'est dans la mesure où une

identité, une unité se dégage qu'elle est l'apparition de l'arbre. Dès lors, la couleur « objective » de l'arbre, c'est la couleur noématique qui se donne à travers le divers de l'expérience. Husserl a donc pu montrer que la thèse « être, c'est être perçu », est bien une élucidation de l'objectivité, car elle n'enferme pas dans la seule donnée actuelle. A chaque nouveau présent de perception correspond un nouveau noème, mais il y a quelque chose en face de moi que si un sens identique se donne dans cette perception. Sans invariant, il n'y a pas d'objet ; il n'y aurait qu'une suite d'apparitions ne donnant lieu à aucune synthèse. Husserl écrit § 130 (p. 387-388) :

« Il est manifeste qu'ainsi est délimitée une teneur tout à fait fixe dans chaque noème. Chaque conscience a son quid, et chacune vise "son" objectal ; il est évident que, pour chaque conscience, nous devons pouvoir en principe effectuer une telle description noématique de cet objectal, "exactement tel qu'il est visé" ».

Ainsi, l'objectivité de l'objet est le produit intentionnel d'une synthèse d'identification qui permet de relier le sens noématique variable au sens idéal. Toute variation de l'arbre se donne alors comme une modification de ce même arbre. Ce substrat idéal n'est pas seulement le concept d'arbre, mais il est le « quid » de cet objet-ci. Le noème est donc bien dans cette troisième signification ce qui ne cesse de se donner dans un progrès synthétique et continu de la conscience et qui est pourtant par principe toujours autre que ce qui est donné de façon actuelle. C'est une unité identique idéale, ce que Husserl nomme dans le § 131 l'X porteur de sens, ou encore le sens selon son mode de plénitude.

Husserl a donc bien décrit en quoi la chose se donne à la fois comme une unité noématique ponctuelle, comme *eidōs* et comme une Idée au sens kantien, comme une identité qui ne cesse de se confirmer. Percevoir quelque chose, ce pommier, c'est saisir que l'unité noématique ponctuelle doit entrer en coïncidence avec les perceptions passées et être saisie comme une autre donation de la même chose. On ne se trouve donc pas dans un pur subjectivisme car le noème a son sens interne et comprendre un objet revient à suivre ce sens. Il n'est donc possible d'accéder à une identité objective sans dépasser les limites de l'expérience, puisque l'objet transcendant qui est visé est une Idée au sens kantien.

Cette analyse du noème effectuée à partir de la chose perçue vaut pour tout type de conscience d'objet : l'imagination, la mémoire. Un souvenir peut aussi viser un autre souvenir. Sans pouvoir développer ces thèmes très importants pour Husserl dans le cadre de ce cours, je peux juste indiquer que Husserl développe toute une série d'analyses noético-noématiques dans la chapitre IV de la troisième section des *Idées 1*. J'attire votre attention sur le § 111 qui renforce l'analyse du noème depuis une étude de l'imagination. Husserl énonce que l'imagination en général est une modification de neutralité appliquée à la présentification positionnelle, donc au souvenir au sens large. L'imagination présuppose la perception et le souvenir, mais à la différence du souvenir elle ne pose pas l'existence de son objet et donc dans l'imagination il y a également des noèmes et des noèses. Husserl défend que l'image n'est pas un *datum* de sensation décolorée, mais est une donnée neutralisée (sans position d'existence) de ce *datum* de sensation. Le même objet change de mode de donnée dans le souvenir et dans l'imagination. C'est à ce propos que Husserl montre en quoi la conscience d'un tableau suppose cette modification de neutralité. En prenant comme exemple la gravure de Dürer, il distingue la première conscience d'objet qui est celle de la chose plaque gravée, la seconde qui sont les figurines du chevalier à cheval, de la mort et du diable, et enfin la troisième à savoir ce qui est vraiment vu à travers ces figurines : le chevalier en personne, la mort en personne, le diable en personne.



Husserl ne veut pas faire ici de la philosophie de l'art, mais il cherche à montrer que l'on peut prendre conscience avec ce tableau d'une intentionnalité noétique qui fait qu'on ne voit pas la chose plaque gravée et les figurines, mais bien ce qui est visé à travers elles, ce qui se donne vraiment. Il s'agit d'un objet intentionnel particulier qui est l'objet-portrait qui ne se donne ni

comme étant, ni comme n'étant pas, qui se donne sur le mode du « comme si ». En effet, la gravure se donne en tant qu'image, c'est un objet-image, qui peut être perçu pour lui-même, mais qui renvoie à ce qui est figuré. Comme si je faisais l'expérience de la mort et du diable. Si la perception est un acte qui donne quelque chose à voir directement, l'imagination donne indirectement un sens à voir. C'est hors du temps et de l'espace qu'il y a une expérience du sens mort et du sens diable. Le but de Husserl ici est de différencier le mode de donnée de l'image et celui de la chose sensible. Ainsi, l'image est un acte, un mode d'appréhension de la chose, un autre mode de constitution du noème. Il faut donc distinguer les noèses de la perception de celles de l'imagination.

Quelques mots trop rapides de la quatrième section et de son chapitre 2 *Phénoménologie de la raison*, qui développe la phénoménologie de l'évidence comme accès à la rationalité. Il faut rappeler que pour Husserl l'évidence n'est pas un signe psychologique de la vérité, mais sa donation même. On peut dire que tout ce chapitre 2 répond au § 24 après la mise en évidence de structures de l'objectivation. Tous les vécus positionnels (perception) peuvent donner lieu à un voir donateur originaire, ce qui n'est pas le cas du souvenir et de l'imagination, qui est la première forme de la conscience rationnelle, c'est-à-dire celle dans laquelle la raison d'une chose se donne à voir, comme Husserl l'explique dans le § 136. La tâche finale de la phénoménologie est donc bien d'amener l'évidence à l'évidence et en cela l'évidence n'est pas l'une des formes de la conscience rationnelle mais elle est sa forme même. Il faut souligner que la sensibilité dans cette phénoménologie de la raison n'a plus la fonction minimale qu'elle avait encore dans la philosophie de Kant. Elle ne fait pas qu'assurer la donnée de quelque chose d'indéterminé, mais elle est ce qui vient remplir la visée intentionnelle. Elle vient confirmer ou infirmer la donnée d'un sens objectif. Autrement dit, elle peut faire apparaître un sens comme illusoire ou bien le souligner comme réel. Ce rôle décisif de la sensibilité fait que la donation de sens ne dépend pas de l'arbitraire d'une liberté. La subjectivité produit le sens à partir de la donnée elle-même et donc elle ne l'invente pas. La couleur d'un mur ne dépend pas de mon arbitraire, pas plus que la rondeur du ballon. L'évidence est donc ce qui fait que l'idéalisme transcendantal accède à l'être même des choses par leur phénoménalité. La donation de sens n'est pas une simple interprétation subjective, mais elle est une appréhension animante d'un donné sensible qui s'impose à moi. S'il y a une liberté du moi pur, il y a également une contrainte de la donnée. Certes (§ 137), l'évidence d'une vérité géométrique qui est une évidence adéquate car elle exclut l'être autrement n'est pas identique avec l'évidence d'un paysage : là si je ne peux douter de ce que j'ai vu, la donnée adéquate demeure une Idée au sens kantien. Il y a bien alors deux sens du verbe « voir » : le voir rationnel comme donation originaire et le voir adéquat qui demeure l'horizon et la mesure de tout voir sensible (§ 143). Dans ce cas l'infinité n'est pas donnée dans une évidence, mais il y a bien une évidence de l'idée de cette infinité. Husserl décrit ici une téléologie de la raison (de la perception) en maintenant toujours l'écart entre l'intuition instantanée et l'intuition complète visée dans la perception. Husserl parvient ainsi à concilier le caractère absolu de la conscience pure et l'indépendance du sensible qui ne se réduit jamais à son objectivation. La réalité est toujours plus riche que ce que la conscience peut en saisir. En tant qu'Idée l'objet est alors un pôle idéal d'un procès de remplissement infini. Il n'y a donc pas de limite à la raison qui explore toutes les intentionnalités qui font un monde. La raison est ce pouvoir d'objectivation du moi pur qui s'applique à tout donné.

V L'expérience d'autrui et le sens d'être du monde objectif

La cinquième des *Méditations cartésiennes* n'est pas du tout une ontologie régionale se concentrant sur la phénoménalité de l'objet « autrui », mais est bien un moment décisif d'une métaphysique de la subjectivité qui se donne pour but d'établir le sens d'être du monde objectif, qui est d'être un monde commun dans lequel chaque chose est la même pour tous. Il s'agit de mettre au jour justement que « le monde » est ce qui est constitué par une infinité ouvertes d'autres sujets et que l'objectivité doit se comprendre comme une intersubjectivité. C'est dans ce cadre que Husserl va élucider la transcendance propre de l'autre homme afin de sortir d'une perspective solipsiste. En effet, afin de montrer qu'il y a un seul et même monde, il est nécessaire d'expliquer comment je peux transgresser ma sphère absolue pour poser la transcendance d'autrui. Seule une reconnaissance de l'altérité radicale d'autrui permet d'ouvrir un accès au monde commun, au « nous, les hommes » qui est présupposé par toute l'analyse de la crise des sciences et de l'humanité européenne.

Cette cinquième méditation est aussi longue que les quatre premières, ce qui souligne la particulière difficulté des questions abordées, mais elle est également celle qui a donné lieu aux discussions les plus vives de la phénoménologie de Husserl. En effet, en écrivant la phénoménalité Husserl ne remet pas en cause l'antériorité absolue du « je suis », bien au contraire, puisque la solitude théorique du sujet demeure première et qu'il s'agit de se demander « comment » depuis ma sphère propre je puis faire l'expérience de l'étranger. Selon Husserl le sens autrui dérive du sens moi et les différentes contestations de sa phénoménologie conduiront à mettre en cause cette antériorité du moi. Heidegger et à sa suite Merleau-Ponty et Sartre poseront l'antériorité de l'être-avec et montreront que le moi avec sa solitude est une modalité de l'être-avec. Levinas cherchera à élucider l'antériorité absolue du prochain, son événement, qui me donne à moi-même la possibilité de dire « je ». Il ne s'agit pas dans ce cours d'effectuer une confrontation, mais de souligner qu'il y a dans ces analyses de Husserl une véritable reconnaissance de l'altérité d'autrui qui permet d'éviter toute idée d'une fusion des subjectivités, même si Husserl était bien conscient des difficultés qu'il rencontre comme en attestent les différentes corrections qu'il a pu apporter à son texte. Il convient d'ajouter que cette question n'est pas nouvelle dans la philosophie de Husserl et qu'en 1910 dans *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, il abordait déjà la question du rapport de mon flux de conscience à un autre flux de conscience. Dès que l'on parle de « monade » se pose le problème du rapport intermonadique et Husserl va chercher à montrer en quel sens les monades ont des fenêtres et en un sens n'en ont pas, contrairement à ce que soutenait Leibniz que Husserl n'étudie pas vraiment, même s'il fait une référence explicite à Leibniz plus loin³³.

La difficulté centrale est donc celle de l'accessibilité de l'*alter ego* depuis l'*ego* que je suis. Husserl va bien expliquer « comment » autrui se donne, mais en expliquant que son mode de donnée n'est ni celui du je, ni celui de la chose, ni celui du monde. Il faut bien qu'autrui soit donné en tant que tel sinon il n'y a pas de monde commun, mais comment élucider cette expérience

³³ Sur ce texte je renvoie encore au commentaire dirigé par J.-F. Lavigne chez Vrin *Les méditations cartésiennes de Husserl* ainsi qu'à l'article de Dominique Pradelle « Monadologie et phénoménologie », *Philosophie* N°92 hivers 2006.

d'autrui sans en faire une chose ou un autre moi-même ? Il doit bien se donner comme un « je », mais un « je » que je ne peux pas expérimenter directement, sinon il ne se différencierait pas de moi. La question est bien celle du « sens » autrui : comment l'*ego* peut-il sortir de lui-même pour reconnaître un autre *ego* auquel il n'a aucun accès direct ? Ici Husserl assume totalement la voie cartésienne afin de ne pas présupposer l'existence d'autrui et pouvoir le saisir en tant que pur phénomène. La question de Husserl est d'abord gnoséologique, mais elle n'est pas sans des conséquences éthiques que Husserl abordera dans la *Krisis* et dans les textes *Sur le nouveau*.

Il est clair qu'une telle question ne pourrait pas se poser de la même manière dans la philosophie antique ou dans la philosophie médiévale pour lesquelles la question était d'abord éthique : savoir quelle est la façon juste de se tenir avec les autres. Seule une métaphysique de la subjectivité peut nommer l'autre homme « autrui ». On ne peut parler d'autrui que dans une philosophie de l'*ego*. S'il y a une pensée de l'altérité dans la philosophie antique et médiévale, elle ne passe pas par une égologie. Ici, l'*alter ego*, c'est donc une subjectivité étrangère que je peux reconnaître comme subjectivité, mais que je ne peux pas éprouver de l'intérieur, puisqu'en un sens je suis le seul « moi » ou encore l'unique chair. Cependant, on peut remarquer que Husserl tout en suivant une voie cartésienne s'éloigne de Descartes, puisque Descartes ne pose pas le problème de la reconnaissance d'autrui. Si Descartes entreprend bien dans la première méditation la réduction d'autrui, puisqu'en dehors de moi il n'est « *nulla mentes* », mais autrui n'est pas retrouvé³⁴. S'il y a une altérité privilégiée dans la pensée de Descartes, il ne s'agit pas de l'autre homme, mais de Dieu comme infini. Même dans la philosophie kantienne il serait difficile de trouver un équivalent des développements de Husserl. Le respect pour l'autre homme est toujours un respect pour la loi morale. C'est l'humanité en soi et en l'autre qui est considérée, mais sans que l'on entre dans une problématique de la reconnaissance des consciences. Il en irait tout autrement avec la philosophie de Hegel qui développe un vrai concept de reconnaissance : chaque conscience de soi est pour soi et en cela elle vit toute altérité. Cependant elle est aussi pour un autre, pour une autre conscience de soi. Pour elle-même elle est certitude absolue de soi et pour l'autre elle est une chose vivante, indépendante, dans le monde. Elle est donnée intérieurement pour elle-même et du dehors pour l'autre. Ainsi la conscience existe autrement que comme un objet dans le monde à la double condition de se reconnaître elle-même, de se représenter, et d'être reconnue par une autre conscience de soi qu'elle reconnaît elle-même. Dans cette dialectique de la reconnaissance, les individus se reconnaissent donc comme se reconnaissant réciproquement. Hegel dans *La phénoménologie de l'esprit*, développe ce double aspect de la conscience de soi : être pour soi et être en lien avec une pluralité de consciences. Cette courte parenthèse juste pour indiquer que la problématique de la reconnaissance pour Husserl est très différente de celle développée par Hegel, dont Husserl, à ma connaissance, ne savait rien. Plutôt que de développer l'être en vie de l'homme comme une lutte pour la reconnaissance, Husserl va poser une question plus originaire : avant de se demander comment autrui participe à sa propre constitution comme personne, il faut le décrire tel qu'il se donne, il convient d'accéder au phénomène d'autrui. Partir d'emblée de la question de la reconnaissance, ce serait pour Husserl un faux départ.

Afin d'élucider le phénomène d'autrui Husserl va envisager une intentionnalité médiate qu'il va nommer « appréhension » et qui est un mode intuitif par analogie. L'analogie préservant la proximité et la distance d'autrui. Pour cela Husserl met en œuvre la même méthode qui le conduit à distinguer entre :

1. La perception de telle subjectivité étrangère.

³⁴ Voir de Jean-Luc Marion, *Questions cartésiennes* 1, chapitre V « L'ego altère-t-il autrui ? ».

2. La réflexion sur cette perception.
3. La réflexion de cette réflexion élucidant les actes rendant possible l'expérience d'autrui. C'est ce troisième plan qui est celui de la cinquième méditation et qui est libre de toute engagement dans le monde.

Il s'agit donc ici de se laisser guider par le phénomène d'autrui afin de pouvoir élucider les rapports entre les visées et les remplissements, entre les intentions et les données intuitives. Il y a bien une donnée intuitive de l'autre subjectivité qui n'est pas réductible à une simple image en moi. Bien évidemment, le paradoxe est radical, dans la mesure où autrui ne peut être donné comme un être absolu au sens où je me saisis en tant que moi pur, mais il est bien visé par moi comme un autre « je » et donc comme un être absolu. Husserl va chercher à montrer que dans un idéalisme transcendantal autrui relève également de l'auto-élucidation de l'*ego* transcendantal. Dès lors, afin de mettre en lumière qu'il y a bien un seul et même monde, il convient d'expliquer comme il m'est possible de transgresser ma sphère absolue afin de pouvoir poser la transcendance d'autrui.

Dans le § 42 Husserl pose le problème de l'expérience de l'autre. N'est-ce pas une expérience impossible ? Le champ de mon expérience transcendantale ne s'arrête-t-il pas là où commence celui d'autrui ? Et pourtant il y a bien un être donné d'autrui qu'il s'agit d'élucider et qui permet de sortir du solipsisme. De plus, aucune communauté ne serait possible si autrui n'était qu'une représentation, s'il n'était pas accessible en lui-même. Bien évidemment, la question est de savoir si en atteignant autrui comme un objet de mon monde environnant je ne le perds pas en tant que sujet. Ainsi, lever l'objection du solipsisme est une tâche décisive, car si ce n'est pas possible c'en est fini de la possibilité d'une connaissance objective et de la possibilité d'une intersubjectivité. Mais Husserl ne veut pas pour cela se donner la facilité de remettre en cause la clôture de la subjectivité qu'il a mis en lumière dans les *Idées 1* et dans la quatrième des *Méditations cartésiennes*. Autrui n'est ni une simple représentation, ni ce qui s'imposerait à moi de l'extérieur tel un en soi et il s'agit de penser sa transcendance de manière intentionnelle. Le § 42 fixe donc la tâche de la cinquième méditation : lever l'objection du solipsisme en montrant qu'autrui n'est pas un simple produit de mon imagination, qu'il n'est pas non plus une variante de moi-même. Il n'est pas une représentation (*Vorstellung*), ni une présentation, mais une présentification (*Vergegenwärtigung*). Autrui n'est ni une simple chose du monde, ni un objet d'entendement, ni une idée téléologique, et la mise entre parenthèses de la question de l'existence d'autrui est ce qui permet d'étudier son mode de donnée propre et d'élucider son « sens d'être ».

Face à ces difficultés le § 43 énonce à nouveau la méthode phénoménologique : prendre l'objet comme fil conducteur de la description de façon à remonter aux structures noético-noématique qui font que l'objet est un « sens d'être », ce qui est « onto-noématique ». Ainsi, en s'éloignant de Kant, Husserl ne dégage pas les formes *a priori* de l'expérience d'autrui depuis une réflexion sur les formes générales du jugement, mais à partir de l'intentionnalité elle-même. Il s'agit de remonter de l'expérience d'autrui aux actes en moi qui le rendent possible. Pour cela Husserl part de la complexité de l'expérience de l'autre. L'autre homme est pour moi un objet dans le monde ; il se donne sous un horizon et ne cesse de se confirmer dans une synthèse continue comme tout objet. En effet, l'autre est un objet psychophysique composé d'une âme et d'un corps et qui possède sa place dans le monde. Mais « en même temps » (*zugleich*) il se donne en tant que sujet pour ce monde, ce même monde qui est aussi pour moi. Il se donne également en tant que sujet qui fait l'expérience de moi ou qui peut la faire. Il y a donc une expérience commune du monde, une co-constitution des sujets et du monde et d'un monde qui se donne alors en tant que monde commun, même si chaque sujet possède sa perspective propre sur le monde. Telle est la conclusion du second moment de ce § 43 : Avec l'expérience de l'*alter ego* le monde ne se donne pas simplement

comme « mon » monde, tel un monde privé, mais se donne comme un monde aussi étranger à moi, car intersubjectif, en tant valant pour les autres sujets. C'est autrui qui introduit de l'étrangeté dans mon monde et le transforme en un monde partagé par d'autres subjectivités.

Or, l'acte subjectif qui rend possible cette expérience de l'autre, Husserl le nomme *Einfühlung* traduit par intropathie ou empathie. Ce terme qui possède toute une histoire et que Husserl reprend à Lipps, Husserl va lui donner une signification strictement phénoménologique³⁵. Ce terme est prononcé par Husserl afin d'explicitier le « *für mich da* » des autres, ou encore l'expérience transcendantale de l'autre. Pour le moment Husserl ne l'explicitie pas et Husserl préfère commencer par distinguer trois problèmes constitutifs :

1. L'être-là pour moi des autres comme sujets psychophysiques et comme sujets transcendants.
2. La constitution de l'objectivité du monde, c'est-à-dire le monde pour « chacun » (« *für jedermann da* »), ce qui est visé par toute subjectivité sous le terme de nature en tant que « nature objective ».
3. La constitution des objets culturels, des objets investis d'esprit, qui relèvent de la constitution d'une communauté particulière. Tout objet culturel est relatif à un usage et n'est donc pas accessible à tous. Certains objets de plomberie ne sont accessibles qu'à la communauté des plombiers. Il y a des objets qui relèvent du monde commun européen ou du monde commun français, etc. Le but est de distinguer les objets naturels en principe accessibles à tous et les objets culturels accessibles à une communauté particulière. On pourrait discuter de savoir si la montagne est un simple objet naturel ou un objet culturel comme objet de loisir.

Mais le but de Husserl n'est pas d'entrer dans la finesse de ces distinctions mais d'indiquer de façon programmatique que l'empathie doit se libérer de toute facticité afin de décrire l'apparaître d'autrui pour quiconque³⁶.

Le long § 44 est un texte méthodique sur la réduction à la sphère du « propre » afin de mieux donner à voir l'expérience de « l'étranger », qui est ici tout sujet qui n'est pas moi. La réduction est ici plus que jamais nécessaire afin de ne pas laisser des préjugés métaphysiques et pour ne pas présupposer ce qu'il s'agit justement de mettre au jour. Le premier geste consiste donc à mettre entre parenthèses les autres hommes, la nature objective, les objets culturels intersubjectifs, afin de m'en tenir à ce qui m'appartient en propre, indépendant de toute autre chose, à savoir mon *ego* et ma chair ainsi que mes vécus. Il faut en quelques sortes perdre les autres pour les retrouver à titre de phénomène, et c'est pourquoi Husserl commence par distinguer deux formes de solitude : la solitude naturelle et la solitude issue de la réflexion transcendantale. Il s'agit de distinguer deux formes très différentes de l'abstraction. Bien évidemment, dans l'attitude naturelle je suis au milieu des hommes, mais ma solitude peut très bien être un mode de l'être avec les autres, telle la solitude de Robinson Crusoé ou le fait qu'une « peste universelle » comme dit Husserl me laisse seul dans le monde. Il est clair que cette solitude ne change rien à ma perception de l'existence d'être un homme parmi les hommes. La solitude transcendantale n'a rien à voir avec cela, mais vise à établir

³⁵ Cf. L'article de Jean-François Lavigne qui est dans l'ensemble des fichiers mis à disposition.

³⁶ Selon le § 26 d'*Être et temps* il y a dans cette démarche de Husserl une abstraction à dénoncer en soutenant qu'autrui est inséparable de son monde environnant quotidien. Husserl veut distinguer la pure expérience des autres de l'expérience du monde ambiant, ce que refuse Heidegger. Je n'ai pas devant moi de purs autres, mais des étudiants de cette université qui sont toujours co-donnés. C'est pourquoi Heidegger refuse la problématique de l'empathie et ne part pas de la solitude radicale du moi. Selon Heidegger, les autres ce ne sont pas ceux qui ne sont pas moi, mais ce sont ceux avec lesquels j'existe.

une différence entre l'expérience directe que j'ai de moi-même, de ma sphère propre, et l'expérience toujours indirecte que je de l'autre et des autres. Le sens du terme d'abstraction n'est pas le même dans les deux cas. Dans l'attitude transcendantale, je ne perds pas les autres, mais je saisis la différence structurelle entre l'expérience de ce qui m'est propre et l'expérience de ce qui m'est étranger. Le propre et l'étranger sont des structures de l'expérience du monde objectif, puisqu'ils font la différence entre l'expérience originale et l'expérience non originale. Autrui est celui que j'expérimente comme celui auquel je n'ai pas d'accès direct même s'il est bien là devant moi. Sa conscience, son monde primordial, sa chair, me sont inaccessible directement, et cela est la marque même de son altérité. C'est tout le paradoxe du phénomène d'autrui : il est là en personne et pas là comme je suis présent à moi-même. Cela pose bien sûr le problème redoutable du mode de donnée intuitif d'autrui qui ne peut pas être saisi depuis le monde objectif et qui ne m'est pas donné comme je suis donné à moi-même. Il s'agit pour Husserl de décrire une expérience d'autrui dans laquelle il ne perde pas son étrangeté et ne soit pas non plus simplement réduit à une chose dans le monde. La transcendance d'autrui et celle de la table ne sont pas du tout identique.

Husserl, comme dans la quatrième méditation, fait appel au terme de « monade » qui se substitue momentanément à celui d'*ego* et à celui de sujet, car il permet de mieux souligner la clôture sur soi de la subjectivité qui est sans fenêtres. Le terme de monade permet à Husserl de désigner l'*ego* dans tout son caractère concret, avec toute sa vie intentionnelle. La monade ce n'est donc pas la seule capacité *a priori* de dire « je », mais c'est également l'ensemble de mon passé de conscience, l'ensemble de mes *habitus*, l'ensemble de mes décisions, etc. ; il s'agit donc d'un *ego* qui porte en lui toute une histoire, qui s'est constitué lui-même dans l'unité d'une histoire (lire le § 33 des MC) Depuis le moi pur vide de toute qualité il est impossible de penser une intersubjectivité et donc l'expérience d'une autre subjectivité. Au mieux, je peux savoir que n'importe quelle subjectivité peut comprendre le théorème de Pythagore comme je le comprends ou que $2+2=4$. Donc le terme de monade ne renvoie pas qu'au moi pur comme pôle, mais également au moi qui porte en lui toute l'histoire de sa vie subjective et qui possède une identité personnelle, ce que Husserl entend ici par « être propre ». Husserl prend bien des précautions dans ce § pour expliquer que la subjectivité étrangère ne se donne pas comme une réalité dans le monde, mais comme ce qui vient « transgresser » « l'être propre de mon *ego* monadique ». Il ne s'agit pas d'expliquer l'autre à partir de soi, par exemple depuis une comparaison mondaine des identités personnelles, mais bien comme une « transgression » qui devient le mode de donnée d'autrui. L'expérience d'autrui est l'expérience d'une sphère propre qui n'est pas la mienne, mais qui se « réfléchit » dans la mienne selon une modalité que Husserl ne va pas cesser de préciser. Bien évidemment, il ne s'agit pas d'expliquer autrui à partir de soi, depuis une simple comparaison mondaine avec soi (il est plus riche que moi, il a plus de mémoire que moi, etc.), mais de dégager une relation tout à fait spécifique entre mon *ego* et l'*alter ego*. Husserl utilise ici à la fois le vocabulaire égologique et le vocabulaire monadologique et n'hésite pas à mettre en lumière les difficultés de la description phénoménologique, par exemple en disant à la fois qu'autrui est un reflet de moi-même, parce qu'il se comprend depuis moi-même, et qu'il n'est pas un reflet de moi-même, parce qu'il possède sa véritable altérité. De même, il est un *analogon* et il n'est pas « un *analogon* au sens habituel du terme ». Ces hésitations manifestent le souci de Husserl de respecter l'expérience d'autrui et de ne pas trancher le nœud gordien soit en faisant d'autrui une simple altération de moi-même, soit en le comprenant comme n'ayant aucun rapport avec moi-même. C'est pourquoi, sans développer ici cette idée d'analogie qui va devenir centrale, il commence par dire que c'est toujours depuis l'expérience de soi que se constitue l'autre subjectivité comme subjectivité justement étrangère à laquelle je n'ai pas un accès direct. Il ne suffit pas de dire qu'autrui est un *alter ego*, car il s'agit d'élucider la signification phénoménologique de cette expression afin de ne pas s'en tenir à l'opposition extérieure de deux *ego*. Ainsi, « reflet »,

« *analogon* » indiquent juste ici une difficulté phénoménologique fondamentale. Il y a une impossibilité phénoménologique de principe à accéder directement à la subjectivité d'autrui, car dans ce cas il disparaîtrait comme autre subjectivité. Mais en même temps je n'ai pas d'autre voie d'accès à autrui qu'en passant par moi ; je ne peux penser l'expérience étrangère que comme une transgression de la mienne. On pourrait dire que dans la sphère propre il y a une expérience de l'étranger, mais pas une expérience étrangère. Faire du phénomène d'autrui la règle de sa propre connaissance impose donc deux choses :

1. Comprendre autrui comme un reflet ou un *analogon* de moi, ce qui signifie que le sens autrui passe par le sens moi.
2. Comprendre l'expérience de la subjectivité étrangère comme l'expérience d'une transgression de mon expérience propre. C'est l'expérience en moi d'un moi qui n'est pas le mien.

Cette question est décisive pour l'élucidation du monde objectif qui sera à la fois mien et étranger, c'est-à-dire commun. C'est pourquoi Husserl énonce à nouveau ce qu'est « l'attitude transcendantale » qui me conduit à m'en tenir à la sphère de mon expérience en mettant entre parenthèses tout le reste, notamment dans l'expériences des autres. On suspend tout jugement sur la façon de vivre des uns et des autres, sur les différents mondes culturels, sur les différentes personnalités, etc. afin de s'en tenir à la pure expérience d'autrui en tant que tel, au phénomène pur d'autrui. Là encore, rien de l'expérience du monde n'est perdu dans le passage à l'attitude transcendantale, mais se trouve perçu depuis un autre regard qui conduit à se demander quels sont les actes subjectifs qui rendent possible l'expérience de l'autre. Ici le propre c'est le non-étranger, et c'est pourquoi il est nécessaire de mettre entre parenthèses tout ce qui est co-constitué : le monde, les prédicats culturels, etc. Les hommes comme les animaux ne sont plus considérés comme des « être vivants » de manière à devenir attentif à la phénoménalité de l'homme et à celle de l'animal qui possède lui aussi une vie interne. L'animal, notamment par sa chair, peut manifester une forme de centration égologique qui est analogue à celle de l'homme. Encore une fois, c'est depuis l'élucidation de l'expérience propre qu'une élucidation de l'expérience étrangère devient possible.

« Considérons de plus près le résultat de notre abstraction ». Husserl poursuit son analyse méthodique comme s'il différait l'analyse de l'empathie. En effet l'analyse de l'empathie ne pourra être libre de toute préjugé psychologiste ou naturaliste qu'une fois la réduction à sa sphère propre acquise. Husserl explique donc la différence entre la « nature spécifique au propre » et la « Nature pure et simple » des sciences de la nature. Pourquoi effectuer ici une telle distinction ? Husserl veut rappeler que la Nature des sciences de la nature n'est pas un objet immédiat de notre expérience, car il s'agit d'un objet obtenu par purification et isolement, c'est-à-dire par abstraction d'une part de la réalité du monde : le monde se trouve en effet réduit à sa couche matérielle en faisant abstraction de tout ce qui est psychique. Il s'agit toujours bien d'une expérience, mais d'une expérience construite et médiate. Husserl développe la même idée dans le § 11 des *Idées 2* : les sciences de la nature s'en tiennent à une petite partie du monde objectif, car dans ce monde il n'y a pas de prédicat de valeur, ni prédicat pratique et bien sûr aucun objet culturel. Comme on l'a vu, la nature, c'est le monde sans l'homme en tant qu'être spirituel. Ce monde des pures et simples choses est obtenu depuis une attitude purement théorique qui réduit toute chose à sa matérialité spatio-temporelle. Cette attitude a le mérite de donner à voir des objets dont on ne fait pas l'expérience dans la vie quotidienne naïve. Ici Husserl ne cherche pas simplement à dire à nouveau l'équivoque du terme « nature », mais il veut donner à comprendre que la réduction à la « nature qui m'appartient en propre » n'a rien de commun avec cet acte intellectuel d'isoler une partie du

monde objectif censée être le noyau dur, objectif, du monde, sur lequel on peut ensuite ajouter la couche du monde culturel. Autrement dit, la réduction transcendantale n'est pas une abstraction de ce type. Il ne s'agit pas de construire une expérience, mais de revenir à la forme originelle de l'expérience. Husserl peut alors discuter de la signification de ce qu'est un « monde objectif » en soulignant qu'il peut être entendu de deux façons :

1. Il est le monde matériel par opposition à ce qui est subjectif.
2. Il est le monde pour tout un chacun, le monde intersubjectif. Or cette signification disparaît totalement si on tombe dans l'équivoque du terme nature. Le monde objectif est aussi un monde commun, justement celui qui n'est que « mon » monde et qui transgresse ma sphère propre.

Donc la sphère propre ne doit pas du tout être comprise de cette façon, mais elle est la sphère dans laquelle tout m'appartient et tout d'abord mon corps. Ce qui est traduit ici par « corps organique » et qui est souvent rendu par « chair », la distinction *Körper/Leib* n'ayant pas d'équivalent strict en français comme l'indique la note des traducteurs. Il s'agit là d'un passage célèbre pour dire que mon corps appartient bien à ma sphère propre et n'est pas simplement un élément de la Nature, car c'est l'unique corps qui est aussi chair, car je l'éprouve de l'intérieur. Un corps organique ou chair, c'est mon corps que je ressens d'une manière immédiate : je sens et je sais que je sens, je touche et je sais que je touche. Ce corps est aussi l'unité d'une liberté : avec lui je me déplace, je pousse, etc. Il est le seul corps que je peux librement mouvoir quand par exemple je tends ma main vers un objet. Il est également ce pouvoir de synthèse des différents champs de sensations : le toucher, l'ouïe, la vue, le goût, l'odorat. Il n'est pas une chose, mais un centre de mouvement ; par exemple je tourne les yeux, je peux prendre un regard panoramique ou concentrer mon regard sur un point précis. Le corps organique ou chair possède donc un mode de donnée unique qui fait de lui le premier de tous les corps, un corps qui est un « je peux » et qui, de ce point de vue, appartient de plein droit à ma subjectivité transcendantale. Bien évidemment, en ce sens je peux parler de « mon » corps, mais pas au sens d'un objet qui me serait attribué de l'extérieur. Mon corps n'est pas comme ma voiture ou mon vélo. Non seulement la chair est le moyen de toute perception, car sans elle rien ne peut m'apparaître. Elle n'est jamais absente du champ de perception et comme on l'a dit elle manifeste la liberté du moi par le mouvement des yeux, des mains, des kinesthèses, etc. Toute cette description de mon corps comme appartenant à ma sphère propre vise à montrer que si le corps est un organe, le terme d'organe ne doit pas être compris comme un instrument extérieur dont l'esprit se sert. La chair n'est pas le vélo, elle est l'acte même de se mouvoir. C'est pourquoi elle est l'organe de ma spontanéité motrice : je veux par elle, j'agis par elle dans le monde, je pousse, je heurte, je soulève. Il n'y a aucune distance possible entre moi et ma chair. Husserl ajoute qu'elle est l'organe de toute perception et même le centre de toute perception : loin de moi, c'est loin de ma chair. La thèse de Husserl est ici radicale : ma chair, qui est pour moi la seule chair, est la condition *a priori* de possibilité de perception de tous les corps, y compris de mon propre corps par exemple quand je l'observe dans la glace. Ainsi, Husserl peut dire qu'il ne peut pas y avoir de monde sans une chair qui le perçoit et dans lequel il se meut et agit. Ce caractère unique de ma chair c'est, dit Husserl, cette espèce de « réflexion » qui la définit : ma chair se sent elle-même, peut se voir elle-même, mes deux mains peuvent se toucher, je peux me gratter l'oreille, et dans tout cela je m'expérimente directement. Il y a donc bien une auto-constitution de la chair, une réflexivité charnelle que Husserl décrit dans ce § 44.

Husserl ne s'en tient pas là dans ce § 44 et cherche à élucider un deuxième caractère de ce corps organique ou chair. C'est à partir de sa saisie immédiate de soi comme chair qu'il devient possible de s'objectiver comme corps, mais également comme une âme particulière, comme une

unité psychophysique. Ma sphère d'appartenance ou sphère propre, c'est aussi mon corps-chose et mon âme, bref tout ce qui fait ma « particularité spirituelle » comme dit Husserl. Je peux m'apercevoir moi-même avec telles caractéristiques physiques et psychologiques, avec mon histoire personnelle. Tout ce qui est mien est en réalité inséparable du caractère mien de ma chair. Pour le dire dans un autre vocabulaire, elle est moi et c'est par rapport à elle que tout ce qui est en moi est à moi. Il retrouve ici les thèmes de la quatrième méditation sur le moi en tant que monade : je suis un moi avec toute sa vie de pensée, toutes ses décisions, toute son histoire et cette autoconstitution du moi personnel avec ses *habitus* suppose l'autoconstitution du moi transcendantal, qui s'accomplit d'abord avec la réflexivité de la chair. Le moi est un « pôle », pas simplement un centre, et le terme de pôle souligne qu'il unifie aussi vie la vie active du sujet que sa vie passive.

« Par suite de cette élimination abstractive de tout ce qui est étranger ». Husserl souligne que la réduction au propre a bien conservé un « monde » propre qui est l'ensemble de mon expérience liée à ma chair corporelle et qui est le corrélat noématique de l'activité du moi-pôle. Husserl s'attache alors à bien distinguer ce monde propre du monde naturel ; le monde propre est celui qui reconduit à l'activité constituante d'un « je ». Il y a bien « monde », c'est-à-dire une unité de manifestation, sans présupposer les autres, même s'il n'est pas simple de concevoir les prédicats de valeur et d'action en dehors de l'intersubjectivité. Il est possible de noter ici la prudence de Husserl qui veut simplement établir qu'un tel monde propre est « pensable », même si une telle réduction au propre ne va pas sans difficultés. Le monde propre est donc le monde de l'expérience purement originaire depuis lequel il va devenir possible de penser le monde étranger, même si cette expérience de l'étranger demeure la mienne. Toute la fin du § 44 conduit alors Husserl à souligner l'absurdité qu'il y a à opposer totalement un monde extérieur et un monde intérieur, puisque le monde extérieur est lui également le résultat d'une activité intentionnelle. La différence entre moi et le monde extérieur relève donc d'une auto-différenciation. Dès lors, l'expérience de l'étranger est bien une possibilité essentielle de toute subjectivité qui fait l'expérience de ce qui ne lui appartient pas en propre, et cela demeure « son » expérience. Husserl peut donc montrer, ce qui est le but de ces analyses, que la réduction au propre ne rend pas impossible l'expérience de l'étranger et que bien au contraire elle en est la condition nécessaire de possibilité. La distinction entre le propre et l'étranger, sans laquelle il serait impossible de parler de monde objectif, doit donc se réaliser depuis l'expérience propre, depuis ce moi-pôle qui fait lui-même l'expérience d'un moi qui n'est pas lui.

Husserl prend donc son temps avant de décrire l'empathie, car toute confusion du propre et de l'étranger ruinerait la possibilité d'une intersubjectivité. Il rappelle que la réduction a conduit à la distinction du moi empirique et du moi transcendantal, qui n'est pas vide mais qui porte en lui toute sa vie de conscience. Ce moi transcendantal a ses *habitus*, son histoire, ses capacités actives et passives que ce soient des capacités de sentiment, de perception, de mémoire, des capacités intellectuelles, etc. Chaque monade porte en elle des convictions sédimentées, des perceptions sédimentées, etc. C'est déjà un résultat de la réduction car mon moi empirique ne m'apparaît plus en tant qu'objet dans un monde extérieur, mais bien comme le résultat d'une activité de l'*ego*, d'une auto-aperception de soi en tant qu'âme. Le moi empirique est alors l'unité d'un même objet dont je maintiens la validité à travers mes différentes visées. Dans cette auto-aperception le moi de vient « âme », une personnalité qui est dans le monde. Ce qui étaient des propriétés égologiques deviennent dans ce regard objectivant sur moi-même des propriétés de ce moi-homme dans le monde. C'est pourquoi il m'est toujours possible de revenir de ce moi-homme dans le monde au moi transcendantal dont il est issu. Il s'agit du même moi, mais considéré selon un autre regard : je peux me voir dans ma sphère propre, dans l'expérience immédiate de moi-même, ou de manière dérivée et relative comme une chose particulière dans le monde.

Mais le but de ce § 45 n'est pas simplement de répéter des analyses, mais de montrer qu'il s'agit du point de départ nécessaire afin d'effectuer une reconnaissance de l'expérience de l'étranger, de l'*alter ego*. Husserl dit tout d'abord et à nouveau que le propre se définit comme le « non-étranger » et que l'expérience de l'étranger, condition de l'expérience d'un monde objectif, est une expérience de la sphère propre. On peut donc maintenant vraiment décrire comment l'expérience de l'étranger ne peut se comprendre que comme une altération de la sphère propre. Husserl va pouvoir montrer que la première expérience de l'étranger, c'est elle de l'autre *ego*, de cet *ego* qui se donne à moi comme celui auquel je n'ai pas accès directement. Il s'agit donc d'élucider maintenant la transcendance propre d'autrui.

Le § 46 continue dans la même perspective de manière à souligner que, même si c'est sous des modalités différentes, la sphère d'appartenance est celle de la donnée intuitive et c'est pourquoi elle est celle du non-étranger.

Husserl semble repartir de loin, à savoir de l'expérience de l'objet, en montrant à nouveau que l'objet est d'abord saisi d'une manière indéterminée et qu'il se trouve ensuite de plus en plus déterminé par l'ensemble de mes saisies singulières de ce même objet qui s'ordonnent les unes les autres. Le simple fait d'explicitier un objet à partir de lui-même est une activité du sujet en tant que synthèse continue et « intuitive ». L'objet une donc cette synthèse qui fait de lui un être temporel. Si de nouvelles déterminations ne se présentent pas comme celle d'un objet différent, c'est parce qu'elles viennent confirmer ou modifier la perception de ce même et seul objet. Autrement dit, c'est l'identité de l'objet lui-même qui s'explicitie en des déterminations particulières et la synthèse est bien une liaison interne à l'objet lui-même. Encore une fois, la synthèse est pour Husserl la perception elle-même et non ce qui l'unifie.

« Appliquons ces vérités ». Ce premier moment était dans le § 46 juste un détour méthodique pour appliquer cette compréhension de l'expérience à l'expérience de soi. Je suis également une synthèse continue et intuitive de moi-même par laquelle je me donne toujours à moi-même dans une identité tout en devenant différent. Mon « être propre » n'est donc pas une simple somme de vécus, mais est bien la donnée intuitive d'une identité qui unifie de l'intérieur tout ce que je vis. Husserl peut ajouter un peu plus loin dans le texte que ma sphère propre est celle de ma temporalité immanente et que je suis aussi une « infinité ouverte du courant de la conscience ». Husserl insiste ici sur l'idée que le passé est sans doute un lieu privilégié de l'auto-constitution du moi, car ce passé m'est bien propre non seulement car il fut la donnée intuitive d'un présent, mais parce qu'il ne disparaît pas et peut toujours, en droit, être réactivé par un acte de mémoire. L'autobiographie, au sens philosophique du terme, est donc bien un mode fondamental de la présence à soi, même si, bien évidemment, une grande partie de cette vie n'est pas actuellement présente à la conscience. Finalement m'est propre tout ce qui relève de mon auto-temporalisation dans laquelle s'unifie tout ce que j'expérimente originellement, même si cela relève d'une tâche indéfinie. Mais la simple possibilité que je puisse retrouver un souvenir met en lumière l'unité temporelle de ma vie personnelle. Husserl a voulu ajouter ici que la sphère propre ne se limite pas à l'expérience actuelle de soi, mais s'étend bien évidemment à toute la conscience potentielle de soi.

« Mais l'explication est partout originelle ». Il s'agit de la reprise de la même thèse mais en insistant sur l'idée qu'une unification totale de son passé est une idée au sens kantien ; c'est une pure possibilité *a priori* même si sa réalisation est toujours repoussée plus loin et qu'on n'en aura jamais fini de se raconter. Bien évidemment, Husserl fait de cette totalisation infinie de sa vie qu'un simple horizon *a priori* de possibilité de toute vie subjective, et non une tâche à accomplir parfaitement afin d'être soi. Le soi se trouve justement ici dans la possibilité, non dans réalisation

effective. Cette expérience de soi est une donnée absolue, une auto-donnée, une évidence apodictique. Tout ce qui m'arrive possède l'évidence de ce qui est originaire. Or, une telle donation absolue de la sphère propre, que Husserl a déjà largement expliquée dans les *Méditations cartésiennes*, est justement ce qui ne pourra pas par principe se retrouver dans l'expérience d'autrui. C'est pourquoi Husserl a absolument besoin d'élucider le mode de donnée de la sphère propre afin de pouvoir décrire par contraste la transcendance d'autrui.

Le § 47 décrit le dernier élargissement de la sphère propre qui contient en elle tous les vécus intentionnels qui visent des objets transcendants, notamment ceux de la sensibilité externe. Tous ces objets transcendants, dans la mesure où ils sont constitués par l'*ego* en tant que noèmes, dépendent des noèses et, dès lors, l'objet intentionnel appartient lui aussi à la sphère propre. Ainsi, Husserl finit par dire que « La totalité du monde que nous avons préalablement réduit en éliminant de son sens des éléments de ce qui m'était étranger » relève de cette sphère propre. Il s'agit donc de l'ensemble du monde primordial, de celui qui se trouve immédiatement relié à l'*ego*. Ainsi la sphère propre contient au moins 3 dimensions :

1. Les vécus actuels et potentiels.
2. Les unités immanentes constituées en moi (les *habitus*)
3. Les objets transcendants constitués par l'*ego*.

Le monde primordial est donc une transcendance immanente à l'*ego* transcendantal. Sans minimiser les difficultés d'une telle analyse, le projet de Husserl ici c'est de pousser le raisonnement jusqu'au bout afin de dégager de la manière la plus large possible tout ce qui est relatif à ma vie, au « je suis ». Quel que soit l'objet constitué, immanent ou transcendant, il appartient à ma monade. Dans tout ce monde monadique tout ne se donne pas de la même façon, les modes d'être peuvent être très différents entre le triangle, l'arbre, ou un *habitus*, mais il n'y a pas d'altérité absolue dans la mesure où tout ce qui est se trouve constitué par le moi. Rien dans ce monde ne transgresse le pouvoir de l'*ego* et la monade semble bien sans fenêtre vers le monde objectif.

On a bien atteint avec ce § 47 la dernière étape avant l'élucidation de l'expérience intersubjective, mais il était nécessaire de montrer quelle est l'étendue de la sphère primordiale afin de pouvoir décrire ce qui ne dépend pas du pouvoir de l'*ego* monadique. Husserl va pouvoir mettre au jour que le monde objectif ne peut pas dépendre du seul pouvoir de mon *ego*. Cela signifie que la transcendance d'autrui et la transcendance du monde objectif ne sont pas identiques à la transcendance d'un objet intentionnel.

Le § 48 est exemplaire du mode interrogatif de la démarche husserlienne qui ne pose jamais comme allant de soi que l'expérience d'autrui soit possible et qui justement veut montrer que la transcendance d'autrui n'est pas comparable à celle de l'arbre. Comment puis-je penser un être totalement transcendant à mon propre être ? Ne serait-il pas un néant ? L'enjeu de la question est clair : s'il est impossible de sortir de sa monade, d'entrer dans des rapports inter-monadiques, je suis enfermé dans mon monde et je n'ai plus accès au monde objectif. C'est vraiment en vue de l'objectivité du monde qui en tant que tel ne peut pas être que mon monde, qu'il est indispensable d'élucider l'expérience d'autrui. Autrui n'est pas simplement un objet particulier dont s'occuperait une ontologie régionale, mais c'est une question décisive pour l'accès au réel lui-même.

L'autre n'est pas pour moi simplement un objet intentionnel, mais il est un autre moi ou comme dit Husserl ici un « non-moi ». Or, comment puis-je faire l'expérience d'un non-moi ? Il semble ne pouvoir faire l'objet d'aucune donnée intuitive. Autrui, en effet, ne peut pas être réduit à une simple modification de moi-même, ou à une expérience potentielle de moi-même. Il est

précisément celui que je ne suis pas ; il est une autre monade dans laquelle je ne peux pas entrer, il est comme dit Husserl « une transcendance première en soi, primordiale ». Sur ce point, il est très important de ne pas dissocier la question de la transcendance du monde objectif de celle de la transcendance d'autrui. L'expérience du monde objectif est à la fois l'expérience que nous ne cessons d'avoir et une expérience qui manifeste plus que la production de mon *ego*, justement parce qu'il n'est pas que mon monde. Afin de résoudre cette difficulté Husserl passe par l'expérience de la transcendance d'autrui qui est elle-même une expérience paradoxale, parce que par principe autrui est celui qui n'est pas moi, celui dont je ne peux pas avoir une expérience intuitive directe comme j'ai l'intuition de moi-même, et c'est pourquoi la seule expression qu'il me soit possible d'utiliser, c'est « non-moi », avec comme équivalents « étranger » et « autrui ». L'aporie de l'expérience d'autrui est donc la suivante :

1. Autrui est bien donné en chair et en os dans mon expérience ; il est bien là.
2. Mais il ne peut pas faire l'objet d'une donation intuitive directe, sinon il ne serait plus un autre, mais simplement une modalité de moi-même.

Certes, autrui sera également une synthèse unitaire et continue (pas une effraction comme dira Levinas), mais selon un tout autre style que celle de l'objet. D'une manière encore programmatique, Husserl indique déjà qu'autrui est la première transcendance non immanente et donc une transcendance d'un tout autre type que celle de mon passé ou celle de l'arbre. C'est pourquoi dans les § qui vont suivre Husserl va avoir recours à l'analogie pour décrire cette expérience en montrant comment de l'expérience du corps d'autrui je peux passer à celle de sa chair, puis à celle de son *ego*. Il s'agit de décrire le « comment » de la transgression de la sphère propre et donc élucider l'évidence qui est celle d'autrui, mais pour le moment, dans les dernières lignes du paragraphe Husserl résume très clairement l'aporie de cette évidence :

« Evidente d'un être qui n'est pas mon être propre et n'en est pas une partie intégrante, bien qu'il ne puisse acquérir de sens ni de justification qu'à partir de mon être à moi ».

Sur ce point il y aura plusieurs tendances dans la phénoménologie. Heidegger, Merleau-Ponty, Sartre, Levinas, Henry, et bien d'autres vont s'attacher à décrire l'être-avec-autrui selon ses multiples modalités. Cette phénoménologie de la socialité permettra d'accéder à l'expérience concrète de l'intersubjectivité. Le projet de Husserl, au moins dans les *Méditations cartésiennes*, est tout différent, et c'est pourquoi Husserl part d'une fiction solipsiste afin de pouvoir accéder au pur sens « autrui » sans lequel le monde objectif est impensable. La question de Husserl est à la fois plus gnoséologique et plus radicale : depuis la présence à moi-même comment l'expérience d'une autre subjectivité est-elle possible, comment ne pas en faire une simple fiction ? L'inaccessibilité directe d'autrui sera alors la condition de l'être avec autrui, de la communauté des subjectivités, sans aucune idée de fusion des subjectivités. Il convient de ne pas minimiser la reconnaissance de l'altérité effectuée par Husserl au-delà des critiques dont il a fait l'objet précisément sur ce point. Dépasser les analyses de Husserl n'est pas une chose simple en phénoménologie si on veut s'en tenir à l'analyse de l'apparaître.

Le premier moment du § 49 ferait un bon candidat pour l'agrégation. Husserl commence par rappeler que sa question est bien celle de la constitution du monde objectif et il indique dès le départ qu'il y aura plusieurs couches pour la constitution du monde objectif. Après la couche « monde propre », il y a la couche « autre je ». La méthode de Husserl en ce début du § 49 est donc

de suivre la genèse constitutive de l'objet « monde objectif » en montrant que celui-ci présuppose à la fois l'expérience de ma sphère propre et la constitution d'autrui ou des autres en général. Pour le moment la distinction entre le singulier et le pluriel, entre autrui et les autres, n'entre pas en considération, car il s'agit avant tout d'élucider le monde objectif au sens de « monde un et identique pour chacun ». Le monde objectif signifie d'abord que nous sommes dans le même monde, qu'il faut présupposer un monde qui soit indépendant d'une subjectivité particulière et qui se donne de la même manière à toute subjectivité. C'est ce qui conduit à cette thèse célèbre de Husserl « l'autre premier en soi (le premier non-moi), c'est l'autre moi ». Ce n'est donc pas le monde lui-même ou encore Dieu. Mais pourquoi la transcendance d'autrui serait-elle la première (non pas chronologiquement mais constitutivement) ? On pourrait objecter que toute expérience est une expérience de l'altérité qu'il s'agisse de l'arbre, d'un livre, d'une culture, de Dieu, du monde ? Bien des pensées feront de Dieu le Tout-autre. Si Husserl fait de l'altérité d'autrui la première en soi, c'est que pour lui elle est ce qui donne le sens de l'altérité et permet de comprendre toutes les autres. Autrement dit, dans la genèse du sens, l'élucidation de l'altérité d'autrui est vraiment ce qui permet de comprendre l'expérience du non-moi, non-moi qui est bien plus vaste que l'autre ou les autres. Dans une métaphysique de la subjectivité, seule une autre subjectivité peut vraiment donner à penser le sens de l'altérité, notamment dans le monde objectif, dans la nature objective. Dès lors, la transcendance du monde objectif se donne à une intersubjectivité transcendantale, à un nous transcendantal, à une communauté transcendantale, comme Husserl va le développer dans la *Krisis*. Le monde objectif n'est justement « objectif » que quand il se donne comme n'étant pas que le mien, comme étant le résultat d'une co-constitution du monde. Bien sûr, on peut penser à la communauté des philosophes et des savants, mais finalement toute communauté humaine me fait sortir de « mon » monde et même d'une certaine manière me donne à voir mon monde comme n'étant que le mien. Il suffit de l'expérience d'une autre subjectivité, comme cela sera souvent décrit par d'autres phénoménologues pour le monde ne m'apparaître plus comme mon monde, mais comme un monde pour tout un chacun qui excède mes prises. Un peu comme dans l'ouvrage de Tournier quand Robinson rencontre Vendredi et est alors rendu au monde. L'autre subjectivité me fait sortir de moi et peut me sauver de la folie ou du rêve. Bien évidemment, ceci n'est pas développé dans le texte du § 49, mais sera exploré par d'autres penseurs tel Binswanger en psychiatrie phénoménologique. Ce passage du « je » au « nous » est donc un tournant essentiel dans la découverte du monde comme monde.

C'est le second moment du texte qui mentionne ce « nous transcendantal » qui constitue le monde dans une harmonie des monades : le monde objectif est une « idée », le corrélat d'une expérience intersubjective idéalement concordante et cette idée-fin est celle même qui guide la science. Certes ici cette harmonie n'est pas préétablie dans un plan divin, mais elle est bien donnée comme possible à travers l'activité commune des différentes subjectivités. Le nous transcendantal dont parle ici Husserl est donc bien autre chose qu'une simple collection de subjectivités singulières, mais il s'agit d'une activité commune et d'une visée commune. Ainsi, l'individuation absolue de la manade par son « je » ne bloque pas la possibilité d'un nous, elle en est même une condition de possibilité essentielle, puisque la communauté ne peut se donner que comme une transgression de moi. Husserl peut donc dire ici que ce monde commun est bien une structure a priori du nous transcendantal et n'est ni une hypothèse, ni une idée abstraite, ni un phantasme ; il s'agit bien d'une structure de l'expérience. Ce vocabulaire monadologique que Husserl emprunte à Leibniz en précisant bien qu'il ne s'agit pas de présupposer une « substructure métaphysique » lui permet de ne pas s'en tenir au moi pur des *Idées 1* qui est un pur centre de fonction et qui en tant que tel n'a pas de contenu eidétique, pour envisager avec la sphère propre un moi concret qui se constitue lui-même dans l'unité d'une histoire, comme l'a expliqué la quatrième méditation, mais sans retomber,

ce qui serait désastreux pour l'analyse constitutive, dans une confusion du mondain et du transcendantal. L'influence de Leibniz sur Husserl est attestée par de nombreux textes, mais ici Husserl ne cite pas son nom dans la mesure où il s'agit avec ce vocabulaire de répondre à des questions qui ne sont pas leibniziennes et notamment celle de l'intuitivité d'autrui et celle de l'intuitivité du monde objectif³⁷.

Avec le § 50 c'est en quelques sortes la fin des préliminaires méthodiques afin d'entrer directement dans la question de l'expérience de l'autre *ego* ; il fallait voirement cette abstraction des autres (avec le monde) dans l'attitude solipsiste, l'abstraction de tout ce qui est étranger pour définir le mode d'accessibilité de la sphère propre, afin de pouvoir poser enfin la question du mode d'intuitivité d'autrui, car si autrui n'est pas donné d'une manière ou d'une autre à la conscience il est un « rien » comme disait le § 49 des *Idées 1*. Il ne s'agit pas encore de la reconnaissance de l'autre en tant que personne singulière, mais d'abord de sa reconnaissance comme autre subjectivité, ce qui est un préalable à toute compréhension de l'interpersonnalité. Ce long paragraphe va donc élucider le mode propre de la donnée d'autrui que Husserl dès le titre nomme « appréhension » ou « aperception par analogie ». Le terme même d'appréhension souligne qu'il ne peut pas y avoir une « présentation » d'autrui, c'est-à-dire une donnée directe. Dès le début, Husserl souligne la difficulté considérable qu'il s'agit de surmonter ici, car comment tenir ensemble qu'il y a bien une expérience d'autrui qui est là devant moi en chair et en os et l'inaccessibilité directe de la conscience d'autrui. Autrui n'est pas autrui, s'il n'est qu'un corps parmi les corps de ma sphère propre. Husserl précise bien que si je pouvais avoir un accès direct à la conscience d'autrui, alors « moi-même et lui-même, nous serions le même ». Il serait une part de moi, une modalité de moi et même son corps ne serait que l'un des objets constitués de ma sphère d'expérience propre depuis ma sensibilité. Dire qu'autrui est une simple variation de moi serait pour Husserl désastreux, car cette construction intellectuelle (l'idée d'une fusion des subjectivités, des chairs) ferait perdre le monde objectif qui ne serait que le mien et me conduirait à me retrouver seul, sans communauté, et finalement l'objection du solipsisme serait fondée.

Il n'y a pas d'autre solution pour résoudre l'énigme de l'expérience d'autrui que de supposer une « intentionnalité médiate » depuis mon expérience primordiale. C'est toujours depuis l'*ego* que l'on peut accéder à l'*alter ego*, mais comment ? L'expression même d'intentionnalité médiate ne va pas de soi et pourrait sembler au premier abord être un carré-rond. L'embarras est réel ; il s'agit de penser une co-existence, une co-présence. Bien des phénoménologues décrivent les différentes modalités de cette coexistence, mais la démarche de Husserl est plus radicale car il s'interroge sur sa possibilité même. Comment penser dans mon expérience que l'autre subjectivité est bien là en face de moi et que pourtant elle n'est pas accessible « en personne » ? Pour le moment Husserl n'a donné qu'un terme « appréhension » et il s'agit de donner un contenu de sens à ce terme afin qu'il ne semble pas être un simple mot magique permettant de surmonter une aporie irréductible. C'est autrui lui-même qui impose ce mode de l'intentionnalité.

Pour aborder la question, Husserl commence par une confrontation avec la perception d'une chose et il est possible de dire que dans la perception d'un cube ou d'un arbre, les aspects non-encore aperçus de l'objet sont eux aussi « appréhensés », c'est-à-dire présentés indirectement ; ce qu'il a déjà exposé avec la conscience potentielle qui est une forme de la conscience intuitive d'un objet. La question est donc la suivante : la donnée d'autrui est-elle équivalente à la donnée de cette face cachée des choses ? La réponse de Husserl est ici explicitement non. Non, car la face

³⁷ Sur ce point je renvoie à nouveau à l'article de Dominique Pradelle « Monadologie et phénoménologie », *Philosophie* N°92 hivers 2006.

cachée d'une chose demeure une forme de présence intuitive, alors qu'il n'y a pas de présence intuitive d'autrui. Autrui ne m'est pas donné comme la face cachée de la lune m'est en un sens donnée. En effet, dans le cas de la face cachée d'une chose, celle-ci peut potentiellement me devenir présente, elle peut par un changement de regard ou une évolution de la situation m'être donnée directement, même si parfois « de fait » cela n'a pas lieu. Mais avec autrui, c'est « en droit » que l'autre ne pourra pas m'être donné directement dans sa subjectivité. Encore une fois, celle-ci me demeure invisible en droit, sinon autrui ne serait pas autrui. On est donc toujours dans cette croix de la phénoménalité : autrui est bien là en chair et en os devant moi, et pas comme simple corps, mais « comment » peut-il l'être dans la mesure ou « par principe » je ne peux avoir aucun accès à son être propre ? La transcendance de l'arbre est une transcendance dans l'immanence, un sens qui se constitue peu à peu dans ma conscience, mais la transcendance d'autrui ne peut pas, encore une fois par principe, être immanente, car autrui est bien un autre *ego*. Quelle est donc cette « appréhension » propre à autrui ? Qu'est-ce qui « motive » cette co-présence d'autrui dans ma conscience ? Il est nécessaire de pouvoir répondre à cette question, sinon toute idée d'intersubjectivité et toute idée d'un monde objectif deviennent impossibles. La motivation est un terme clé du vocabulaire de Husserl et est l'équivalent de la causalité dans le monde de l'esprit. Ce qui « motive », c'est ce qui rend possible la conscience d'autrui comme tel.

Certains ont pu voir dans les difficultés exposées par Husserl la marque d'une limite de l'idéalisme transcendantal qui ne pourrait pas passer du sens « moi » au sens « autrui ». On se retrouverait alors dans la controverse idéalisme/réalisme à laquelle Husserl tente justement d'échapper : soit autrui n'est qu'une représentation, ma représentation, et il n'y a plus d'altérité ni de monde objectif, soit autrui est une altérité absolue, un en soi, une existence qui s'impose d'elle-même, et qui échappe au pouvoir constituant de l'*ego*. Autrement dit, l'idéalisme transcendantal de Husserl, dans cette entreprise d'autojustification que sont les MC, doit pouvoir expliquer « comment » depuis la sphère propre l'expérience d'autrui peut être motivée, sans qu'autrui soit une simple variation de moi-même. Bien évidemment, la difficulté est immense et se trouve au cœur des débats contemporains sur la phénoménologie. Il est même possible de dire que c'est cette aporie qui a nourri les multiples chemins de l'analyse phénoménologique. Mais là il convient de suivre Husserl dans la rigueur de son analyse avant de se livrer à des critiques trop faciles.

« Nous pouvons trouver un premier fil conducteur ». Refusant et l'idéalisme subjectif et le réalisme, Husserl s'attache à montrer comment le sens *alter ego* peut se constituer depuis l'*ego*. L'appréhension d'autrui nous dit Husserl est d'abord lié à la présentation de moi-même. En effet, autrui ne peut être donné en tant qu'*alter ego* qu'en étant co-donné avec l'*ego* dont il est l'*alter*. En conséquence, la sphère étrangère est donnée en même temps que la sphère propre dans laquelle je me constitue comme « moi personnel » avec ma manière unique d'être mon corps vivant (ma chair), ma manière immédiate d'agir dans le monde. Le but de Husserl n'est pas ici de se lancer dans une étude de l'interpersonnalité et il reconduit ici à d'autres études, mais de rappeler les structures universelles de toute subjectivité. Il suffit ici de mentionner que l'apparaître d'autrui est inséparable de la donnée à moi-même comme personne. C'est le rapport immédiat à soi qui demeure la mesure du rapport à autrui et il s'agit en partant de l'expérience de soi de décrire les différents moments de l'expérience d'autrui.

« Supposons un autre homme entré dans le champ de notre perception... ». En réduction primordiale, autrui m'apparaît tout d'abord comme un corps dans mon champ de perception. Ici le corps d'autrui ne fait pas exception par rapport aux autres corps de mon champ de perception du point de vue de sa phénoménalité : c'est en effet une transcendance immanente, un objet intentionnel pour mon *ego*. Husserl rappelle alors que ma chair est en un sens la seule chair, c'est-

à-dire l'unique chair qu'il m'est possible d'expérimenter directement. Bien évidemment, la chair d'autrui m'est inaccessible directement, je n'ai aucun accès direct à sa sensibilité, à sa capacité à être un centre de perception et d'action. Pourtant je ne suis pas la seule chair. La question demeure donc : comment la chair d'autrui peut-elle être expérimentée en tant que corps organique/chair ? Ma chair étant l'unique corps constitué originairement en tant que chair, l'unique réponse possible à cette question est celle d'une « transposition aperceptive à partir de mon propre corps ». Ce transfert aperceptif permettrait d'élucider le passage de la donation originaire de ma chair à la donation non originaire et dérivée de la chair d'autrui. Autrement dit, la donnée indirecte du corps d'autrui comme corps sensible, comme corps animé par une subjectivité, suppose l'intuition catégoriale d'une « ressemblance ». C'est la ressemblance qui me permet de percevoir le corps d'autrui comme un autre organisme, comme une chair qui n'est pas la mienne. Là encore, la ressemblance n'intervient pas tel un mot magique, mais va permettre cette saisie analogisante de l'autre corps en tant que chair qui n'est pas la mienne. L'analogie est précisément ce qui va permettre à Husserl de soutenir que l'autre chair n'est ni une simple représentation subjective, ni un en soi indépendant de moi. Mais en quelque sorte tout le travail descriptif commence afin de tenter d'expliquer ce passage de ma chair à l'autre chair. Tout n'est pas encore dit ici, et l'analyse commence vraiment³⁸.

Husserl précise alors tout de suite que cette analogie n'est pas un « raisonnement par analogie ». Autrement dit, que ce corps d'autrui soit aussi une chair, ce n'est pas ce qui serait établi après coup par un raisonnement, par exemple par toute une série de comparaisons entre mon corps et le corps de l'autre. Il ne s'agit pas d'une déduction, mais d'une expérience. Il ne s'agit donc pas de dire simplement : ce corps là-bas ressemble au corps d'un homme et donc si c'est le corps d'un homme alors il doit lui aussi être le centre de son espace. L'analogie à laquelle pense ici Husserl n'est pas une construction de l'esprit, même si l'analogie a le mérite de donner à penser une proximité sans identité. Encore une fois, il ne s'agit pas de déduire que l'autre est une chair et l'analogie ici n'est pas à prendre comme un raisonnement, mais comme un mode de l'expérience, comme le mode de donnée même de la chair d'autrui. Cette chair d'autrui se donne toujours en analogie avec la mienne, et il s'agit là d'une relation essentielle et non accidentelle. Husserl n'entend donc pas par analogie l'analogie fonctionnelle de la biologie entre les ailes d'un oiseau et d'un insecte fondée sur une ressemblance accidentelle, et on est également loin de l'analogie de l'expérience selon Kant, dans la mesure où cette fois la synthèse se trouve dans la perception elle-même et non dans l'entendement. L'analogie est dans ce §50 un mode fondamental de l'expérience qui ne se limite pas à l'expérience d'autrui et Husserl dit qu'elle est une aperception assimilatrice dans laquelle le corps d'autrui se donne à la fois comme autre et comme analogue. Autrement dit, ce que Husserl veut mettre au clair, c'est qu'il n'y a pas d'abord la perception d'un autre corps et ensuite sa catégorisation comme analogue par un raisonnement. L'analogie de ressemblance est l'expérience elle-même.

De ce point de vue, l'analogie n'est pas réservée à l'expérience d'autrui, mais est un mode courant de l'expérience. Toute perception d'une table se fonde sur une première fois que l'on a perçu une table. Il s'agit d'une synthèse semblable avec le semblable. L'exemple pris par Husserl d'enfant qui pour la première fois saisit le sens final des ciseaux montre que le transfert analogisant a lieu dans les expériences les plus quotidiennes. Après la paire de ciseaux est autant reconnue que perçue. La première perception de la paire de ciseaux conditionne ses perceptions futures. Dès lors, c'est bien le corps de l'autre qui se donne dans l'expérience en tant que ressemblant au mien. Encore une fois, que ce soit pour la paire de ciseaux ou pour le corps de

³⁸ Didier Franck, dans *Chair et corps*, Minuit, p. 124 a montré les profondes apories que ces analyses suscitent.

l'autre, l'analogie est un mode de donnée des choses et non pas une activité extérieure de l'entendement. C'est la chose même qui se donne dans l'expérience comme analogue, et c'est ce qui fait que l'unité du monde est vue. La fin du § 50 explicite bien que le sens se fonde sur le sens : depuis l'expérience de ma sphère primordiale peut s'ajouter une nouvelle couche de sens, celle de l'expérience étrangère.

Le § 51 porte sur « l'accouplement (*Paarung*) », c'est-à-dire la donnée en couple. Tout a lieu ici dans le cadre de la pure passivité d'une synthèse associative. Il faut toujours rappeler que le paradoxe qui semble phénoménologiquement insurmontable est celui de la donnée de ce qui n'est jamais donné directement : « l'objet appréhendé par cette analogie ne peut jamais être réellement présent, ne peut jamais être donné dans une perception véritable ». Comme il n'y a pas la donnée de l'*ego*, puis la donnée de l'*alter ego*, et ensuite leur rapprochement dans un raisonnement par analogie, Husserl envisage dans ce § 51 une « donnée en couple », qui serait une forme originaire de la synthèse passive et associative. Husserl considère l'association comme une loi originaire de la synthèse passive : une donnée sensible renvoie d'elle-même à une autre donnée sensible et il y aurait un fusion associative donnant lieu à une première unité intentionnelle. Ici Husserl met en œuvre la donnée « en couple » afin d'élucider l'expérience d'autrui, mais cela peut avoir lieu pour d'autres objets de l'expérience, puisque c'est l'une des formes de la synthèse associative. La fusion associative est par exemple celle d'une suite de sons se donnant comme une unité à partir de la coexistence et de la succession. L'association n'a rien à voir ici avec une causalité mondaine, mais elle est un *a priori* de l'expérience et produit le sens. Il s'agit d'un lien purement immanent entre les données et l'unification par la ressemblance n'est rien d'extérieur aux données sensibles.

Après avoir rappelé le principe de l'association, Husserl revient à la question de l'*alter ego*. Il commence par rappeler qu'il y a une forme tout à fait unique du rapport à soi, que cela ait lieu dans la passivité ou dans l'activité. Que je le veuille ou non, ma chair est toujours là dès que je perçois quelque chose, dès que ma sensibilité est engagée. Dès lors, entre l'*ego* et l'*alter ego* l'accouplement serait donc un éveil l'un par l'autre dans lequel on passe du sens moi au sens autrui et réciproquement. La ressemblance fait qu'il y a un recouvrement des deux corps, mais jamais une identité. C'est bien ce que Husserl nomme une transgression intentionnelle dans cette donnée en couple des deux corps, dans la mesure où le corps de l'autre ne se donne pas comme un deuxième exemplaire de mon corps, mais bien comme un autre corps. Le sens chair peut glisser de moi vers autrui sans que je ramène autrui à moi. La question qu'il convient alors de se poser est la suivante : comment puis-je savoir que c'est une autre subjectivité qui entre dans mon champ de perception et pas simplement un autre corps ? Dans le § 51 l'analyse de la *Paarung* est loin d'être terminée, car il s'agit de montrer comment le corps qui apparaît dans mon champ de perception est bien le corps d'un autre homme et non pas un second corps personnel, moi comme étant là-bas.

On comprend bien ici que l'empathie est non seulement comprise d'une manière purement théorique, sans la considérer en tant que vertu morale, puisqu'elle est une structure universelle de l'expérience. Cette neutralité éthique de la description de l'empathie permet de ne pas la considérer seulement comme une décision libre du sujet qui se rapprocherait d'autrui, mais comme la forme universelle de l'expérience d'autrui. La perspective de Husserl est ici très différente de celle de Scheler qui dans *Nature et forme de la sympathie* (p. 24) entre tout de suite dans les considérations particulières de la joie et de la souffrance. Husserl ne veut pas aller aussi vite et se soucie d'élucider l'essence de l'activité subjective avant d'entrer dans des considérations particulières.

§ 52 A commenter en licence 2 et 3.

En introduction il serait bon de partir directement de l'aporie de l'expérience d'autrui. Comment expliquer cette expérience puisque l'autre homme par principe m'est inaccessible ? Pourtant il est bien là avec moi comme un *alter ego*. Comment alors élucider l'accessibilité de l'inaccessible ? (C'est la problématique). Là, il est possible de rappeler la méthode de la réduction et le projet de Husserl d'élucider la constitution du monde objectif, avant d'exposer les différentes étapes du texte de Husserl jusqu'à ce § 52. Enfin vous indiquez sans développer que ce § 52 va vraiment expliquer ce qu'est ce transfert aperceptif dont il parle depuis le § 50.

Husserl commence par présenter à nouveau l'aporie : comment élucider la conscience de l'autre *ego* sans sortir de sa sphère primordiale et sans faire d'autrui un simple double de moi-même (reformulation de la problématique). La question se précise immédiatement par l'étude du corps : l'autre corps se donne, de façon analogue au mien, comme étant pourvu de déterminations psychiques ; cela signifie que l'autre corps est aussi un corps organique (une chair) qui donne sens au monde, qui est le centre de son espace, mais qui n'est pas le mien.

« Considérons de plus près ». Ce qui fait l'originalité de la thèse de Husserl, c'est de vouloir revenir à la donnée pure d'autrui qui ne peut être qu'un entrelacement de présentations et d'apprésentations. Dès lors, comment comprendre que l'autre homme se donne d'une manière synthétique et concordante et que ses déterminations psychiques ne soient pas données directement ? La tâche du § 52 est bien d'expliquer comment il y a bien une expérience d'autrui alors qu'une donnée directe de son *ego* n'est pas possible. Il est hors de question de remettre en cause le principe des principes énoncé dans le § 24 des *Idées 1*, mais alors il faut expliciter quel est le mode de confirmation qui est propre à autrui. Quelle est cette intuitivité indirecte d'autrui ? Encore une fois, il s'agit de penser un remplissement médiat qui n'est donc pas intuitif au sens fort du terme et c'est à cette difficulté que répond le concept d'analogie. Par l'analogie autrui peut avoir une façon de se confirmer dans l'expérience sans être directement donné ou encore présenté. Bien évidemment, c'est ici le point le plus délicat de l'analyse : expliciter les « apprésentations synthétiquement concordantes » d'autrui. Pour cela, il est nécessaire à nouveau de distinguer le corps d'autrui qui se donne lui selon une suite concordante d'esquisses, comme n'importe quel corps, et sa chair. Comment la chair étrangère est-elle apprésentée ? Husserl nous dit que l'organisme étranger s'affirme dans l'expérience de par son comportement changeant mais toujours concordant (ce qui peut être une définition du style). Il y a un style de constitution propre à la chair étrangère, à savoir que le physique serait « l'indice » du psychique. Ainsi, pour le corps d'autrui son apparaître physique indique son versant psychique qui lui ne peut pas être directement vu. Bien sûr, ce n'est pas le cas dans la perception d'une table. Mais dans la perception d'un autre organisme, le comportement du corps, sa manière d'être, sa manière de se mouvoir, indique une vie égologique, une centration égologique. Je vis ma chair comme le centre de toutes mes perceptions, mais je peux analogiquement comprendre que le corps d'autrui doit être, lui également, le centre de toutes ses perceptions, même si je n'ai aucun accès direct à la façon dont il perçoit. L'analogie porte sur la continuité dans le changement et donc dans la manifestation d'une vie. Le vocabulaire de l'indication est ici très important. Une indication n'est pas un signe qui demeure extérieur à ce qu'il signifie. Il s'agit de défendre l'idée que par son corps vivant autrui est bien là en personne dans cette indication. La concordance des présentations ici reconduit à la concordance des apprésentations et donc à une forme de durée.

Bien sûr, il se peut, comme le dit Husserl, que cette « succession cohérente de phases » n'ait pas lieu et que le corps appréhendé ne soit une chair qu'en apparence. Husserl ne donne pas

d'exemple, mais on peut penser à un mannequin de cire qui de loin ressemble à une chair, mais quand on s'en approche on s'aperçoit qu'il n'y ni changement, ni cohérence dans le changement, et que ce mannequin n'indique aucune vie ni aucune liberté, qu'il n'indique pas une chair centre de toute perception ou organe de la spontanéité motrice. Certes, l'apparence peut être fort trompeuse et les progrès de la technique ne font que le confirmer, même si c'est un point que n'aborde pas Husserl, néanmoins le corps de l'autre indique une concordance d'une forme bien particulière, car elle est celle d'un pouvoir-être, d'une capacité à dire « je », d'une liberté. Dans les rares pages dans lesquelles Husserl évoque les extra-terrestres, il souligne qu'eux aussi se donneraient selon cette forme de confirmation. Ces analyses se retrouvent également dans des textes sur la perception de l'enfant et également sur la perception de l'animal même si c'est sur le mode du « comme si ». Dès qu'il y a indication d'une « concordance interne » il y a la perception d'une subjectivité étrangère.

Husserl insiste bien sur la différence eidétique entre l'expérience de soi et l'expérience d'autrui, mais également sur la différence eidétique entre l'expérience d'une chose et l'expérience de ce que l'on pourrait nommer ici une « intériorité », même si cette intériorité me demeure radicalement transcendante et n'est qu'indiquée de façon immanente. Ainsi, tel est le paradoxe, l'autre se donne nécessairement comme une « modification intentionnelle de mon moi », mais il n'est pas moi et ne pourra jamais le devenir. Husserl ajoute comme en passant, mais ce n'est pas rien, que le sens de ce qui est « mien » s'enrichit d'une nouvelle couche de sens, puisqu'est mien en retour ce qui n'est pas étranger. C'est une conséquence de cette donnée « en couple ». Husserl sait très bien que le terme d'analogie peut être une source de confusion quand il est compris comme un raisonnement par analogie et non comme un mode de donnée, néanmoins je sais dans sa façon de se confirmer à la fois que la main étrangère n'est pas ma main, mais qu'elle indique une intériorité, la liberté d'un *ego*, d'un *alter ego* ; ce que je ne vois pas dans une main de marbre. Husserl peut donc dire qu'une autre monade se constitue appréhensivement dans la mienne par ressemblance, mais sans perdre son inaccessibilité et donc son altérité radicale. Mais une fois cela établi, il m'est possible de comprendre autrui, de saisir le lien entre une extériorité et une intériorité. Le terme de monade permet de maintenir l'idée que la subjectivité demeure bien une sphère d'être close sur elle-même, mais qu'en elle peut s'annoncer de façon médiate et indicielle une autre subjectivité.

La fin du § 52 propose une comparaison avec l'expérience du passé, dans la mesure où dans le ressouvenir le passé remémoré transcende le présent. L'expérience de soi dans le passé est à la fois faite de ressemblance et de dissemblance : le moi passé se donne à la fois comme identique et comme autre. Autrement dit, il n'y a pas d'accès direct au passé et tout accès au passé se réalise depuis un présent, sinon il y aurait une abolition du temps. Tel est le paradoxe du ressouvenir : en lui le passé est donné comme non donné. Il y a du passé parce que le maintenant passé se donne comme un non-maintenant. Ainsi, pour qu'il y ait une expérience du temps il est nécessaire à la fois qu'il y ait une présence de ce qui est passé et il faut que ce passé soit constitué comme passé. C'est justement au ressouvenir qu'il appartient d'assurer la présence du passé, comme c'est à l'empathie qu'il appartient d'assurer la présence d'autrui. Le ressouvenir est à la fois une perte, une discontinuité, une rupture, parce qu'il est le passage du perçu au reproduit et ce qui assure la continuité de la donnée à soi-même, la capacité à se saisir comme le même moi à travers tous les changements de son histoire. De même, l'empathie est une rupture, parce qu'il n'y a pas d'accès direct à l'autre subjectivité et ce qui assure une continuité entre moi et autrui sans laquelle il n'y a pas de communauté et pas de monde commun.

Sans développer ce point sur la constitution du passé qui se trouve dans de nombreux textes, notamment ceux sur l'intersubjectivité, il suffit ici de souligner que le « toutefois » vient

mettre une limite stricte à cette comparaison. En effet, dans le ressouvenir il y a tout de même un lien intuitif avec le passé avec la chaîne des rétentions, mais ce lien intuitif n'existe pas avec l'empathie. Dès lors, à la différence du moi passé dont je me souviens, le moi étranger, le premier non-moi, est vraiment un autre moi. S'il est une modification intentionnelle de moi-même, il s'agit vraiment de la donnée d'un autre moi et non pas de moi autrement. Comme le dira Ricoeur dans *Soi-même comme un autre*, l'autre moi c'est moi comme un autre, mais en tant que modification effective de moi-même et sans élément de continuité. Ainsi, d'un côté, la transcendance du passé permet de mieux comprendre la transcendance de l'autre *ego*, mais d'un autre côté la transcendance d'autrui est bien plus radicale que celle de mon passé, car elle est l'expérience d'une altérité qui ne peut pas par principe être polarisée par un idéal de totalisation, d'unification. Avec mon passé, je peux comprendre ce que signifie être autre dans le temps, mais c'est avec l'expérience d'autrui qu'il y a une transcendance incommensurable. Il est impossible de faire de l'expérience de soi le symétrique de l'expérience d'autrui. A partir de ce qui est le plus « mien », ma chair, je saisis par indication que le corps d'autrui est un ensemble de renvois intentionnels à une autre chair qui ne sera jamais intuitive pour moi. C'est également un paradoxe étonnant qui va permettre de comprendre la nature du dialogue et de la communauté monadique d'une manière nouvelle, mais ce qui m'est le plus proche, ma chair, est le lieu d'un accès indirect à ce qui est le plus transcendant, la chair étrangère.

Le § 53 précise encore la nature de cette présentation analogique en montrant que le « corps-chair » étranger se donne comme le même en tant qu'il est là-bas pour moi et en tant qu'il se donne indirectement comme l'ici central de l'autre subjectivité. On se trouve sur des analyses délicates, car on a vu que l'expérience de l'autre n'est pas une simple expérience potentielle de moi-même et en même temps il est bien nécessaire d'envisager les potentialités de la sphère propre afin de préciser le sens autrui en tant que modification intentionnelle de moi-même. La distinction de l'ici et du là-bas confirme la constitution spatiale d'autrui. Dans cette analyse intentionnelle, « ici » et « là-bas » ne sont rien de spatialement objectif ; ce ne sont pas des places particulières dans un espace déjà là. Il s'agit de mettre au jour comment depuis la spatialisation originaire de ma chair, une autre chair se donne en tant que se spatialisant elle-même originairement. Ma chair est l'origine de son espace, elle se donne originairement à moi dans un ici absolu par rapport auquel tout objet peut apparaître en tant que proche ou lointain. Il est clair que par rapport à l'ici absolu de ma chair, tous les autres corps se donnent comme des « là-bas » plus proches ou plus lointains. Néanmoins, le corps de l'autre n'apparaît pas seulement comme une chose « là-bas » et il indique également qu'il est le centre de son espace propre.

Encore une fois le corps organique/chair est un pouvoir-être, un « je peux » et ainsi tout « là-bas » m'apparaît comme l'un de mes possibles : en droit je peux toujours aller là-bas. Par la liberté de ma chair je peux occuper tout lieu spatial, même si je sais que je n'irai jamais sur la lune ou sur mars. Husserl souligne à nouveau là une fonction motrice de l'imagination : je peux librement m'imaginer la façon dont je percevrais les mêmes choses si j'étais là-bas. De ce point de vue, une chose, par exemple l'université de Caen, peut être considérée comme l'ensemble des points de vue que je peux avoir sur elle ; la chose est un système d'apparences polarisé par l'idée infinie d'une donation adéquate. Husserl a recours ici à la même méthode : il élucide cette variation imaginative à propos de la perception d'une chose comme la même dans la multiplicité des points de vue que je peux avoir sur elle, pour se demander ensuite s'il est possible de transposer cette analyse à l'expérience du corps d'autrui. Husserl prend bien soin de souligner à nouveau que l'autre homme n'est pas une variation de moi-même ; qu'il n'est pas moi autrement, mais bien un autre moi. Cependant, en m'imaginant les modes d'apparition que j'aurais si j'étais là-bas à la place de son corps, donc en m'imaginant moi-même autre, le corps d'autrui m'indique une chair. De même

que si j'étais là-bas je serais là-bas le centre de mon espace, je sais qu'il est là-bas le centre de son espace. En imaginant pouvoir transformer le « là-bas » de son corps en un « ici » central pour moi, le « là-bas » de son corps indique qu'il est également l'« ici » de sa chair : d'une manière indirecte je saisis le « là-bas » comme un « ici ». Le « comme si » souligne que l'association n'a pas lieu entre ma chair et un corps qui serait dans ma sphère propre, mais entre ma chair et une autre chair qui est pour elle-même son « ici ».

Il est clair que la description devient très complexe dans cet entrelacs des deux chairs. Je peux m'imaginer ce que je verrais moi-même si j'étais là-bas à sa place, mais je ne le vois pas. Husserl insiste beaucoup sur l'idée qu'il ne s'agit pas du tout de ramener autrui à soi, mais que c'est en m'altérant volontairement moi-même que je peux faire l'expérience indirecte de l'altérité d'autrui sans accéder directement à son être. Dès lors, un sujet qui ne s'altérerait pas, qui ne chercherait pas à imaginer ce qu'il percevrait s'il était à la place d'autrui, ne peut pas faire l'expérience de l'autre comme étant lui-même l'origine de son espace et de sa vie. Imaginer ce que serait ma vision si j'étais à la place d'autrui, ce n'est pas du tout ramener l'expérience d'autrui à la mienne, même possible, et l'expérience d'autrui demeure d'une manière irréductible la sienne propre, mais c'est ouvrir un lieu de rencontre entre moi et autrui ; c'est se comprendre comme co-appartenant à un même monde ; c'est donc ouvrir un lieu de rencontre et de dialogue qui est le fondement de toute communauté. Encore une fois, cette imagination ne supprime pas l'altérité, mais permet de comprendre autrui comme un sujet propre, qui a comme moi une sensibilité, même s'il ne ressent pas les choses nécessairement comme moi. Dès lors, par l'empathie j'expérimente indirectement que l'autre s'éprouve lui-même et qu'il éprouve d'une manière unique et insubstituable le même monde que moi, ce qui fonde la possibilité de l'être-ensemble.

Le § 54 est le dernier moment de l'analyse de l'aperception analogisante d'autrui et Husserl veut insister sur le fait que cette association n'est pas « immédiate ». Autrement dit, il n'y a pas d'association directe entre la chair d'autrui et la mienne, mais seulement indirecte. Le chemin de moi à l'autre homme n'est pas simplement le chemin de moi-même à moi-même. Husserl cherche donc à corriger un malentendu possible dans la lecture du § 53 : le corps d'autrui que je vois là-bas n'est pas mon corps quand j'étais là-bas, mais il ne fait que l'évoquer. Husserl parle ici d'un « éveil » afin d'expliquer selon quelle motivation il est possible de passer de mon corps au corps d'autrui. Le corps d'autrui éveille seulement une possibilité de mon corps. Par cette évocation, le corps physique là-bas reçoit analogiquement au mien le sens d'une chair, une chair d'un autre monde primordial.

Toute la difficulté de cette description est que dans cette appréhension je peux faire l'expérience de l'étranger sans sortir de moi comme l'exige un idéalisme transcendantal. Je ne peux pas poser autrui comme un en soi absolu. Ce qui pour Husserl est la reconnaissance de son altérité et non sa négation. Par principe, je ne peux pas à la fois être ici et là-bas et il s'agit donc de bien respecter le pur apparaître d'autrui en tant qu'autre, donc de se laisser guider par son apparaître dans ma conscience. On voit bien que l'imagination est nécessaire au transfert aperceptif, mais ce n'est pas elle seule qui le rend possible, sinon l'autre serait une simple représentation, ou une simple variante possible de moi-même. L'imagination pour être ici ce qui permet de mettre au jour le phénomène d'autrui a besoin d'un donné et ce donné c'est précisément le corps-chair d'autrui. Sans aucun donné, autrui ne serait qu'un phantasme. Dès lors, autrui est à la fois celui que je pourrais m'imaginer être si j'étais à sa place et celui que je ne serai jamais, parce qu'il est par principe impossible de ramener ce là-bas à mon ici.

Ces analyses husserliennes de l'empathie sont très critiquées, déjà par Heidegger, plus tard par Merleau-Ponty dans *Le visible et l'invisible* et par Levinas ; et par bien d'autres encore. Mais il s'agit ici de rendre justice à la rigueur de l'analyse de Husserl qui cherche à ne pas forcer dans un sens ou dans un autre l'expérience l'*alter ego*. L'*alter-ego* n'est ni moi, ni le tout-autre, mais un co-sujet par lequel il peut y avoir une communauté et un monde commun. L'aperception analogisante est justement cette voie ouverte par Husserl afin de penser vraiment une communauté de sujets sans aucune fusion des subjectivités et si Husserl utilise le terme de « fusion », ce n'est pas au sens d'une confusion des subjectivités, mais au sens où je comprends depuis son corps que l'autre est bien un *alter ego* et pas simplement un objet de mon monde propre. Le terme de fusion employé par Husserl renvoie donc à l'unité, la cohérence, de la manifestation d'autrui unifiée par un même *ego*. L'empathie, comme dit la fin du § 54, est une compréhension, ce qui signifie pour Husserl la saisie d'une unité intuitive entre le corporel et le psychique dans la manifestation d'autrui. Dans les *Idées* 2 § 56h Husserl mentionne « l'unité entièrement intuitive qui s'offre à nous quand nous saisissons une personne en tant que telle (...) est l'unité de l'expression et de l'exprimé qui appartient à l'essence de toutes les unités compréhensives ». Le terme de « compréhension » est emprunté par Husserl à Dilthey qui la définissait comme le processus par lequel nous connaissons une intériorité à partir des signes qui nous sont extérieurement donnés de manière sensible³⁹. Si comprendre, c'est appréhender un rapport entre une extériorité et une intériorité : la vie corporelle de l'*alter ego* dit sa vie spirituelle. Ainsi, comprendre autrui, cela revient à saisir intuitivement l'unité de la chair et de l'esprit, de la chair et de l'*ego*.

La *Paarung* est donc bien une expérience de l'*alter ego* et non une construction métaphysique, car l'autre moi n'est pas un moi fictif ou simplement représenté, mais un moi qui est effectif et s'annonce dans son corps de chair. La différence irréductible qui demeure entre l'acte de pensée de m'imaginer là-bas et l'expérience propre qui appartient à l'*alter ego* n'est pas dans ce § 54 un échec, car c'est bien ce qui assure que l'autre homme excède mon pouvoir de constitution et qu'ainsi une communauté de sujets est possible. Avec l'empathie, qui prend ici une signification très nouvelle, qui est propre à Husserl, celui-ci a pu mettre en lumière une association qui est bien particulière et qui ne peut pas être identifiée à l'association entre deux objets ressemblants. Dans cette association il demeure toujours quelque chose qui est donné originairement (le propre) et ce qui ne l'est pas (l'étranger). Ainsi, l'empathie ne peut pas se trouver réduite à une ressemblance extérieure et c'est ce qu'il fallait montrer ; ce n'est pas une comparaison entre moi dans le monde et un autre moi dans le monde, mais il s'agit bien d'une relation de l'*ego* à l'*alter ego*. L'empathie n'est donc pas ce qui vient s'ajouter à l'expérience d'autrui ; elle est cette expérience même comme relation originaire entre deux sujets qui demeurent irréductibles l'un à l'autre.

La communauté intermonadique

Husserl fonde l'être-ensemble à partir de l'*ego* dans les MC (dans les textes sur le monde de la vie ou sur la vie pulsionnelle la thèse serait à nuancer). Ici l'empathie rend possible la coexistence des sujets et c'est pourquoi la communauté de l'*ego* et de l'*alter ego* est pour Husserl le « fondement » de toutes les autres communautés intersubjectives. Il s'agit donc à partir du § 55 d'élucider encore le comment de cette association des subjectivités dans la mesure où la communauté de monades ne peut pas être une simple juxtaposition de monades isolées, mais doit avoir une unité interne, être un acte commun. Le § 55 décrit la première communauté (dans l'ordre de la constitution) en montrant que l'autre regarde en direction de la même chose que moi et donc constitue le même

³⁹ Je renvoie ici à l'ouvrage de Didier Franck, *La dramatique des phénomènes*, p. 61.

monde. Tout en reprenant les difficultés de l'apprésentation, de l'accouplement associatif de manière à ne pas perdre la transcendance d'autrui, Husserl développe l'idée que moi et autrui nous constituons la même « Nature », même si c'est selon des « perspectives » différentes et irréductibles. D'un côté, il est très important de rappeler que je ne peux pas être l'autre et donc que je ne vois pas ce qu'il voit, mais que lui et moi nous nous savons dans une unité de constitution du même monde.

« Mais cela n'empêche précisément pas son intentionnalité de transcender ce qui m'est propre et, par conséquent, mon ego de constituer en lui-même un autre et de le constituer comme existant. Ce que je vois véritablement, ce n'est pas un signe ou un simple *analogon*, ce n'est pas une image – au sens que l'on voudra – c'est autrui »

Tout en réalisant un résumé synthétique de ses analyses précédentes sur l'apprésentation, Il cherche à montrer que nous co-constituons la même nature qui n'est pas encore la nature construite de la physique galiléenne, mais est d'abord la nature commune de l'expérience intersubjective. Ainsi cette nature commune n'est pas un cadre dans lequel je pourrais rencontrer un autre homme, mais elle est déjà le résultat d'une conscience commune, la conscience d'appartenir à un temps commun et à un espace commun.

La constitution de ce monde commun, cette communautisation (possibilité pour traduire *Vergemeinschaftung*) peut se heurter à l'objection des anomalies. Les aveugles, les sourds, etc. peuvent-ils constituer avec moi ce même monde. Husserl répond à l'objection en expliquant que toute expérience d'une anomalie présuppose l'expérience normale. La condition *a priori* de l'empathie est que chaque sujet possède la même sensibilité, ce qui n'exclut pas les différences historiques ou individuelles. Dès lors, si l'aveugle ne perçoit pas le monde comme moi nous co-constituons ce même monde et je ne peux le comprendre en tant qu'aveugle que sur la base d'une perception « normale ». L'objection n'est-elle pas plus difficile à surmonter avec la question de l'animalité ? En quel sens pouvons-nous dire que nous constituons avec l'animal le même monde ? Ici il faut bien comprendre la position de Husserl qui ne cherche pas à établir une hiérarchie en animalité et humanité, mais qui se place d'un point de vue purement phénoménologique : je ne peux comprendre l'animal que depuis l'expérience que je fais de moi-même en tant qu'homme. Dans l'ordre de la constitution, je ne peux percevoir l'animal que comme une anomalie par rapport à moi en tant qu'homme. Cela ne veut pas du tout dire que la vie animale ne possède pas ses propres lois étudiées par l'éthologie, mais simplement que d'un point de vue perceptif je perçois l'animal d'abord à partir de moi, et que de ce point de vue je peux voir que mon chat et moi nous constituons le même monde, même si nos perspectives sont totalement différentes. Husserl reconnaît le caractère très général de son propos et précise qu'il s'agit juste d'expliquer « comment » se constitue une nature commune. Percevoir l'animalité comme une variante de l'humanité, c'est reconnaître que nous appartenons au même monde. On comprend bien que l'animalité n'est ici envisagée que comme une annexe de l'analyse de l'expérience d'autrui. Il n'évoque pas ici la question de la folie qui conduirait aux mêmes analyses. Dès lors, il faut bien comprendre le sens de la proposition : « Je suis dans l'ordre de la constitution la norme première pour tous les êtres humains ». Bien évidemment, cela ne veut pas dire que comme moi empirique je suis la mesure de toute chose, mais que d'un point de vue constitutif je ne peux percevoir un autre être qu'à partir de moi-même. L'anomalie n'est ici qu'un mode de la transgression intentionnelle. Cela dit la constitution d'un monde commun, c'est également la constitution des objets idéaux comme une figure géométrique. Husserl développe ici un argument qu'il reprendra dans le § 64 *d'Expérience et jugement* à savoir le caractère omnitemporel de ces objets idéaux qui peuvent être saisis de la même manière en tout temps par n'importe quelle subjectivité. C'est aussi une condition de l'objectivité.

Sans développer, Husserl veut simplement dire à nouveau que c'est la synthèse identificatrice du corps de l'autre présenté et de sa chair apprésentée qui assure la coexistence des sujets et qui permet de sortir du solipsisme, notamment dans la constitution d'une temporalité commune, d'un temps cosmique qui après avoir été mis entre parenthèses est retrouvé avec un sens intentionnel.

Avec le § 56, Husserl reprend l'idée qu'il s'agit toujours de partir de moi afin d'aller vers la communauté et de se saisir en tant que membre d'une communauté, comme l'un des hommes. Dès lors, il y a un lien eidétique entre le monde comme tâche infinie de constitution et l'idée d'une communauté monadique ouverte de sujets qui à l'infini constituent ce monde. Il s'agit même de la communauté des hommes passés, présents et futurs. C'est parce que par essence le monde n'est pas que mon monde qu'il présuppose une intersubjectivité qui donne sens au monde. La communauté intermonadique, l'intersubjectivité transcendantale, devient alors le lieu du sens pour les objets du monde ; c'est elle qui constitue leur validité. Pour le dire autrement, le sens est toujours un sens commun ; il y a une socialité du sens, même si celle-ci est une couche seconde et non pas première comme elle le sera pour Levinas.

La communautisation (le texte traduit souvent *Vergemeinschaftung* par communauté) produit ce que Husserl nommera dans le § 58 des « personnalités d'ordre supérieur » qui supposent elles aussi à la fois l'idée que chaque monade est « absolument circonscrite et fermée » et l'idée d'une « pénétration irréaliste, pénétration intentionnelle dans ma sphère primordiale », mais qu'elle n'est pas irréaliste au sens du rêve ou de la fantaisie. Il s'agit de penser une « communion » intentionnelle de deux *ego* et à partir de là il devient possible penser la communauté de la famille, celle de l'Etat, celle des chercheurs, etc.). Le but de Husserl est ici de mettre au jour que cette communauté n'est ni une simple pluralité, ni une pure identité, mais est une unification toujours en devenir dans un acte commun. Comme on le verra avec la *Krisis*, l'Europe n'est pas d'abord une structure administrative et politique, mais elle est une intention commune, un projet spirituel. Toute communauté qui n'est pas un simple rassemblement extérieur de sujets suppose une telle intention commune qui rend possible une « intercommunion » sans aucune fusion des subjectivités.

Le § 58 se propose d'élucider l'essence de la socialité et de montrer que l'humanité elle-même est une communauté de monades. L'empathie est alors ce qui rend possible les actes sociaux, c'est-à-dire tous les actes qui rendent possible un être-ensemble. La temporalisation de soi devient alors une communautarisation dans laquelle chacun se fait porteur de tâches communes et peut se comprendre comme co-porteur de l'humanité. Husserl peut alors développer deux thèses qui à première vue semble incompatibles. D'un côté, tous les hommes appartiennent à un seul et même monde et à un monde qui n'est pas qu'un monde physique, mais qui est également un monde de culture qui est par principe accessible par chacun. Mais Husserl tient là encore à prévenir une objection par rapport à une telle thèse universaliste et souligne que bien évidemment culture s'entend au pluriel, qu'il y a des cultures, et des cultures qui sont parfois très éloignées et sans communication entre elles. Chaque personne à son « chez soi », appartient à une culture qui est la sienne, appartient à une historicité propre. Husserl ne prend pas ici d'exemples, car il veut s'en tenir aux questions de principes, à savoir que la différence entre le chez soi et l'étranger appartient à l'expérience du monde. Husserl fait ici une analogie entre le rapport des cultures et le rapport des subjectivités. Ma culture est celle à laquelle j'ai un accès immédiat, ce qui ne veut pas dire que je comprends tout, et la culture étrangère est justement celle pour laquelle je n'ai pas cette immédiateté de la donnée, mais seulement une donnée indirecte, là encore dans une transgression intentionnelle de mon monde propre. Une autre culture est une culture dont les valeurs, les habitudes, etc. ne me sont pas directement compréhensibles. Là encore, Husserl ne veut pas minimiser l'altérité des cultures et il souligne largement l'inaccessibilité directe d'une autre culture, ce qui ne veut pas dire

que je ne peux pas chercher à la comprendre de l'intérieur, mais toujours dans une manière analogisante depuis ma culture. Il insiste que par exemple le passé d'une culture qui n'est pas la mienne ne peut pas m'être accessible directement et chacun appartient à une histoire collective qui est la sienne. Comme le dit Husserl, moi et ma culture nous formons le monde primordial, et c'est par rapport à elle que toute autre culture peut se donner comme une culture étrangère. On peut donc penser une empathie entre les cultures, mais il ajoute, ce qui permet d'échapper à la clôture totale des cultures, à une sorte de solipsisme culturel, que toute perception d'une autre culture ne peut avoir lieu que selon l'horizon d'un monde commun, d'une humanité commune. Ce qui importe ici, c'est que l'idée d'une humanité commune n'est pas obtenue par un travail d'abstraction qui isolerait des points communs à toutes les cultures, des structures réelles communes, mais qu'elle précède et accompagne la compréhension du chez soi et de l'étranger. Dans la *Krisis*, il cherchera à mettre au jour une humanité trans-culturelle, trans-nationale, dans la visée d'une intention universelle, au-delà du partage des intérêts pratiques finis. C'est ce qui fera dire à Husserl dans le § 60 qu'il ne peut y avoir qu'une seule communauté monadique, un seul monde objectif, c'est-à-dire un seul temps et un seul espace objectif.

Le § 59 reprend le projet d'ensembles des MC et énonce à nouveau la différence entre une ontologie régionale et une ontologie fondamentale qui revient sur les structures universelles de la subjectivité. Il y a bien des *a priori* relatifs à la « nature », au « monde culturel », à « l'animalité », mais cela ne prend son sens philosophique que depuis une égologie transcendantale. La phénoménologie se veut une explication des « nécessités essentielles dernières et les plus concrètes ». A cet égard Husserl semble répondre à une accusation, celle d'avoir manqué la subjectivité concrète et il n'est pas impossible de penser que le passage « A cet égard rien ne s'oppose à ce qu'on commence d'une manière entièrement concrète par le monde ambiant de notre vie et par l'homme lui-même, en tant qu'il est essentiellement en rapport avec le monde » est une réponse à certains de ses élèves et sans doute à *Être et temps* de Heidegger qu'il interprète comme un anthropologisme. Rien ne peut remplacer la réduction qui permet de permettre en lumière les structures noético-noématiques qui seules donnent un véritable accès au monde concret.

Le § 60 se veut une conclusion énonçant les « résultats métaphysiques » de l'explicitation de l'expérience de l'autre. D'une manière assez classique, Husserl veut reprendre le terme de métaphysique pour dire que la phénoménologie est bien une science de l'être, elle répond à la question « qu'est-ce que l'être ? » en élucidant l'être au sens absolu qu'est l'*ego* transcendantal. Mais, en même temps, il tient à préciser qu'il renouvelle totalement la métaphysique en faisant de l'intuition la source de droit pour la connaissance et que cette méthode permet d'écarter toutes les constructions métaphysiques et tous les préjugés métaphysiques. La métaphysique est selon Husserl la « philosophie première », celle qui remonte jusqu'aux conditions *a priori* de possibilité de toute chose, ce qui ne signifie pas que pour Husserl le moi pur soit un étant privilégié, mais qu'il est la source de tout sens. C'est pourquoi il précise bien que mon *ego* donné de manière apodictique, seul être que je peux poser comme existant de manière absolue, ne peut avoir l'expérience du monde que dans une communauté intersubjective, dans une communauté des monades. Par principe, il ne peut y avoir qu'une seule communauté monadique, qu'un seul monde, qu'une unique nature. Tous les mondes particuliers ne peuvent se penser que depuis cet unique monde intersubjectif. Reprenant encore le vocabulaire de Leibniz, Husserl déploie l'idée que deux monades sont compossibles dans un même monde mais que deux mondes de monades ne sont pas compossibles. Il s'agit là d'une impossibilité phénoménologique.

Avec le § 61 Husserl revient une dernière fois sur le parallélisme de la psychologie et de la phénoménologie et sur la « nuance » qui les sépare radicalement est qui est nommée un

« renversement copernicien », mais pris en un sens nouveau par rapport à Kant. Ce qui distingue le monde naturel et le monde « objectif », c'est que ce dernier est le corrélat de l'activité intersubjective, du travail de co-constitution du monde par les différentes subjectivités. Ce qui fait l'union entre les différentes consciences, ce ne sont pas d'abord les relations qu'elles entretiennent entre elles comme dans les rapports de reconnaissance, mais c'est le fait que ces multiples subjectivités visent le même monde, que ce soit le monde du mathématicien, celui du physicien, le monde culturel. Mais à cette perspective statique, la psychologie peut ajouter une perspective génétique, par exemple la question de « l'origine de l'âme » chez l'enfant qui aux différents stades de son existence modifie sa « représentation du monde » et possède ainsi une histoire propre. Husserl pose alors la question du commencement de la vie psychique, celle de la naissance, et selon l'expression convenue l'enfant « vient au monde ». Il reste à savoir ce que cela signifie « venir au monde ». Quoi qu'il en soit, les questions génétiques sont des questions propres à la psychologie et à la biologie. Husserl ici se contente de rappeler que la psychologie peut reconduire la phénoménologie à sa tâche, qui est notamment d'élucider ce que veut dire naître. N'est-ce pas toujours prendre conscience de son appartenance à un monde intersubjectif ? Ce n'est pas seulement naître à la vie, c'est bien naître au monde. Ce texte est également programmatique et indique que les questions génétiques sont également des questions phénoménologiques et qu'il convient de penser aussi transcendentalement la genèse personnelle comme la genèse historique comme Husserl le fera dans la *Krisis* avec le concept de tradition⁴⁰.

Husserl reconnaît que dans les MC il n'a pas encore vraiment abordé ces questions génétiques, mais qu'elles relèvent aussi de l'idéalisme transcendantal : « Cependant on n'a, certes, pas encore touché par-là aux problèmes de l'origine, désignés plus haut, ceux de la naissance, de la mort et du lien par la génération dans la nature animale ». Il se justifie en disant que ces analyses génétiques présupposent l'analyse statique de l'intersubjectivité et que l'étude notamment de l'historicité transcendantale suppose une compréhension de la communauté intermonadique. Ainsi, dans ce § 61, il synthétise les acquis de son analyse, à savoir que la question de l'âme, de sa genèse, suppose de revenir à la réflexion transcendantale qui explicite ce qu'est une sphère propre.

Cela conduit Husserl à dire que ni la philosophie, ni la psychologie de son temps, ne sont parvenues à s'élever au questionnement transcendantal, qui est d'une nature entièrement nouvelle et qui ne consiste pas à se demander comment une âme naît et se développe, mais en quoi une âme ne peut avoir que le sens d'une objectivation de la subjectivité transcendantale, et que c'est à ce sens qu'il s'agit de revenir. De même, le temps, l'espace et la chose ne peuvent se comprendre qu'en revenant à l'activité de la subjectivité originnaire qui les rend possible. Sans *ego* transcendantal, il n'y a ni temps, ni espace, ni chose ; rien ne peut se donner en tant que synthèse. De ce point de vue, Husserl ajoute que la phénoménologie libère la psychologie en vue d'elle-même, qu'elle la libère de toute la psycho-physiologie, pour devenir une « psychologie intentionnelle apriorique et pure » qui participe alors pleinement au renversement copernicien qui n'explique plus le sujet par le monde, mais le monde par le sujet⁴¹ en évitant le « psychologisme transcendantal » qui consiste à expliquer le monde par une part du monde qui serait l'âme. La phénoménologie assure ainsi son rôle de fondement des sciences qui ne consiste pas à faire de la psychologie à la place des psychologues, ni même à fixer les méthodes de la psychologie qui ne cessent d'évoluer dans son histoire, mais qui permet de situer à sa juste place l'élucidation d'une représentation du monde d'une âme particulière

⁴⁰ Cf. le texte de Claudia Serban, « Monde intersubjectif, monde génératif », dans *Penser le monde de Kant à aujourd'hui*, Pamela Krause éd., Kimé, 2023.

⁴¹ Même si comme l'a montré Dominique Pradelle il serait possible de parler avec Husserl d'une contre-révolution copernicienne, puisque que c'est l'objet lui-même qui est la règle de sa connaissance. Cf. *Généalogie de la raison*, Paris, PUF, 2013, p. 186.

en tant que possibilité de l'essence de la subjectivité et de mettre clairement en œuvre les concepts de propre et d'étranger comme concepts constitutifs de la psychologie.

La phénoménologie est donc une « esthétique transcendantale », selon une signification modifiée par rapport à Kant, car elle élucide comment tout objet se constitue dans la conscience. Cette esthétique est donc *a priori* de toute connaissance possible. A propos de l'*Einfühlung*, Husserl en profite pour glisser une critique sur Max Scheler qui en serait resté à une perspective psychologique et n'aurait pas eu accès à la signification transcendantale de l'empathie. Celui qui s'est considéré comme le plus proche de lui en est en réalité très éloigné, car il n'accède pas au véritable fondement. L'empathie est une structure de la subjectivité transcendantale avant d'être une capacité psychologique. Encore une fois, la phénoménologie ne peut pas faire l'économie d'une réflexion sur la psychologie et même sur la biologie, mais cela dans le but de se comprendre mieux elle-même et de pouvoir élucider le sens pur de la communauté intersubjective, y compris dans son historicité comme la *Krisis* va le montrer.

Le § 62 se veut encore une conclusion reprenant l'ensemble de l'itinéraire des MC et plus particulièrement de la cinquième méditation. Il n'y a donc rien de nouveau ici mais une sorte d'explication avec Leibniz ou plutôt une justification de la reprise du vocabulaire de la *Monadologie* sans reprendre aucune des analyses de Leibniz qui sont qualifiées de façon très expéditive de constructions métaphysiques. On se trouve vraiment dans un texte d'autojustification, puisque Husserl veut souligner que la reprise du vocabulaire de la monade ne conduit à aucun moment à un abandon de l'attitude transcendantale. C'est pourquoi il n'est pas question d'admettre l'être absolu d'une autre monade et d'un monde intermonadique, mais de rappeler une dernière fois que par l'*epoché* « Autrui, je l'appréhende en moi, il se constitue en moi-même par l'appréhension sans y être présent lui-même ». Ainsi l'auto-élucidation de l'*ego* transcendantal ne fait pas d'autrui une simple image, mais reconnaît depuis ma sphère propre sa véritable transcendance. Il ne faut donc pas confondre les transcendances immanentes comme celle de mon passé et la transcendance d'autrui. Husserl rappelle alors comment autrui se donne comme une transgression analogisante de moi-même, et cela pour soutenir qu'il échappe bien à l'objection du solipsisme et que l'idéalisme transcendantal est bien une monadologie. Cette monadologie n'est pas une « construction métaphysique », car elle s'en tient à la pure intuition, au pur voir. Il termine alors ce § 62 en soulignant que la phénoménologie élucide le sens des choses, mais ne l'invente pas et ne le modifie pas, et si l'analyse est infinie, ce n'est pas à cause de notre finitude, mais parce que la chose-même ne cesse de se donner selon de nouvelles perspectives et que le monde est inépuisable.

Avec le § 63 Husserl développe seulement cette idée que la phénoménologie ne cesse de se questionner elle-même, de questionner sa propre possibilité, et c'est pourquoi la critique de la phénoménologie fait partie de la phénoménologie elle-même et ce qui assure qu'elle est une tâche infinie d'élucidation du sens. Il ne s'agit pas ici du projet d'une phénoménologie de la phénoménologie, ce qui pour Husserl n'aurait pas de sens et présenterait alors le risque d'une régression à l'infini, mais d'insister sur l'idée que la phénoménologie est toujours en crise, qu'elle se questionne toujours sur sa méthode, sur sa radicalité, sur sa capacité à accéder à la source de tout apparaître.

L'épilogue qu'est le § 64 énonce que certes toute activité scientifique est une critique d'elle-même et c'est ce qui explique l'histoire des sciences, mais que la critique proposée par la phénoménologie est d'une autre nature, car elle veut revenir à la façon dont un sens se constitue dans la conscience et donc à un *a priori* qui soit lui-même intuitif et idéal. Et c'est pourquoi elle n'accepte jamais de concept ou de réalité comme « tout faits », mais cherche à remonter à leur

origine subjective. Il propose une liste non exhaustive : « monde, nature, espace, temps, être animal, homme, âme, organisme, communauté sociale, culture, etc. ». La phénoménologie peut alors revendiquer le titre d'ontologie universelle et concrète qui ne se développe pas simplement à côté des sciences empiriques mais peut être pour elles un élément moteur. L'intersubjectivité transcendante devient le sol de toute validité. Husserl peut alors annoncer de manière purement programmatique de multiples champs de recherche :

« Les problèmes de la réalité contingente, de la mort, du destin, le problème de la possibilité d'une vie authentiquement humaine et ayant un sens dans l'acceptation la plus forte de ce terme et, parmi ces problèmes, ceux du sens de l'histoire et ainsi de suite, en remontant toujours plus haut. Nous pouvons dire que ce sont là les problèmes éthiques et religieux, mais posés sur un terrain où doit être posée toute question qui peut avoir un sens possible pour nous ».

Tout en faisant appel au « Connais-toi toi-même » et à la thèse augustinienne selon laquelle le seul chemin passe par l'intériorité, Husserl ne prend pas ces thèses dans leur sens propre, mais pense sans doute que l'idéalisme transcendantal manifeste leur signification véritable et qu'ainsi l'ontologie universelle en tant qu'auto-élucidation de l'*ego* transcendantal était bien l'aspiration secrète de toute la philosophie. Avec la phénoménologie, la philosophie aurait radicalement clarifié son idée, même si le sens « philosophie » demande une élucidation infinie.

VI L'impératif du nouveau

Si les textes de Husserl sont en très grande majorité descriptifs et analytiques, y compris dans les cours dans lesquels il parle d'éthique, il y a également des textes dans lesquels l'Idée-fin qui accompagne toute conscience est présentée comme un impératif et l'autoconstitution de soi en tant que moi transcendantal (et même comme personne) suppose la saisie de sa responsabilité à l'égard du sens du monde, à l'égard du sens de l'histoire, puisque chaque moi doit se comprendre comme le porteur de la rationalité. Il s'agit d'une responsabilité à la fois individuelle et collective qui définit le philosophe en tant que tel. Le philosophe est celui qui cherche à répondre du sens de la totalité, et c'est pourquoi, si le philosophe est un archonte, c'est seulement pour inviter tout homme à devenir philosophe, à insérer des buts infinis dans ses tâches finies. Ainsi, pour Husserl l'interrogation théorique débouche sur un questionnement pratique et éthique, qui est lui aussi guidée par l'idée de science. Même si cela peut sembler réducteur, l'histoire du monde, c'est l'histoire de la raison, et l'histoire de la raison, c'est l'histoire des sciences, et de ce point de vue toute crise de l'humanité doit se comprendre depuis le prisme de la crise des sciences. Il n'y a de crise que dans la mesure où l'Idée de science, l'Idée d'une vie selon la raison, est oubliée, perdue, ou imparfaitement élucidée. C'est pourquoi le seul salut que l'homme peut se donner par lui-même passe par cette reprise de l'idée de science. Certes, dans les textes « Sur le nouveau », Husserl n'exclut pas le salut par la foi, mais il tend à faire de la raison la mesure de toute chose et définit l'homme comme *causa sui*.

Sur le nouveau cinq articles

Pour l'histoire des textes rassemblés sous le titre « Sur le nouveau », je renvoie à l'excellente introduction de Laurent Joumier. La date, 1922-1923, le fait que ce soit des articles pour la revue japonaise le *Kaiso*, dans lesquels il défend là encore la portée de la phénoménologie, ne sont pas anodins pour le commentaire du texte. Ces textes font signes vers les débuts du texte de la *Krisis* et vers la conférence de 1935, *La crise de l'humanité européenne et la philosophie*. C'est pourquoi nous étudierons ces trois éléments dans ce même chapitre, mais séparément.

On n'explique jamais véritablement un texte philosophique depuis son « contexte », car cela le relativise beaucoup trop et introduit une sorte de causalité fictive. Il n'en demeure pas moins que l'année 1917 fut une rupture profonde pour de nombreux Européens, car un monde qu'ils avaient imaginé immuable, s'effondrait. Husserl perdit un fils en 1916, mais également des étudiants qui constituaient la nouvelle génération de phénoménologue, comme Adolf Reinach⁴². Husserl ne fut ni un anti-guerre, ni un nationaliste fervent et si en 1914 il ne s'est pas opposé à cette guerre, il a vite compris que ce conflit manifestait la mortalité de l'Europe. Comment comprendre que la culture européenne qui était censée reposer sur le développement la rationalité soit conduite à un tel désastre ? L'idée que les civilisations sont mortelles n'est pas nouvelle en philosophie et on peut

⁴² Sur tout cela je renvoie à l'article de Julien Farges, « Husserl et la grande guerre », que vous avez sur le site du cours.

penser aux réflexions de saint Augustin sur la chute de Rome, mais il n'en demeure pas moins que la Première guerre mondiale produisit pour Husserl une profonde dépression, puis une réflexion sur la crise de la raison, puis un appel à la renaissance. On a pu reprocher à Husserl de n'avoir pas donné une réponse politique à cette crise, ni d'être vraiment sorti de son bureau afin de prendre position, ce qui n'est pas faux, mais il a tenté une réponse philosophique en reprenant l'idée de science qui a pu s'oublier en devenant une simple technique théorique, qui a oublié son origine, et en faisant de la crise non pas un simple fait historique, mais une structure de la subjectivité transcendante, une structure de la raison. Il a cherché à faire de cette crise, conformément à son étymologie, aussi un moment de discernement, un moment pendant lequel l'attention peut se porter à nouveau vers l'idée de science. Il n'y a pas de science sans crise, pas de raison sans crise, pas d'humanité sans crise et pas de personne sans crise. Husserl va établir un lien d'essence entre crise et responsabilité, et cela dans une réflexion sur l'Europe, sur la tradition, sur la modernité et sur l'humanité en tant que communauté. Il peut donc y avoir un double sens de la crise : échec ou transformation.

Dans le premier article *Le renouveau. Son problème et sa méthode*, Husserl commence par l'idée que le renouveau est un appel et un appel de l'Idée, dans la mesure où toute culture porte en elle une idée téléologique, un horizon de vie, qui peut se comprendre comme une volonté de bonheur. Husserl part donc du fait, non seulement du fait de la guerre, mais du fait de l'effondrement de tout un monde, un monde qui est aussi un monde de valeurs et il se demande comment rendre un tel fait irrationnel rationnel. Ce monde est d'emblée compris comme celui de la « modernité » et de l'Europe » qu'il faudra définir. Il est assez étonnant que Husserl parte du fait de la crise, mais sans mentionner ses dimensions économiques ou géopolitiques, comme si ces dimensions qu'il n'ignore pas étaient d'emblée mises entre parenthèses afin d'accéder à ce qui est selon lui le cœur de la crise qui est d'être une crise de l'esprit.

Le renouveau se formule tout de suite comme un impératif qui « doit advenir en nous-mêmes et par nous-mêmes » (p. 24), et qui dépend donc de l'affirmation de notre liberté, sans céder au fatalisme d'un « déclin de l'Occident », ce qui était le titre d'un ouvrage de Spengler de 1918-1922. Husserl refuse de jouer sur le spleen de la fin du monde et la philosophie n'a pas une vocation apocalyptique. Surtout, il refuse tout biologisme des cultures qui tenterait de comprendre l'histoire comme des mouvements cycliques naturels de construction et de destruction. Non seulement ce serait désespérant, mais cela déresponsabiliserait l'homme. S'il y a une crise du sens du monde, l'origine de cette crise ne peut se trouver ailleurs que dans l'homme, dans sa capacité à user ou à ne pas user de sa raison. Husserl mentionne tout de suite l'objection d'un idéalisme abstrait de la part des pessimistes et ce qu'il nomme les « politiciens réalistes », mais justement pour lui la tâche du philosophe est de rappeler l'homme à l'idéal qui devrait guider sa vie. Sans la clarification d'un tel idéal toutes les solutions politiques ou économiques seront vaines. Il a donc clairement conscience que son discours va contre l'idéologie pragmatique dominante et que la plupart du temps les propos sur l'idéal de l'humanité⁴³ sont considérés comme du temps perdu. Il cherche donc à renverser l'argument en soulignant que seule la clarté du but peut permettre de déterminer les moyens. On voit bien ici que selon Husserl la tâche propre du philosophe n'est pas de défendre des solutions politiques, ce qu'il peut aussi faire à titre personnel, mais que son travail est d'élucider l'Idée d'humanité notamment dans sa dimension éthique. L'homme configure le monde et l'éthique

⁴³ Il serait bon de lire les leçons de 1917 « L'idéal de l'humanité selon Fichte », revue *Philosophie* 2006/3, accessibles par le site de la BU ou à la BU Barberis.

dans sa dimension philosophique, c'est d'abord de clarifier justement l'*ethos* qui doit être voulu par l'humanité (*Menschheit*), c'est-à-dire aussi ce qu'il y a d'humain en l'homme. Seule la connaissance de la rationalité peut devenir le « bien commun fixe » (p. 25) qui sert de fondement authentique à la communauté humaine.

Il convient donc de revenir à l'idée de science afin d'éviter toute idée confuse de la communautés humaine et toute forme d'un « nationalisme complètement dégénéré » (p. 25), ce qui marque bien la subordination de la politique à la philosophie et permet d'écarter l'image d'un Husserl apolitique. Là encore, il s'agit de marquer que les questions théoriques sont premières et ne peuvent servir de « couverture » à des positions politiques brumeuses. Ce qui est essentiel dans tous ces articles, c'est le lien d'essence que Husserl tente d'établir entre la clarification rigoureuse de l'idée de science et la possibilité effective de la paix. Dès lors, ce qui est un sujet d'étonnement pour le philosophe, c'est que « notre époque » est celle du développement de la science et par là du développement des techniques pour le meilleur et pour le pire. Autrement dit, le progrès des connaissances et des techniques qui sont l'un des caractères de la « modernité » ne signifie pas du tout que l'humanité soit mieux dirigée par l'idée de science. Il y a au contraire un oubli de la science dans le progrès même des sciences. Certes, ce n'est pas une nouveauté philosophique que d'établir que le savoir nous a donné un pouvoir sans nous rendre pour autant plus sages, mais il s'agit pour Husserl d'appeler à un « renouveau », à une rénovation de l'ensemble de la culture, à une restauration du sens authentique de l'histoire, à une clarification ultime de ce qui « doit » être visé. Il n'y a pas encore eu l'équivalent pour l'homme de ce qui a eu lieu pour les sciences de la nature, à savoir l'idéalisation des mathématiques. Il faudrait donc une science de l'humain qui fonde la possibilité de toutes les sciences humaines, de ce que Husserl nomme ici les sciences de l'esprit, comme la psychologie ou l'histoire. Ici encore, le travail philosophique revient à passer du fait à l'essence, des faits empiriques sur les hommes à une eidétique de l'homme, ce que Husserl nomme ici une « *mathesis* de l'esprit et de l'humanité » (p. 26-27). Seule la clarté de l'essence peut sauver l'humanité selon Husserl : le philosophe doit tenter de donner à voir, ce qui peut ensuite être voulu. Reste à mettre au jour les normes aprioriques de l'humanité rationnelle et Husserl dit bien que le projet est redoutable et que le premier piège à éviter est de confondre les réalités naturelles et les réalités spirituelles. Le sens ne se constitue pas en histoire comme il se constitue en physique, car en histoire il s'agit de consciences, ce qui ouvre à l'idée de tradition.

Les questions éthiques sont indissociables d'une réflexion sur ce qu'est une « communauté », et de ce point de vue l'Etat, le peuple, une culture, la famille, le couple, etc. n'ont pas la même phénoménalité et donc la même constitution que les réalités naturelles. La vie commune est d'abord un co-constitution du monde sans qu'il n'y ait jamais une fusion des subjectivités. C'est pourquoi il faut penser le mode spécifique du rapport de personne à personne. Comme Husserl le souligne ici très rapidement (p. 28) (mais il a travaillé à cette question dans les *Idées 2*), une communauté n'est pas une simple juxtaposition de sujets, mais elle suppose une conscience d'appartenance par laquelle, d'une manière plus ou moins consciente, chaque membre se sait appartenir à cette communauté. Il y a la conscience d'appartenir à une culture, même sans être un spécialiste de l'histoire des cultures. Cet esprit commun n'est pas un nouvel absolu et Husserl ne remet pas en cause sa perspective égologique transcendantale et toute communauté n'existe que par la conscience de soi de chaque sujet. Mais il se peut, et c'est sans doute le cas de la « modernité » que la conscience d'appartenance à une culture repose sur des choses contingentes et non sur un idéal rationnel. Retrouver le véritable fondement de toute communauté authentique, c'est également cela le « renouveau » au sens de Husserl. Renouveau a alors à la fois le sens d'un renouvellement et d'une véritable renaissance. Pour le dire un peu brutalement, l'Europe est morte à Verdun, au sens où tout ce qui conduit à Verdun c'est la mort de l'Europe, et il s'agit de porter

cet acte de foi rationnel que l'Europe peut renaître de ses cendres, que la guerre n'a pas tué l'esprit. Il ne s'agit pas simplement d'un optimisme naïf ou d'une minimisation de la violence, mais d'une réflexion qui naît du tragique même de l'histoire. Il y a bien un monde qui s'est effondré en 14-18 et il s'agit de savoir si une renaissance est possible par un retour à l'origine pour que nous puissions la vouloir. Il y a des actes que Husserl nomme « sociaux », qui peuvent aller du simple fait de séjourner dans une même pièce, de regarder ensemble une pièce de théâtre, de participer à un repas, ou plus fondamentalement vouloir que notre monde s'humanise, que la paix devienne possible et une paix qui ne soit pas une simple paix armée, un équilibre instable des violences. Husserl précise bien que ces actes sociaux peuvent être considérés de l'extérieur, mais que le propre du philosophe est de les considérer de l'intérieur, en mettant en évidence que l'essence d'une réalité spirituelle réside dans la liberté mise en œuvre par la raison. Il est certain que ce thème n'est pas étranger à celui des *Lumières* et plus loin dans le livre il y fera explicitement référence par rapport à un Moyen-âge qui serait un oubli partiel de la raison, une parenthèse théologique entre le monde grec et le monde moderne.

Il s'agit donc de différencier dans la culture ce qui relève de la simple factualité et ce qui relève de la nécessité d'échange. Si pour Husserl toute communauté suppose une communication, elle ne se réalise vraiment que dans une communauté pratique de volonté et plus précisément encore dans la communauté de la raison pratique. La communauté suppose un rapport réciproque de motivation et l'unique rapport qui donne un fondement stable, c'est la science. Le vrai « nous » ne peut reposer sur quelque chose de contingent et Husserl précise bien (bas de la p. 29) que la conscience de l'échec n'est pas en elle-même négative. Juger que nous avons échoué et que le monde tel qu'il est doit être rejeté, ce n'est possible que si la conscience porte encore en elle l'Idée d'une humanité accomplie. Le pire serait finalement l'ignorance de l'échec du monde moderne, car cela bloquerait toute renaissance. Il est nécessaire de prendre conscience du mal dans toute son étendue, afin de pouvoir à nouveau s'ouvrir à l'Idée du bien, et c'est cela finalement le sens d'une crise spirituelle : elle indique qu'un nouveau monde est en gestation, au moins qu'il est possible et qu'il s'agit de le vouloir sans céder à la lassitude et au pessimisme qui sont des manières de ne plus penser.

Plusieurs fois dans l'ouvrage, Husserl décrit l'austérité de la philosophie qui vise « la vérité objective froide » (p. 30) par rapport à l'enthousiasme du chemin imaginaire de l'utopie, mais il ajoutera plus loin que cette voie de la science offre aussi une vraie joie. Ce vocabulaire affectif est assez étonnant, mais sans doute propre à un texte d'introduction dans une revue où il s'agit de justifier l'intérêt et la fécondité de la recherche des concepts purs aprioriques dans tous les domaines de la culture. Même si on peut se demander si la philosophie peut élucider l'art vrai ou la religion authentique sans confondre *a priori* et *a posteriori*. Mais ici on est dans les déclarations générales d'intention et non dans les analyses particulières, et c'est pourquoi Husserl se contente d'opposer un peu facilement peut-être instinct et raison. Quoi qu'il en soit, il y a une nouveauté de la philosophie, non que la philosophie soit nouvelle, mais au sens où aucune science particulière ne peut la préparer. Ainsi, le renouveau n'est pas accidentel, mais appartient « dans une nécessité d'essence » à l'homme et à l'humanité. L'allemand a ici trois termes : *Humanität* qui désigne plus l'humain en l'homme, l'essence de l'homme, *Menschheit* qui dit plus l'ensemble des hommes et *Menschentum* pour dire aussi ce qu'il y a d'humain.

Je ne commente pas le deuxième article qui reprend ce passage du fait à l'essence, la nécessité de l'idéation aussi pour l'homme. Seule une eidétique de l'homme peut répondre à la question de la crise de l'humanité. Voir aussi sur ce point l'annexe 2 de la *Krisis* qui parle d'une eidétique de la personne.

Dans le troisième article Husserl commence par une distinction entre éthique et morale en faisant de la morale une simple partie de l'éthique qui règle le comportement bon et rationnel de l'homme avec ses compagnons d'humanité, notamment sous le nom d'amour du prochain. Husserl ne donne pas ici sa signification proprement chrétienne à l'amour du prochain et voit simplement en lui ce qui permet une vie commune dans une compréhension réciproque. L'éthique aurait donc une signification bien plus large et désignerait tout ce qui relève de l'action humaine, de ce qu'il va souvent nommer la praxis. De ce point de vue l'éthique concerne aussi toute l'activité intellectuelle, elle est la recherche des buts de cette vie. De même, la réflexion éthique concerne aussi l'éthique sociale, c'est-à-dire la compréhension de l'éthos d'une communauté, voire de l'humanité elle-même. Dès lors, l'éthique est ce qui tente d'expliquer le processus même de communautarisation dans ce que Husserl appelle les personnalités d'ordre supérieur, comme une simple association, une famille, un peuple, une culture, etc. Cette personnalité commune est l'analogue d'un sujet individuel et en même temps elle est plus que cela, car elle vit de la communication et d'une volonté commune. L'idéal d'une communauté éthique serait que le bien propre soit le bien commun et une telle idée est bien un guide téléologique. (Texte p. 42-43)

↓ La communauté est une subjectivité personnelle, pour ainsi dire à plusieurs têtes et pourtant liée. Ses personnes singulières sont ses « membres », entrelacés les uns aux autres fonctionnellement à travers des « actes sociaux » aux multiples figures, unissant spirituellement la personne à la personne (actes-je-tu; ordres, conventions, activités amoureuses, etc.). Parfois, une communauté fonctionne à plusieurs têtes et pourtant, en un sens supérieur, « sans tête » : c'est-à-dire sans qu'elle se soit concentrée en l'unité d'une subjectivité volontaire et qu'elle ait agi de manière analogue à un sujet singulier. Mais elle *peut* aussi recevoir cette forme de vie supérieure et devenir une « personnalité d'ordre supérieur » et, en tant que telle, accomplir des opérations communautaires qui ne sont pas de simples compositions d'opérations accomplies par des personnes singulières, mais au vrai sens [du terme] des opérations personnelles de la communauté en

tant que telle réalisées dans *son* effort et *sa* volonté. D'après cela, la vie agissante d'une communauté, de toute une humanité *peut* aussi – quand bien même cela ne se serait produit dans aucune réalité historique effective – recevoir la figure unitaire de la raison pratique, celle d'une vie « éthique ». Cela cependant compris dans une analogie effective avec la vie éthique singulière. De la même façon que celle-ci, ce serait donc une vie du « renouveau », née de la volonté propre de se donner à soi-même la figure d'une humanité [*Menschheit*] authentique au sens de la raison pratique, donc de donner à sa culture la figure d'une culture « authentiquement humaine [*humanen*] ». Une humanité peut effectivement, et doit, être considérée comme un « homme en grand » et par suite être pensée, en éthique communautaire, comme ayant la possibilité de se déterminer elle-même, et ainsi comme devant aussi se déterminer éthiquement. Mais cette idée doit être éclaircie dans sa possibilité de principe, être rendue visible avec évidence de façon contraignante et devenir déterminante en pratique après l'exploration des possibilités d'essence et des nécessités normatives renfermées en elle – ceci naturellement pour la communauté en tant que communauté, donc pour les membres de la communauté *pour autant* qu'il sont porteurs et fonctionnaires de la volonté communautaire.

Cet extrait permet de réfléchir à plusieurs choses : quelle est la nature de la communauté et quelle est la forme accomplie de cette « personnalité d'ordre supérieur »⁴⁴. Husserl commence par développer l'idée de communauté qui n'est pas une simple juxtaposition d'individus, un simple être à côté des autres, mais qui forme une véritable « subjectivité personnelle ». Mais Husserl précise tout de suite que ce « nous » demeure un « nous » et qu'il n'y a pas de fusion en un seul moi. Ainsi, toute communauté est à plusieurs têtes, il faut au moins être deux, mais avec un lien essentiel entre les différentes subjectivités. Ce lien se trouve dans ce que le texte nomme des « actes sociaux » qui sont l'ensemble des actes qui ont lieu en commun : celui de la communication je-tu, mais également tout ce qui relève de la vie sociale avec les ordres, les conventions, la vie amoureuse. Husserl prend volontairement des exemples très différents, mais ne cherche pas à être exhaustif. Que ce soit au travail ou dans la vie amoureuse, la vie sociale n'est jamais celle d'une seule tête et elle vit de la séparation des subjectivités. Imaginer la communauté comme une personne en grand a sa limite, à savoir qu'il n'y a pas une conscience indépendante des volontés singulières. L'analogie entre personne et communauté n'est pas une identité et la conscience d'appartenance est ce qui vit en chaque membre de cette communauté. Husserl distingue alors dans ce texte plusieurs degrés de cette communauté : elle peut être la simple rencontre d'actions singulières, une coopération occasionnelle, ou elle peut être une véritable volonté commune. Mais cela conduit à un troisième degré à savoir celui d'une vie éthique, d'une co-responsabilité dans le partage de la raison pratique, même s'il est très difficile de trouver des situations historiques dans lesquelles une telle volonté éthique commune ce serait manifesté.

Cela explique que le renouveau est à la fois une question individuelle et une question collective. S'il consiste pour chaque subjectivité de prendre conscience de son moi transcendantal et de sa responsabilité à l'égard du sens du monde, ce renouveau doit aussi être celui de toute une culture et même de l'humanité tout entière. Il s'agit d'un processus d'idéalisation dans lequel l'humanité accomplit son essence, dans lequel l'homme se rend plus humain, et c'est cela la vie éthique. Il est clair que sur cette question les mots peuvent nous manquer pour dire cette unité de la communauté qui n'est ni une collection d'individus (une collectivité), ni une fusion des consciences. « Personnalité d'ordre supérieur » n'est pas sans ambiguïté, mais c'est un moindre mal selon Husserl à la condition de ne pas hypostasier un esprit d'un monde ou d'une époque. Le terme « supérieur » peut lui-même être entendu de deux manières, puisque c'est à la fois une unité plus grande, une synthèse qui englobe les différentes personnes, et comme ce qui porte en soi le but ultime d'une écoute commune de la raison pratique. Si l'humanité est un « homme en grand », c'est donc à la condition de la comprendre en tant qu'une unité de communication et de volonté dans laquelle chacun est co-porteur du but. Husserl parle ici de l'homme comme « fonctionnaire » de la volonté communautaire, au sens où il porte consciemment cette fonction. Il y a bien alors une communauté spirituelle des personnes, qui n'est pas une simple collection d'individus⁴⁵. Ce qui veut bien dire que cette personnalité d'ordre supérieur, cette humanité éthique, est produite par l'activité des différentes subjectivités et donc qu'elle dépend de nous, de notre activité. La tâche du philosophe est bien d'éclairer la nature de la communauté afin d'inviter à l'exercice de la responsabilité qui est individuelle et collective. Je dois me comprendre comme responsable de l'humanité, de l'idée d'humanité, qui est une idée éthique.

⁴⁴ Sur l'origine de cette expression, voir Laurent Perreau, *Le monde social selon Husserl*, p. 108 et suivantes.

⁴⁵ Ce qui deviendra le thème central du personalisme, notamment de Ricoeur.

Après cet extrait, Husserl reprend l'idée que le renouveau doit être mis en évidence comme un avoir à être *a priori* de la subjectivité individuelle et donc que l'accomplissement de l'essence de l'homme est bien éthique. De là suit une opposition assez classique entre passivité et activité, entre penchants et actes libres, afin de soutenir que l'homme peut, en droit, toujours atteindre l'autodétermination de ses actes et d'être cause de lui-même. On retrouve le thème de la réflexivité : le propre du moi est de pouvoir se mettre lui-même en question, par exemple de réfléchir sur ses échecs en vue d'un avenir. La vie éthique est donc bien l'une des dimensions de l'autoconstitution du moi. En opposant l'animal, qui ne peut pas échapper à ses penchants, et l'homme, qui est capable de jugement et donc d'une action juste ou injuste, Husserl déploie une philosophie de la volonté pure en montrant que l'homme porte en lui la possibilité d'agir selon un impératif catégorique. Il est intéressant de souligner que le phénoménologue n'énonce pas vraiment un impératif catégorique, mais qu'il en dévoile la condition *a priori* de possibilité. L'homme est celui qui peut agir en fonction de valeurs et de valeurs absolues. Il s'agit bien là d'une différence d'essence propre à l'humanité et non d'une simple constatation empirique.

On voit dans ces pages (46-47) l'importance du terme de « valeur » qui est un terme assez récent et qui dépend d'une philosophie du sujet. Pour qu'il y ait une valeur, il faut qu'il y ait une évaluation, individuelle et/ou collective, et cette évaluation peut par principe changer. Si Husserl appelle à un renouveau, c'est bien parce que des valeurs ont été dévaluées, qu'il s'agit de réactiver le sens de certaines valeurs. La valeur est bien un sens produit par un sujet. Le bonheur est une valeur, ce qui n'aurait aucun sens dans la philosophie antique pour laquelle l'homme n'était pas mû par des valeurs, mais par l'être lui-même. Selon Husserl, la vie est un combat et un effort afin d'arriver à une vision des valeurs authentiques, car seul ce qui est vu peut être voulu dans une autodétermination. Toutes ces pages présupposent, un peu comme allant de soi, la définition de la liberté comme autonomie. L'homme est l'être qui peut se déterminer lui-même selon les normes de la raison, qui n'est pas selon Husserl une qualité psychique, mais doit être comprise transcendentalement comme une structure téléologique de l'intentionnalité. Toute visée d'une valeur tend vers sa réalisation. Le terme de valeur atteste donc bien qu'il n'y a de valeur que pour et par la conscience et que la valeur doit avoir son propre mode de donnée qui est de motiver ma réflexion et mon action. La raison n'est donc pas une « faculté », mais un mode de validation y compris pour la raison pratique. Or, les valeurs peuvent-elles avoir le même mode d'évidence que l'*ego* ? Page 47 Husserl développe l'idée que les valeurs peuvent avoir une grande relativité : le pouvoir, la gloire, l'amour du prochain. Dans la vie pré-réflexive, et en un sens pré-éthique, il y a toujours des valeurs dont des valeurs dominantes auxquelles on peut consacrer toute sa vie ; l'amour peut être aveugle ou non (p. 48).

Husserl veut donc établir une différence entre des valeurs relatives, qui sont propre à une situation particulière (j'aime la musique parce que je suis dans une famille de musiciens), et les valeurs absolues, qui relèvent de ce que Husserl nomme un « amour pur », c'est-à-dire d'un amour totalement désintéressé par rapport aux biens du monde. Certes, Husserl ne reprend pas ici la querelle du pur amour autour du quiétisme, mais il envisage des valeurs qui ne soient pas accidentelles, qui soient liées à mon être propre et que j'aime « de toute mon âme » comme « les miennes ». Autrement dit, il y a des valeurs que je ne peux pas perdre sans me perdre moi-même, qui relèvent de la « vocation » : l'art, la philosophie, la science, sont des vocations et non pas de simples métiers. La vocation est la réponse libre et personnelle à l'appel d'une valeur⁴⁶. La vie éthique véritable est de se savoir appelé par des valeurs absolues et de répondre à cet appel qui demeure un appel qui ne sort pas de la clôture de la subjectivité. Plus encore, les normes que suit

⁴⁶ C'est une question que j'ai beaucoup étudiée dans *Personne et sujet selon Husserl* et dans *La vocation de la personne* (BU).

L'homme de science dans sa vocation ne sont pas subjectives, elles ne sont pas produites par le sujet, mais viennent de la structure même du monde de l'expérience. Husserl tente d'effectuer une désobjectivisation de l'éthique en montrant que les valeurs absolues viennent de la vie elle-même.

Husserl peut alors ajouter que la vie éthique est une « conscience de responsabilité » (p. 52) et que la responsabilité est finalement une structure universelle de la subjectivité transcendantale. Répondre, c'est d'abord répondre de soi, et Husserl reprend ici un thème classique selon lequel plus je prends conscience de l'infini de ma responsabilité, plus je peux devenir mécontent de moi-même, car j'ai la conscience de la disproportion entre ce que je suis et ce que je devrais être. Comme Husserl le dira dans la *Krisis*, « Le vrai soi est aussi connaissable dans le domaine de la valeur et des biens » (p. 77). Ainsi, la responsabilité est une structure *a priori* de l'être homme qui est liée à la réflexivité elle-même. L'homme est l'être qui peut répondre de lui-même, de ses actes, et qui par là peut également répondre des autres et de l'humanité en général. On reprendra ces questions avec l'étude des textes du début de la *Krisis*.

Il s'agit d'abord d'élucider l'idée de rénovation, de renouvellement de sa vie tout entière, de renaissance. La thématique de l'« homme nouveau » n'est pas propre à Husserl. Bien évidemment, il s'agit d'un thème chrétien. Cela dit, c'est aussi une expression que l'on trouve dans le marxisme et dans les dystopies totalitaires. Bien sûr, pour Husserl il ne s'agit pas de recréer un autre type d'homme, mais de montrer comment l'homme peut se renouveler lui-même dans l'écoute de la raison. Toutes les expressions utilisées dans ces pages (53) sont dangereuses et parler de l'« humanité authentique » de l'« homme véritable » cela a pu servir au pire en laissant entendre qu'il y a des hommes véritables et d'autres qui ne le sont pas. Bien évidemment, telle n'est pas du tout l'intention de Husserl, qui veut seulement appeler à un réveil de l'humanité en soi dans l'activité rationnelle, dans la recherche de la vérité, et c'est pourquoi Husserl insiste sur la nature téléologique de la vie humaine dont la limite, le pôle idéal, est Dieu. Ici l'idée de Dieu n'a aucune signification religieuse et désigne seulement l'idée d'une humanité parfaitement accomplie en soi. Dieu est l'idéal d'une perfection qui sert de mesure à la praxis humaine tendant à faire « le mieux possible ». Là encore, il n'y a de plus et de moins que par rapport à un idéal de perfection. De même qu'un objet est plus ou moins rond par rapport à l'idée de cercle, l'homme accomplit plus ou moins son devoir par rapport à un idéal de perfection, qui est par principe infini et inatteignable⁴⁷. Encore une fois, c'est l'idéal qui sert de mesure à la réalité et qui permet de penser des degrés dans l'accomplissement de soi en visant ce qu'il y a de meilleurs en soi. Il est donc important en éthique de ne pas confondre l'idéal absolu et l'idéal relatif afin de ne pas désespérer dans un éloignement indéfini de soi ; néanmoins « voir » cet idéal absolu est ce qui permet de formuler en soi un devoir, de formuler un « tu dois ». Selon Husserl, c'est l'évidence de la valeur absolue qui conduit au « tu dois », qui permet de consacrer sa vie à des valeurs. Le renouveau est donc en vocabulaire kantien utilisé ici par Husserl le passage à un impératif catégorique qui s'impose inconditionnellement. Pour Husserl, l'impératif catégorique n'est pas formel, et c'est pourquoi il se résume à « sois un homme vrai » (p. 55), mène une vie qui sois une pure autodétermination depuis la raison. Cela explique bien quel est le projet de Husserl : penser la possibilité d'une éthique *a priori* qui ne fasse pas référence à une humanité de fait, aux observations anthropologiques. L'idéalisation de Dieu auquel il a procédé explicite bien ce projet, et c'est pourquoi il ne cherche pas à s'appuyer sur une histoire des valeurs ou sur une confrontation des cultures. Dans son analyse du renouveau, Husserl se préoccupe de préserver la possibilité de principes éthiques absolus, ce qui est la seule réponse au scepticisme et

⁴⁷ Ici je renvoie également à mon livre *Husserl et l'idée de Dieu*. BU.

au relativisme. On le verra, mais en éthique il s'agit d'éviter le biologisme, le psychologisme et l'anthropologisme et de parvenir ainsi à ne pas absolutiser des valeurs relatives.

Dans cette définition de l'homme par la liberté, Husserl peut écrire : « La personne absolument rationnelle est donc, du point de vue de sa rationalité *causa sui* » (p. 56). Tel est le résultat de l'idéalisation de l'homme : son but ultime est d'être le créateur de lui-même, de n'avoir pas d'autre cause que lui-même. Il s'agit d'une création de soi par soi qui par principe est « *ex nihilo* », puisqu'elle ne renvoie ni au monde, ni à Dieu. On comprend pourquoi Edith Stein dans ses textes sur la personne humaine se démarquera radicalement de Husserl, puisque dans la perspective qui est la sienne la personne ne peut pas être guidée par le pur idéal d'une autoconstitution par la raison pratique. Ainsi, le caractère essentiel de la culture est ce déploiement de la liberté. Dès lors, Husserl dans la fin de cet article insiste sur l'idée que la vie éthique n'est pas simplement repoussée dans cet idéal infini d'une vie purement rationnelle, mais qu'elle est cet « effort » vers cet idéal d'une auto-normation rationnelle. Le renouveau, ou la renaissance, ou encore la rénovation, terme qui marque plus le caractère d'acte, se trouve justement dans cet effort de l'homme pour reprendre ce chemin vers l'idéal, pour tenter de clarifier encore le but qu'il cherche à atteindre. Être libre, c'est chercher à le devenir, et c'est pourquoi Husserl ne veut pas opposer ici liberté et finitude. Bien évidemment, la vie personnelle est également faite de chutes, d'oublis de l'idéal rationnel, mais Husserl insiste sur la forme du devoir (p. 57), qui est un devoir de reprise, d'une reprise inlassable, même si l'individu souvent « se perd au monde », se laisse déterminer par des affections extérieures. Cette insertion d'une signification biblique de « monde » ne signifie pas ici qu'il y ait des présupposés théologiques, mais que l'alternative de l'existence est bien celle de la liberté ou de la dépendance. Dans ces pages qui peuvent sembler bien classiques, ce qui importe le plus à Husserl, c'est de montrer que la personnalité éthique consiste dans la reprise et le maintien d'une décision. La rénovation n'est donc pas simplement un acte momentané de l'existence humaine, mais elle est l'acte de toute sa vie, de toute son histoire. Sa véritable histoire est dans ce souci constant de prendre conscience de son indignité depuis l'idéal, afin d'aller vers toujours plus de dignité. Elle est donc une tension depuis le présent vers un avenir. Tout en utilisant un vocabulaire assez luthérien, Husserl ajoute que si la vie est une « méthode », c'est-à-dire un chemin, elle peut être aussi le refus de ce chemin d'élévation et le retournement vers la terre, qui signifie ici l'absence de conscience. Husserl sait très bien que la comparaison de la vie humaine avec un chemin est très ancienne et peut même sembler bien banale, mais ce qui est originale, c'est justement le lien entre l'idée que la phénoménologie est un concept de méthode et que la vie est « une méthode en vue de l'humanité idéale » (p. 58), car cela permet de retrouver l'idée de vocation avec cette alternative entre l'errance ou l'accomplissement de sa tâche infinie d'homme. Le chemin doit donc être compris selon une signification active, car il consiste dans le choix d'une « élévation continue de soi » et dans l'effort pour maintenir la validité de ce choix ou pour l'affirmer de nouveau après une chute. Cette thèse, qui n'est pas une thèse chrétienne (pour le christianisme, la sainteté ne consiste pas dans la recherche d'une telle perfection personnelle, mais dans la participation au projet de Dieu), permet à Husserl de décrire la « personnalité éthique » (p. 59) comme un cheminement indéfini. Finalement, dans ces pages, la chute se trouve dans l'arrêt, dans la fixité, dans l'oubli du devoir de cheminer. Husserl prend toujours comme modèle, la connaissance scientifique en tant qu'elle est une « vocation à la vérité » (p. 60), une vie guidée par un impératif, qui n'est pas que formel, mais aussi matériel. Bien évidemment, il ne s'agit pas de nier que les hommes peuvent être guidés par des impératifs différents, par des vocations différentes, mais que tous ces chemins se rejoignent dans l'idée d'une vie dans la vérité, dans l'idée d'une culture issue de la raison libre et que de ce point de vue l'homme est à la fois « sujet de culture et objet de culture » (p. 61). Certes, on a pu objecter que Husserl ne tenait pas assez compte de l'inattendu, du fait que l'on n'avance aussi en

ne sachant pas très bien où l'on va, et qu'il a surtout insisté sur la clarification du but comme condition *a priori* de la rénovation. Husserl n'est pas un penseur de l'ailleurs, mais il n'a jamais dit non plus que le but était transparent ou pouvait le devenir, et ce n'est qu'en faisant de la philosophie et de la science que le but s'éclaire. Ici le chemin n'est pas ce qui serait tracé d'avance, mais il est d'abord ma volonté d'avancer, ma capacité à me vouloir moi-même.

62

EDMUND HUSSERL

CONCLUSION

D'après ces analyses, il est clair que la vie éthique est en fait, d'après son essence, une vie issue d'un « *renouveau* », d'une volonté de renouveau originaire et qu'il faut ensuite toujours réactiver. Une vie que l'on peut appeler éthique au vrai sens du terme ne peut devenir et s'accroître « d'elle-même », à la façon d'une passivité organique, elle ne peut pas non plus être inculquée ni suggérée de l'extérieur, quelles que soient les dispositions rationnelles originaires aptes au développement que l'on puisse présupposer et quelle que soit l'aide apportée par le modèle et la droite directive d'autrui. Ce n'est qu'à partir de sa propre liberté qu'un homme peut parvenir à la raison et donner à lui-même comme à son monde environnant une configuration rationnelle; ce n'est qu'en cela qu'il peut trouver son « bonheur » le plus grand possible, le seul qui soit à souhaiter de manière rationnelle. Chacun doit, pour soi et en soi, accomplir une fois en sa vie cette prise de conscience universelle de soi et prendre la résolution, décisive pour sa vie entière, par laquelle il devient un homme éthiquement majeur, il fonde originairement sa vie comme une vie éthique. Par cette libre institution originaire ou production originaire qui met en scène le développement méthodique de soi en direction de l'idée éthique absolue, l'homme se détermine comme (ou il devient) homme nouveau et authentique qui rejette son vieil homme et se prescrit à lui-même la figure de sa nouvelle humanité. Dans la mesure où la vie éthique est, d'après son essence, un combat avec les « inclinations tirant vers le bas », elle peut être aussi décrite comme un *renouveau continu*. En un sens particulier, l'homme tombé dans la « servitude éthique » se rénove au moyen de la prise de conscience radicale et du renforcement de la volonté de vie éthique originaire et devenue sans force, ou bien au moyen de l'accomplissement à nouveau de l'institution originaire devenue entre-temps sans validité.

Tous nos développements, toute la fondation de lois normatives déterminées, en particulier de celles qui concernent l'individu éthique en tant que membre d'une communauté, en tant que sujet de devoirs sociaux, appartiennent à l'édification de l'éthique individuelle elle-même et non plus à l'esquisse de ses principales lignes directrices. Mais c'est seulement cette dernière qui a été en vue dans cette recherche.

Ce texte de conclusion propose une définition de la vie éthique et il est caractéristique de la phénoménologie de Husserl que cette vie éthique ne soit pas définie comme une pure autodétermination solitaire de la volonté libre hors de toute communauté et qu'elle ne soit pas non plus bien sûr une simple observation extérieure de principes moraux d'une époque. Il ne définit pas non plus la vie éthique par certaines valeurs absolues, ou alors le « *renouveau* » doit être compris comme la valeur condition de toutes les valeurs. La vie éthique dont parle ici Husserl n'est ni

purement formelle dans la saisie d'un principe universel et anhistorique comme l'impératif catégorique selon Kant, ni purement matérielle dans la reprise aveugles de « valeurs » comprises comme des « en soi », des valeurs éternelles qui s'imposeraient de l'extérieur à la conscience. En éthique également rien n'est extérieur à la conscience qui demeure close sur elle-même, ce qui signifie que les valeurs ne peuvent pas être simplement transmises passivement par une histoire, par une culture.

Tout le début du texte insiste justement sur l'idée que la vie éthique n'est pas un état de la subjectivité, mais un acte, celui du renouveau ou encore de la rénovation. Ainsi, vivre éthiquement, avant de suivre telle ou telle valeur, c'est une « volonté de renouveau originaire ». L'expression peut susciter l'interrogation, dans la mesure où s'il s'agit d'une reprise, d'une réactivation, ce n'est peut-être pas originaire mais simplement l'acte passif de maintenir certaines valeurs déjà établies dans le passé. Husserl écarte donc d'emblée deux perspectives possibles sur la vie éthique : elle n'est pas une genèse passive comparable à la croissance d'une plante et demande bien une décision ; on ne devient pas juste simplement par un développement naturel de sa nature, et c'est pourquoi, même si ce n'est pas dans le texte, la sagesse ne vient pas avec l'âge et si on peut envisager une *senilis prudentia* (sagesse des anciens), elle ne peut être qu'un produit de la réflexion active. Mais elle n'est pas reçue de l'extérieur non plus, même si le sujet possède en lui déjà des aptitudes éthiques, par exemple un bon naturel. La thèse de Husserl est ici très claire : la vertu ne s'apprend pas d'autrui par principe, même si l'autre peut être un modèle de vertu et donner l'exemple de ce qu'il est droit de faire. Il ne s'agit pas simplement de reprendre la thèse platonicienne selon laquelle la vertu ne s'enseigne pas, mais seulement le chemin vers la vertu, mais de partir de la séparation radicale des subjectivités qui fait qu'un sujet ne doit être déterminé que par lui-même et que la vertu est par essence liée à une telle auto-détermination. Husserl insiste, « ce n'est qu'à partir de sa propre liberté » que l'homme peut développer en lui la raison. Il ne peut trouver les lois pratiques qu'en lui-même en étant éclairé par leur évidence. La volonté bonne se doit d'être une volonté consciente, qui se sait orientée vers le bien et qui veut acquérir la connaissance de ce qu'il convient de faire dans telle ou telle situation. Sans le développer, Husserl reprend implicitement un thème classique selon lequel il ne suffit pas de faire le bien pour mener une vie éthique ; il faut faire cet effort pour le voir et pour le vouloir. De ce point de vue, le texte énonce très clairement que l'unique vrai « bonheur » est lié à l'acte de donner à sa vie et au monde dans lequel on vit la configuration la plus rationnelle possible. Le but ultime de la volonté est dans cette autodétermination rationnelle du sujet qui est la seule origine d'un véritable bonheur. Il ne s'agit donc pas de dire que chacun à « son » bonheur, mais qu'il y a bien une objectivité des valeurs qui s'imposent à toute subjectivité faisant retour sur elle-même.

Dans le second moment du texte (« Chacun doit, pour soi et en soi, accomplir une fois en sa vie cette prise de conscience universelle de soi ... ») Husserl reprend une thèse centrale de sa phénoménologie en soulignant qu'en éthique aussi il s'agit d'accéder non pas à une simple réflexion, mais à une réflexion de nature transcendantale. L'expression « une fois dans sa vie » que Husserl reprend à Descartes n'a pas la contingence de l'expression « un jour », mais signifie justement que cette prise de conscience de soi est nécessairement un tournant dans sa vie et que quand on a vu que seule l'autodétermination rationnelle de sa vie peut conduire au bonheur, on l'a définitivement vu. Ainsi, le moi s'accomplit par cette « résolution » de devenir un « homme éthiquement majeur », c'est-à-dire qui ne se laisse pas guider sa conduite par autrui ou par les circonstances du monde. La vie éthique suppose donc une décision originaire, il faut une première fois dans laquelle on décide de vivre selon des principes pratiques rationnels, et cette résolution est une renaissance, voire une deuxième naissance, qui est notre naissance spirituelle, la naissance à nous-même en tant qu'esprit. Ainsi, pour qu'il y ait une vie éthique, il faut une « institution », c'est-à-dire l'acte volontaire de poser

un sens. Même si ce sens se trouve déjà dans la tradition, même si je le vois chez d'autres hommes, je dois l'instituer librement en moi-même, et c'est justement cela la rénovation que Husserl cherche à décrire. Vouloir vivre selon des valeurs absolues est notre véritable naissance éthique. C'est pourquoi Husserl se permet ici de reprendre l'opposition biblique entre le vieil homme et l'homme nouveau en la sortant totalement de son cadre propre et de sa signification proprement religieuse, afin de marquer la radicalité de la rupture, de la crise. En effet, il ne s'agit pas simplement d'une modification de sa vie, d'une correction de certains comportements, mais d'un renversement de toute sa manière de vivre qui est en cela comparable à une conversion religieuse. Certes là il convient d'être prudent et quand Husserl parle d'une « nouvelle humanité » il ne veut pas dire que l'homme n'était pas homme avant cette résolution éthique de vivre selon des principes pratiques purement rationnels, mais qu'il accomplit une essence d'homme déjà là ; la liberté accomplit ce que nous sommes déjà et nous permet de devenir ce que nous sommes. Ces thèmes de la résolution et du combat sont bien sûr déjà présents dans la *Critique de la raison pratique* de Kant, et il n'invente pas l'idée que la vie éthique est une lutte contre les « inclinations tirants vers le bas » qu'il reprend à l'éthique protestante, mais il veut mettre en lumière une autre dimension de la vie éthique, qui est en quelque sorte la condition de possibilité de cette lutte contre les penchants qui nous entraînent vers le bas. C'est justement le « nouveau continu ». Husserl n'insiste pas ici sur la dimension historique et téléologique de cette question comme il le fera plus loin dans cette œuvre en montrant que chaque sujet actuel doit réactualiser un sens éthique qui a déjà été institué dans le passé, mais il fait porter là son analyse sur la dimension personnelle du « nouveau » en montrant qu'il n'est pas un acte se trouvant seulement au point de départ d'une vie éthique, mais qu'il s'agit d'une résolution que je dois sans cesse réactualiser, dont je dois sans cesse me ressaisir de sa nécessité absolue. Il y a là une reconnaissance de la finitude humaine : l'homme est celui qui peut s'oublier lui-même, qui peut céder à la fatigue ou à la lassitude comme il dira à la fin de la *Crise de l'humanité européenne et la philosophie*, mais qui peut et doit justement se reprendre sans cesse. L'homme n'est libre qu'à réactiver sans cesse la possibilité de sa liberté, et c'est pourquoi la rénovation est l'acte qui caractérise la vie humaine tout entière. S'il s'agit de se saisir ainsi soi-même une fois dans sa vie, il s'agit de réaffirmer sans cesse, contre les découragements et les lassitudes, la validité absolue de cette résolution. Il y a justement dans l'idée de « valeur », l'idée qu'elle est un jugement qu'il s'agit de maintenir sans cesse dans sa vie pratique. Certes, pour Husserl, cela ne signifie pas nécessairement que la raison soit l'origine des valeurs (elles peuvent aussi venir de l'histoire, de la tradition, des affects, etc.), mais elle est au moins le pouvoir de les maintenir vivantes, d'en maintenir l'intuitivité afin qu'elles ne deviennent pas de simples règles vides.

Renouveau et science

Ce quatrième texte reprend les mêmes thèmes, mais en insistant davantage sur la genèse de la communauté. Certes, chaque culture est un système symbolique singulier, mais il est possible de penser également ce qui fait l'essence de toute communauté ainsi que l'idée d'une communauté englobante, celle du « nous, les hommes ». Si la compréhension des différentes cultures dans leur singularité est une tâche véritable d'humanisation du monde, elle se réalise sur l'horizon d'un monde universel dans lequel chaque individu peut être vu en tant que co-porteur du sens du monde et ainsi chaque personne singulière peut participer à la prise de conscience de l'humanité par elle-même. La vie éthique porte en elle la fin absolue d'une unification de tous les hommes. Husserl a consacré de nombreux textes à la question de la tradition et là encore il a soutenu une conception active de la tradition comme réappropriation contre une conception passive comme simple réception. Cette genèse de la communauté est elle-même un but pratique. Tout le texte développe l'idée que la vraie communauté n'est pas un simple collectif, dans la mesure où dans l'individu se

développe une conscience de communauté, et comme une volonté commune par laquelle la communauté se donne par elle-même une configuration éthique (p. 70). On peut citer le texte p. 71 :

« Une humanité [*Menschheit*] est d'une certaine façon éveillée à l'humanité [*Humanität*] lorsque des individus singuliers en elle le sont et lorsque, en voyant au-delà d'eux-mêmes, ils ont conçu comme idéaux, non pas seulement l'idée de l'homme qui se destine lui-même au bien, mais déjà aussi l'idée d'une communauté d'hommes purement bons, et lorsqu'ils veulent alors donner à cette représentation une possibilité concrètement configurée et qu'ils la pensent comme possibilité pratique. L'humanité en tant qu'humanité n'est pas encore en cela éveillée à une conscience de soi au sens propre et n'est pas éveillée en tant qu'humanité [*Menschheit*] véritablement humaine ».

La véritable humanité suppose que les hommes parviennent à se réunir sous une « idée commune », notamment celle de la science pour Husserl, qui permet de passer de la collectivité à la communauté : « Il y a ici la conscience du but communautaire, celui du bien commun à exiger, d'une volonté de la totalité, dont tous se savent les fonctionnaires, mais en tant que fonctionnaires libres et pas assujettis, et jamais en tant qu'ils renonceraient à leur liberté ». (p. 72) Le terme de « fonctionnaire » est à prendre dans le sens propre de celui qui accomplit une fonction et en un sens tout homme est fonctionnaire de l'humanité, dans la mesure où il doit porter le *telos* commun de l'humanité selon ses possibilités propres. Husserl prend alors des exemples de plusieurs communautés (Académies, religions, etc.) mais pour retenir l'idée qu'une tradition qui ne porte plus cette idée commune n'est plus une tradition créatrice ; c'est par exemple une philosophie qui n'est plus qu'une histoire des idées et qui a oublié l'idée téléologique de philosophie comme idée infinie ; la philosophie elle-même peut devenir une idée finie, et dans ce cas elle se perd elle-même. C'est un des thèmes les plus constants de sa dernière philosophie : Husserl considère que la science et la philosophie permettent à l'humanité d'accomplir son essence, car cette fois l'idée commune est une Idée absolue qui est également une valeur absolue pouvant être reprise par tout homme. Il ne s'agit plus simplement de partager des idées communes, des valeurs communes, historiquement liées à un groupe et à une époque, mais de viser ensemble des Idées universelles qui sont également des Idées infinies. Par la science la communauté humaine développe une conscience de soi d'une tout autre nature. Il ne s'agit pas d'un ethnocentrisme, dans la mesure où il ne s'agit pas de faire d'une culture particulière la norme des autres cultures, et l'unique intention de Husserl est de montrer que l'Idée de science est l'Idée commune qui permet de penser l'unification possible de tous les hommes, indépendamment de leurs traditions particulières.

Toute la fin du texte est non seulement programmatique et indique que la communauté est vraiment pensée de très haut par Husserl comme intention qui traverse toute l'humanité comme telle, toute l'histoire comme telle. D'une manière assez lyrique, il termine cet article par l'idée d'une « humanité éthique universelle », l'idée d'un « peuple du monde véritablement humain », voire d'un Etat mondial. Il veut ainsi signifier que cette idée est ce qui peut guider toute réflexion sur les cultures, sur les nations, sur les Etats, au sens où elle est l'horizon de toute pensée et de toute action dans le monde. Si la Première guerre mondiale fut la prise de conscience d'une crise de l'humanité, d'une perte du sens de ce qui est commun, Husserl répond à cette crise du sens du monde par la thèse que seul l'universel porté activement si possible par chacun peut unir les hommes.

Bien évidemment, il revient au philosophe de mettre en évidence cette idée éthique universelle sans laquelle la communauté reste une simple communauté d'intérêts finis. Selon Husserl, l'égalité de tous les hommes n'est pas une simple idée historique qui serait née un

jour et qui pourrait disparaître un jour, mais elle est une idée que tout homme peut voir en lui s'il consulte sa raison. Les philosophes ne font que reconduire chaque homme à cette tâche de réflexion sa jamais pouvoir le faire à sa place :

« Les philosophes sont les représentants par vocation de l'esprit de la raison, l'organe spirituel dans lequel la communauté parvient originairement et de façon durable à la conscience de sa vraie destination (de son vrai soi) et l'organe ayant une vocation à propager cette conscience dans le cercle des "laïques" » (p. 73)

Les types formels de culture dans le développement de l'humanité.

Là encore, je ne peux pas commenter l'intégralité de ce texte et sur la conception husserlienne du rapport entre religion et science je renvoie à mon ouvrage *Husserl et l'idée de Dieu*, notamment le chapitre 1, dans lequel je développe longuement cette question. Bien des thèmes développés ici vont se retrouver dans la *Krisis*. Il s'agit bien d'écrire une histoire philosophique qui soit une histoire du développement de la raison et de la liberté et dans cette histoire parfois la religion participe à la réalisation de l'idéal notamment avec l'idée de Cité de Dieu, parfois elle est ce qui freine ce développement notamment en tant qu'institution. Il est inutile de s'attarder sur la méconnaissance de Husserl sur le Moyen-Âge qui n'est décrit positivement que quand il est une continuation des idées grecque et se trouve souvent décrit négativement comme une domination de la théologie par rapport à la raison libre. On retrouve donc ici un schéma historique habituel à son époque selon lequel l'idéal de la communauté humaine serait instauré avec la *République* de Platon (p. 106), se serait perdu en partie au Moyen-Âge, et aurait été retrouvé à la Renaissance. Il est clair que la norme de cette histoire est l'idée de science rigoureuse qui serait née en Grèce, qui aurait été reprise avec la modernité, et qu'il s'agit de maintenir vivante par rapport aux dérives techniciennes de la modernité. Husserl sait très bien que l'histoire de l'humanité ne se résume pas à cela, mais il soutient que c'est là que s'instaure le véritable « sens » de l'histoire que chaque subjectivité doit porter. De ce point de vue, le christianisme ne participe pas à cette histoire, même s'il est un élément important du processus de culture qui apporte du sens à l'humanité. Mais c'est encore une fois l'idée de science qui permet de dire ce qu'il apporte de bon à l'humanité, parce que l'idée de science est la seule idée stable qui puisse permettre de fonder une humanité ouverte à tous et être l'avenir véritable de l'humanité comme humanité issue de la libre raison.

1. *La modernité* comme percée d'une disposition générale à la prise de position responsable de soi vis-à-vis de toutes les convictions théoriques et pratiques préalablement données – comme mouvement de liberté, et même comme mouvement philosophique de liberté, c'est-à-dire comme Renaissance de la vie culturelle antique, d'une vie rationnelle de l'humanité issue de la raison philosophique (science) et, en tant que mouvement religieux de liberté, c'est-à-dire en tant que Renaissance de l'idéal religieux anciennement chrétien (ou tenu pour anciennement chrétien), d'une religion issue de l'expérience religieuse originaire, des sources originaires de la croyance. Les deux, tout d'abord intimement liées, se séparent nécessairement. Pour la Réforme, l'autorité ultime à laquelle toute norme est rattachée se trouve dans la croyance, mais pour la philosophie, la croyance est dans le meilleur des cas une des sources de la connaissance et se soumet, comme toutes les sources de la connaissance, à la libre critique. La philosophie est absolument indépendante, la « raison » est le principe normatif même pour la croyance et les limites de son droit. La religion est, pour la liberté philosophique, le thème d'une philosophie critique propre, la philosophie de la religion, qui ne se fonde pas sur la croyance à la façon de la théologie et n'a pas en elle sa norme ultime, mais qui prescrit des normes à la croyance elle-même. Dans le développement de la critique de la raison, il y a une critique propre de la raison éthique et de la raison religieuse qui doit établir avant tout l'essence, les limites possibles de cette raison. Et si elle trouve d'avance l'expérience religieuse comme fait, elle prétend pourtant déterminer le droit et les limites de celle-ci dans la liberté de la critique. L'esprit de la raison libre, la Renaissance de l'antique liberté de l'esprit, de celle de la philosophie, vainc, devient tout simplement l'esprit de la modernité.

2. Cette position « moderne » vis-à-vis de la croyance ne veut pas dire un rejet de la croyance en tant qu'expérience religieuse, ni non plus un rejet de ses contenus essentiels de croyance, bien que cela signifie la prétention à

La question du renouveau est liée à celle de la « modernité », qui est un concept toujours très délicat à définir et qui souvent n'est pas défini du tout. Il est clair que « modernité » n'a pas ici la signification qu'elle peut avoir pour les historiens et Husserl cherche à dégager un sens purement philosophique de la modernité. Comme il le dit un peu plus loin dans le texte, « modernité » signifie « contre le Moyen-Âge » dont Husserl a une conception passablement moyenâgeuse, et c'est depuis cette opposition qu'il définit la modernité comme une « percée », la percée d'une manière d'être nouvelle pour l'homme qui consiste à faire de la raison la mesure de toutes les convictions théoriques et pratiques. Même si cette conception très issue des *Lumières* n'a rien de très original et idéalise la modernité, ce qui est important, c'est cette constante « responsabilité de soi ». L'homme « moderne » est celui qui répond absolument de lui-même, qui ne fait appel à aucune autorité extérieure, pour lequel le pouvoir d'élucidation de la raison ne peut pas avoir de limite.

Là encore, Husserl veut montrer que la modernité est une Renaissance, c'est-à-dire la reprise d'un sens qui avait déjà été institué par la philosophie grecque, mais qui fut partiellement oublié au moyen-âge. Il s'agit donc de reprendre, de « restaurer » « la vie culturelle antique » qui se trouve réduite par Husserl à ce libre usage de la raison. Comme il le dira à nouveau dans la *Krisis*, et dans la conférence *La crise de l'humanité européenne et la philosophie*, ce qui est né en Grèce avec la philosophie, c'est quelque chose de totalement nouveau, c'est l'idéal d'une vie totalement gouvernée par la science. Même si la phrase n'est pas très claire, il semble bien que Husserl dise que l'Antiquité, c'est la naissance d'une séparation entre science et religion, et que la Renaissance soit la redécouverte de cette séparation. Ici la Réforme n'est pas citée par Husserl comme un élément de la modernité (p. 125 il dit au contraire qu'elle est une percée de la liberté), mais comme

une pensée religieuse selon laquelle la connaissance ne vient que de la révélation. Il ne s'agit pas de refuser toute connaissance qui viendrait d'une révélation, c'est-à-dire pour Husserl de l'extérieur de la subjectivité, mais de souligner qu'aucune vérité issue de cette croyance ne peut échapper à la libre critique de la raison, qui est bien l'unique instance capable d'en déterminer véritablement le sens et la valeur. Husserl insiste, la raison fixe même les limites de la croyance, donc délimite le champ même de la croyance. C'est pourquoi il dit bien que la raison est un « principe normatif » qui détermine ce que peut la croyance et ce qu'elle ne peut pas, en droit. La philosophie n'est donc pas la théologie qui ne pourrait pas se fonder elle-même et si la philosophie est une tâche de fondement, c'est aussi la théologie qu'il s'agit de fonder. Dans d'autres textes, Husserl pourra voir dans la Réforme un progrès de la liberté surtout par la remise en cause de l'autorité dans l'Eglise, mais ici il développe une thèse totalement opposée à celle de Luther ; par exemple dans le *Traité du serf arbitre* (1525). Luther refuse précisément une conception de l'homme compris en tant que sujet autonome et autocréateur de lui-même comme personne. Le péché selon Luther consiste à vouloir vivre selon sa propre justice et non celle de Dieu. D'où la thèse luthérienne de la seule justification de l'homme par la foi et non par les actes qu'il pourrait poser. Attaché par la foi à Dieu seul, le chrétien est alors un homme libre. Bien sûr, selon Luther, l'homme dispose d'une capacité de choix pour les choses de la vie quotidienne, mais en ce qui concerne la justice il n'y a pas de libre arbitre. Seule la foi justifie et seul le Christ sauve. Ces quelques éléments sur Luther ont simplement pour but de souligner que Husserl soutient ici précisément la thèse que Luther combat, car en philosophe seule la raison justifie, seule la raison peut assurer le salut de l'homme. Certes, la liberté humaine, comme le rappelle la fin de l'extrait, n'est pas solitaire et elle consiste à rendre à nouveau vivante une idée qui est née avant nous, qui est née en Grèce, et la vie éthique consiste justement dans cette libre réactualisation d'un sens de l'existence qui s'est sédimenté dans les textes de la tradition philosophique. La raison est l'unique source de la liberté, car elle est une « critique » aussi bien de la raison éthique que de la raison religieuse. Le terme de « critique » est pris ici dans son sens kantien comme effort pour déterminer l'essence et les limites de cette raison, et c'est pourquoi c'est la raison elle-même dans sa signification critique, qui peut laisser une place à la foi, comme disait Kant. Dès lors, la réduction phénoménologique ne consiste pas à exclure toute expérience religieuse qui est un donné culturel se trouvant déjà là, mais elle est bien une suspension de sa validité afin de pouvoir en déterminer rationnellement le sens. C'est à la raison de déterminer la légitimité de telle ou telle valeur et même d'explicitier le sens de l'amour du prochain ou du principe de l'égalité de tous les hommes. En un sens, selon Husserl, il faut voir, afin de pouvoir croire, et l'intuitivité religieuse ne suffit pas à assurer l'intuitivité des valeurs pour le philosophe.

Ainsi, pour terminer sur ce texte, la modernité n'est pas autre chose que la « Renaissance de l'antique liberté de l'esprit ». Certes, il serait possible de se demander si Husserl ne projette pas sur l'Antiquité les projets de la modernité afin de pouvoir expliquer cette reprise et s'il ne minimise pas la fracture des époques. Néanmoins, il serait possible de justifier la thèse de Husserl en expliquant que cette Renaissance qui définit la modernité n'est pas conçue par lui comme une simple continuation, comme une simple répétition de l'Antiquité, et Husserl sait très bien que les *Lumières* ne se trouvent pas toujours déjà dans Platon et que l'Idée platonicienne n'est pas un *a priori*. Mais il veut expliquer, comme il le fera notamment dans les appendices, qu'il y a dans cette Renaissance aussi quelque chose de nouveau, que l'histoire a avancé et qu'il ne s'agit pas simplement de revenir en arrière. La Renaissance consiste à reprendre ce *telos* d'une République des esprits libres en lui donnant le sens qu'elle peut recevoir aujourd'hui en fonction de l'évolution de la culture et de la science. Il ne veut pas développer une éthique formelle et anhistorique et il pose bien que les valeurs sont historiques et intersubjectives, mais qu'elles entrent justement dans une téléologie de la raison par laquelle chaque époque reprend cette idée, la développe depuis son contexte culturel

propre, et la fait ainsi avancer tout en essayant de la faire partager à l'ensemble de la communauté humaine. Ainsi, Husserl peut développer la thèse que l'éthique avance, se renouvelle, mais dans la reprise d'une même intention et que cette intentionnalité historique est la vie de l'esprit. D'une certaine façon, il y a une double intuitivité des valeurs pour Husserl : une préréflexive dans la culture, la tradition, et une autre réflexive dans la responsabilité du sujet. Mais il n'y a pas pour lui de signification éthique avant la donation de sens, comme Levinas tentera de le penser. Mais on pourrait ajouter que c'est mon action qui donne une attestation intuitive aux valeurs, que c'est en répondant d'elles dans mes actes, en m'en faisant le porteur, qu'elles reçoivent un contenu véritable. Si la vie éthique est bien la visée de valeurs absolues, dans cette structurés téléologiques, c'est dans l'action juste que j'avance vers une donation plus accomplie de ces valeurs. Dès lors, il ne faudrait pas trop opposer voir et agir, même si pour Husserl le voir demeure la condition de l'agir et que le moi demeure celui qui se signifie sa responsabilité qui ne saurait venir d'ailleurs. Sans saisie de valeurs idéales et sans saisie de sa responsabilité première, il n'y a pas de vie éthique et celle-ci est l'accomplissement de l'auto-constitution du moi transcendantal. Si, comme le dit le début du texte, la modernité est une percée, il s'agit de la percée d'un sens déjà anticipé dans la vie intentionnelle. La modernité est un impératif, un « tu dois », mais un « tu dois » précédé par une donation et une compréhension du sens. Il y a bien une téléologie de l'intuition, la valeur absolue n'est jamais liée au monde ou à une situation particulière et la renaissance est la réactivation d'une donation de sens. Il s'agissait donc dans ce texte de libérer le terme de « modernité » d'un contexte historique particulier et contingent pour voir en lui l'affirmation pure d'un devoir-être.

Les différents appendices développent les mêmes thèmes d'une humanité issue de la libre raison pratique et qui se veut elle-même absolument, tout en étant une « infinité ouverte de personnes » (p. 117). On peut encore mentionner ce texte sur la personne :

118

EDMUND HUSSERL

bien que d'obtentions de biens ayant toujours le même type pour les besoins d'un type répétable dans l'avenir ouvert, et qu'il a pourvus de cette signification, auxquels il a attribué ce sens pratique durable.

Seul l'homme est une personne et n'est pas seulement un sujet d'activités, mais se voit lui-même comme sujet d'un horizon ouvert de vie et d'efficience, constamment menacé par la mort comme interruption de cette vie éveillée et de cette efficience libre, et pourtant [comme] une refermeture qui, dans son indétermination, est seulement une menace qui ne cesse jamais dans l'infinité, qui est elle-même infiniment durable. Seul l'homme a un destin, a consciemment en vue les infinités ouvertes des hasards, des obstacles, des gênes, des résistances qui font obstacle à sa libre efficience, <lui> seul a son auto-conservation personnelle qui <est> déterminée dans sa vie et son effort par la conscience des multiples infinités situées en lui-même, dans la nature extérieure, dans le monde animal, dans le monde humain qui l'englobe comme membre, lui seul porte ses efforts vers le « bonheur » et s'élève vers des buts infinis, vers des buts qui sont des idées de buts, <qui> impliquent en eux des buts singuliers d'ordre inférieur, des buts singuliers qui sont eux-mêmes déjà, comme tous les buts humains, des idées de but, comme nous l'avons décrit plus haut, les tâches infinies qui ne se finissent que sous la forme d'une répétition infinie de mêmes activités finales avec les mêmes opérations utiles. Seul l'homme a des « idéaux » et des buts idéaux qui exigent l'ascension de degrés infiniment nombreux, seul l'homme se consacre par exemple à la science dans laquelle chaque étape obtenue est une figure finale durable, un bien durable avec l'immortalité décrite plus haut.

Dans ce passage, Husserl distingue entre personne et sujet, si on entend par sujet un support d'activités. Le terme de personne est donc plus adapté pour dire le sujet ouvert à un horizon infini

en dépit de sa finitude, en dépit de sa mortalité⁴⁸. Sans reprendre ce qui a déjà été dit, la vie humaine est décrite par Husserl comme une vie qui s'élève au-dessus de la naïveté de l'attitude naturelle et qui s'éveille à des tâches infinies au-delà des tâches finies de l'existence quotidienne. Il s'agit également d'une vie interpersonnelle dans laquelle la personne se comprend comme responsable d'elle-même, mais aussi de l'humanité tout entière, c'est-à-dire de l'éveil de l'humanité à sa responsabilité, notamment par rapport à ce qu'il constate comme étant une certaine fatigue de la science à l'époque contemporaine. Seul l'homme peut vivre selon des idéaux, même s'il n'est pas toujours à la hauteur de ses idéaux. Donc seul il peut se réformer et renaître à lui-même en vivant selon l'idée de science.

Il s'agit aussi pour Husserl de décrire une tradition active par rapport à une tradition passive qui ne serait qu'une reprise extérieure et symbolique (p. 133). Dans la tradition active dont la science devrait être le type idéal, mais qui elle-même peut dégénérer, la tâche de chaque génération est de réactualiser un sens qu'elle n'a pas elle-même institué. De ce point de vue, les objets culturels n'ont pas le même mode de donnée que les simples choses matérielles et sont des biens durables, à la condition que chaque génération se comprenne en tant qu'héritière des précédentes dans une générativité vivante du sens. Cette idée sera reprise dans une formulation plus précise dans la Crise de l'humanité européenne et la philosophie mais se trouve déjà présente ici, à savoir que chaque personne hérite de toutes les donations de sens qui le précèdent dans sa tradition et que toute nouveauté a lieu sur ce sol, que ce soit sur le mode de la rupture ou celui de la continuité. *La République* de Platon n'existe pas comme le Mont-blanc, car cette œuvre porte en elle une tâche de relecture, de réappropriation. En cela, la vie culturelle est une crise continue, qui peut s'entendre positivement ou négativement, et c'est pourquoi la crise est une structure de la subjectivité historique. Négativement, la crise peut être l'oubli de ce sens, la tentation de céder à la fatigue et de se dispenser de lire et de relire, et positivement la crise est cette reprise qui n'est pas la simple répétition passive du passé, mais qui est le moteur d'un nouvel acte de pensée, d'une nouvelle création. L'humanité s'invente en assumant sa tradition, mais le terme de tradition doit être entendu selon une signification active de la réactivation d'un sens en vue de l'éclairer encore davantage et de procéder à de nouvelles instauration de sens. Dès lors, toute histoire d'une science est par principe l'histoire de ses crises, comme le dira Husserl dans la *Krisis*. Cela signifie également qu'un acte de culture n'a jamais lieu *ex nihilo*, mais toujours depuis une histoire qui le précède et dont la personne doit répondre. La personne active est celle qui assume le plus pleinement possible sa responsabilité vis-à-vis de sa culture, mais également vis-à-vis des autres cultures, même si c'est un point que Husserl développe dans d'autres textes et souvent marginalement⁴⁹. Quoi qu'il en soit, ces appendices des textes *Sur le renouveau* précise cette idée de rénovation et montrent comment l'humanité elle-même se constitue dans l'unité d'une histoire quand justement il y a renouvellement. Ainsi ces textes mettent bien en lumière que l'histoire n'est pas un lieu extérieur à la vie intentionnelle comme Husserl le soutenait encore en 1911 dans *La philosophie comme science rigoureuse*⁵⁰. L'histoire, comme il dira dans *L'origine de la géométrie*, est ce mouvement vivant d'instauration, de sédimentation et de réactivation du sens, qui conduit l'humanité à cette double tâche de réactiver, de maintenir vivante la culture passée, tout en faisant avancer l'histoire et donc en instaurant de la nouveauté dans le processus de développement. Elle est à la fois cette tâche

⁴⁸ C'est une question que j'ai largement étudiée dans *Personne et sujet selon Husserl* et dans *La vocation de la personne* ; dans ces ouvrages je tente de montrer comment Husserl est passé d'un sens mondain du terme de personne à une signification transcendante.

⁴⁹ On peut penser à la célèbre Lettre de Husserl à Lévy-Bruhl de 1935.

⁵⁰ Je reprends ici les analyses de Jacques English dans « Culture et civilisation chez Husserl », *Revue de métaphysique et de morale* 2019/1 (n°101) p. 101-142. Accessible par Cairn via l'université.

d'intériorisation, d'*Erinnerung* comme disait Hegel, et de production, et cette tâche est une véritable volonté, un véritable acte, ce que Husserl nomme une « entéléchie » (p. 111). Encore une fois, la tradition est le lieu dans lequel des valeurs sont intuitionnées, mais elles doivent aussi être reprises afin d'être clarifiées, et c'est pourquoi il y a également la possibilité de la création de nouvelles valeurs. Le propre de l'originaire est d'être à la fois au commencement et à la fin, mais c'est pourquoi dans toute transmission il y a également une dimension de création. On ne lit pas *La République* de Platon comme Platon lui-même a pu se comprendre et il y a bien dans le passé quelque chose de perdu, mais la réactivation du sens de *La République* est ce qui a lieu depuis notre présent historique, depuis les questions que nous nous posons et depuis la façon dont nous nous comprenons nous-mêmes, sans que le sens devienne contingent.

C'est pourquoi le projet de Husserl n'est pas celui d'une généalogie de la morale, mais celui d'une téléologie de l'éthique qui est l'éveil continu de l'humanité à elle-même, et c'est en cela que la vie culturelle se définit par la liberté, qui introduit de la continuité avec la responsabilité, mais également de la discontinuité, qui fait par exemple passer d'une époque de la physique à une autre. Il s'agit de revivre pour poursuivre (p. 134). Si Husserl reprend la distinction entre culture et civilisation, c'est afin d'entendre par civilisation une culture qui a perdu son mouvement vivant de reprise et d'instauration, pour n'être que de la réputation ou de l'affairement dans l'oubli du sens téléologique. Une culture peut devenir une simple apparence de culture quand la volonté qui l'a portée n'est plus reprise et qu'elle dégénère en simple habitude. La culture peut toujours chuter en civilisation (p. 135) et c'est même inévitable, et c'est pourquoi la vie culturelle est un combat permanent pour demeurer contemporain des productions du passé tout en s'ouvrant vers un horizon de nouveauté. Le vocabulaire de l'authenticité permet ici à Husserl de souligner la possible inauthenticité d'une existence quand l'homme est devenu « le travailleur solitaire dans une grande machinerie » (p. 136), sans vivre de la force de la fin. Le progrès technique ne fait pas nécessairement le bonheur et c'est d'une certaine façon une leçon de la guerre. Le malheur n'est pas une fatalité, si dans une prise de conscience de soi individuelle et interpersonnelle on se comprend comme responsable de ce malheur, comme n'ayant pas su porter le *telos* de l'humanité avec assez de force et de vigilance. Il y a un accent tragique dans ce texte (p. 137) qui prend en compte la fragilité du sens, qui est pour Husserl toujours la fragilité de notre volonté à porter le sens. Certes, on ne peut pas porter le sens du monde tout seul et la *Krisis* insistera sur la dimension intergénérationnelle de cette responsabilité. La crise est alors précisément l'origine de cette conscience de responsabilité, y compris pour les générations futures. La tâche infinie qui définit la personne est alors cette tâche de transmission du sens, qui est également un appel constant à la responsabilité, puisque pour chaque génération c'est une question de vie ou de mort. La question est bien de savoir si le *telos* est mort dans les tranchées ou si tel le Phénix il peut renaître de ses cendres, si nous sommes capables de le vouloir. Pour Husserl dans ces pages des appendices il est clair qu'aucun salut dans l'histoire ne peut venir de l'extérieur ou plutôt que c'est la responsabilité propre du philosophe de dire qu'il ne peut pas venir d'ailleurs de nous-mêmes, ce qui n'est pas nier la grâce divine qu'il évoque, mais que c'est séparer la raison et la foi, ou plutôt la foi en la raison et la foi religieuse.

Encore une fois, cette idée de renouveau, cette idée de revivre la constitution d'un sens qui fut institué par d'autres, ne vise pas du tout à masquer l'altérité des époques et la séparation des subjectivités, mais veut souligner que chaque monade a pour tâche de rendre ce sens à nouveau vivant et de faire progresser son dévoilement et que la méditation historique n'est pas autre chose que cela. De ce point de vue, la conscience est toujours en même temps conscience morale et la perception d'un sens ne va pas sans la perception d'une tâche. Comprendre de l'intérieur ce qui a animé la science commençante, c'est pouvoir continuer à faire avancer la science et même si l'idée

de science est ce qui s'éclaire peu à peu, sans une idée de science il n'y a pas d'histoire des sciences. Il s'agit de parvenir de retourner à la source vivante d'où tout sens peut jaillir. Husserl peut alors mettre au jour un lien entre le mépris pour la philosophie et l'échec de la culture, qui conduit au règne des intérêts égoïstes individuels ou nationaux, ce qui conduit les peuples à se jeter dans les pas d'un « guide », ce qui est assez prémonitoire. Dès qu'il y a un guide, il n'y a plus d'autonomie et c'est la mort de la culture et même la mort tout court avec la guerre (p. 142).

La crise de l'humanité européenne et la philosophie (1935)

Ce texte qui se trouve en annexe 3 du volume de la *Krisis* nous fait faire un saut temporel vers les derniers textes de Husserl, mais cette conférence donnée à Vienne les 7 et 10 mai 1935 reprend les thèses des textes *Sur le renouveau*, mais en précisant l'idée d'une historicité de la subjectivité transcendantale. L'idée téléologique est ce qui fait la vie de l'esprit, à la condition de ne pas donner au mot « vie » une signification purement biologique :

« Le mot vivre n'a pas ici le sens physiologique, il signifie une formation téléologique, spirituelle, de la vie prestative : au sens le plus vaste, de la vie qui crée la culture dans l'unité d'une historicité » (p. 348)

En défendant l'idée que le terme de vie possède une signification spirituelle et que sa signification physiologique est sans doute dérivée, parce qu'elle résulte déjà d'une objectivation, Husserl cherche bien à développer une philosophie de la vie, qui cherche à décrire comment la subjectivité, et donc l'intersubjectivité, produit la culture. Notamment, c'est une certaine compréhension de la vie spirituelle qui fait l'Europe et qu'il convient d'élucider si l'on veut comprendre la maladie de l'Europe et sa mort possible et énoncer quelle est sa voie de salut. On retrouve ici l'importance du terme de « crise », puisqu'il appartient à l'esprit d'être en crise quand il se définit comme une vie intentionnelle. Husserl insiste sur l'idée qu'aucune technique empirique ne peut venir au bout de cette maladie de l'Europe et, de même que dans la médecine du corps, il faut revenir aux principes généraux qui gouvernent l'Europe. La maladie dont souffre l'Europe est celle d'une crise d'identité, elle ne sait plus qui elle est et quelle est sa place propre dans l'histoire de l'humanité, et c'est pourquoi elle ne peut guérir par de simples réformes sociales ou politiques, mais uniquement par un acte renouvelé de réflexion, par une nouvelle prise de conscience d'elle-même et de sa tâche historique. C'est une thèse que l'on avait déjà vu s'esquisser, mais qui prend ici toute son ampleur, à savoir que l'intentionnalité est l'histoire elle-même ; elle est ce mouvement de génération du sens par le sens qui est l'histoire elle-même.

Bien évidemment, le contexte historique n'est plus exactement le même qu'en 1922 et en 1935 Husserl voit bien la montée de la barbarie en Europe et se demande comment cette culture issue de l'usage de la raison libre a pu tomber dans une telle barbarie. Mais il cherche à répondre en philosophe à cette violence qui traverse l'Europe. On a pu reprocher cette réponse « théorique » au drame de l'Europe de la part d'un philosophe qui demeure dans son bureau, mais il s'agit d'un mauvais procès parce qu'il faut comprendre pour agir et parce qu'il y a une responsabilité propre du philosophe qui est d'élucider le phénomène de la violence. Ce qui est assez étonnant dans ce texte de Husserl, c'est que finalement il cherche à montrer que le national-socialisme ne fait

qu'ériger en doctrine politique ce qui se trouve déjà là dans notre objectivisme spontané, ce qui est potentiellement présent dans le biologisme qui est l'oubli habituel de la subjectivité. Mettre au jour que le nazisme n'est ni une fatalité, ni un accident, mais ce qui résulte de l'échec des philosophes à avoir montré que les personnes individuelles et collectives sont des vérités spirituelles, Husserl estime en 1935 que cette tâche est la sienne et que c'est avec cette parole qu'il porte sa responsabilité de philosophe.

Husserl part du fait que dans l'histoire des sciences les sciences de la nature et les sciences de l'esprit n'ont pas suivi la même évolution. Les sciences de la nature ont effectué leur mutation méthodologique par une mathématisation et une idéalisation de la nature et en s'éloignant ainsi de la simple intuition empirique. Elles sont passées du fait à l'essence, non seulement en mathématiques, mais également dans l'explication physico-chimique. Ce sont les principes généraux de la nature qui font l'objet d'une évidence. La nature n'est qu'une partie du monde ; c'est le monde sans tout ce qui subjectif, c'est le monde constitué en objet par un sujet théorique. Ces sciences de la nature travaillent aussi sur des objets infinis, et c'est une rupture avec la manière naturelle de penser. Par contre (p. 349), les sciences de l'esprit sont demeurées des sciences empiriques fondées sur la simple observation, et c'est notamment le cas de l'histoire qui doit pourtant s'arracher à l'observation du particulier afin de devenir une science. Cette impossibilité pour une doctrine de l'esprit à devenir une science close sur elle-même n'est pas pour rien dans la crise de l'esprit, puisque l'esprit semble s'enfermer dans la finitude et être incapable d'effectuer son travail d'idéalisation. Ce « funeste préjugé » a sa part de « responsabilité dans la maladie de l'Europe » (p. 350).

Afin de se libérer d'un tel préjugé, Husserl invite à refuser ce partage qui semble simple entre nature et esprit, en montrant que la nature est également un produit de l'esprit. Il n'y a pas d'un côté l'objectif et de l'autre le subjectif. Le monde, ou plutôt la nature pour les Grecs, est leur *Umwelt*, leur monde environnant. Ce monde est une *Weltvorstellung* et toute nature est une représentation, c'est-à-dire un sens institué à un certain moment. Dès lors, non seulement on ne peut pas fonder les sciences de l'esprit sur les sciences de la nature, mais en outre les sciences de la nature ne peuvent pas s'expliquer par elles-mêmes, car elles sont un produit de l'esprit. Elles sont donc incapables de se fonder elles-mêmes et la véritable science de l'esprit, la phénoménologie transcendantale, devra fonder les sciences de la nature. Même si c'est l'objet lui-même qui fournit sa structure régulatrice au sujet transcendantal aucune science des faits ne peut être indépendante d'une connaissance eidétique, même si cette fondation eidétique est historicisée comme Husserl le montre avec la physique⁵¹. Il faut donc une démarche radicale pour établir les conditions de possibilité de la science et il est nécessaire de passer d'une science empirique de l'esprit à une science eidétique de l'esprit qui élucide les conditions *a priori* de la vie de l'esprit. La tâche de la science de l'esprit sera alors de dégager l'étonnante téléologie innée qui est propre à l'Europe. L'Europe porte en elle une Idée qui lui est propre et qui ne se retrouve dans aucun autre *Umwelt*, et en cela la naissance de l'Europe coïncide avec la naissance de la philosophie, c'est-à-dire avec la naissance de l'idée grecque de science, la science en tant qu'épistémè. La seconde naissance de l'Europe aura lieu avec Galilée.

La figure spirituelle de l'Europe. (*Die geistige Gestalt Europas.*)

Husserl l'énonce directement : l'Europe n'est pas un concept géographique, mais un concept spirituel, et c'est pourquoi il ne s'agit pas de délimiter un espace matériel. Il s'agit au

⁵¹ Sur le sens de la fondation phénoménologique des sciences, cf. le collectif dirigé par Julien Farges et Dominique Pradelle, *Husserl. Phénoménologie et fondements des sciences*, Hermann, 2019.

contraire d'un espace spirituel qui déborde largement le cadre de l'Europe géographique. De même il ne suffit pas de vivre en Europe pour être activement porteur de l'idée d'Europe. Cela peut sembler brutal, mais Husserl effectue une réduction de l'Europe à son sens, c'est-à-dire à un espace spirituel qui se trouve gouvernée par une idée, à savoir l'idée de science, et il s'agit bien de déterminer quels actes de la subjectivité rendent ce sens possible. Ce qui fait donc le sens de l'Europe, c'est une manière de vivre, une façon de donner sens au monde qui est unique, et cela n'a rien de matériel et ne relève pas non plus d'un type anthropologique. Ce n'est pas le climat qui unifie les hommes, mais des représentations communes, or parmi toutes les idées qui caractérisent l'Europe il y en a une qui vraiment n'appartient qu'à elle, c'est l'idée de philosophie. De quoi s'agit-il avec la philosophie ? Est-ce un projet obscur ? Non, selon Husserl c'est une idée nouvelle qui ouvre une nouvelle époque du monde : l'idée « d'une humanité qui veut vivre librement selon des idées de la raison, par des tâches infinies » (p. 352). Husserl donne en même temps la définition de l'Europe et celle de la philosophie car entre les deux il y a un lien d'essence.

Husserl ne mesure sans doute pas que la manière dont il parle des cultures qui ne sont pas l'Europe a de choquant et on peut sans doute voir là un préjugé très dangereux, celui d'une supériorité de la culture européenne sur les autres. Il faut être très prudent ici et avant de lancer des accusations trop rapides il convient sans doute de faire la part des préjugés de l'époque ainsi que des expressions qui ne sont plus les nôtres et celle du projet de Husserl. Autrement dit, il est nécessaire de bien préciser ce que dit Husserl, et s'il ne s'agissait que d'affirmer la supériorité d'un type anthropologique sur les autres, le propos serait insupportable. Mais Husserl ne se laisse pas si facilement enfermer dans une thèse européanocentriste, dans la mesure où il procède à une idéalisation de l'Europe qui lui permet de montrer qu'elle porte en elle une idée qui justement n'appartient à aucun homme, à aucun peuple, à aucune nation, à aucun pays, mais que tout homme et tout groupe d'hommes peut la faire sienne. Il ne s'agit pas du tout pour Husserl de nier la richesse des différentes cultures et l'idée qu'elles participent toutes au processus de culture, ni de nier la nécessité de l'anthropologie qui cherche à comprendre chaque culture de l'intérieur. Il convient donc d'être prudent, car le reproche d'ethnocentrisme risque toujours de se retourner en retombant dans un autre ethnocentrisme, alors que Husserl cherche à décrire la naissance d'un universel que chaque subjectivité peut viser.

Le texte p. 353-354 ferait un bon candidat pour l'écrit de l'agrégation même s'il pose une difficulté de délimitation.

Dans un premier temps Husserl précise en quoi le « chez soi » et « l'étranger » sont des structures fondamentales de toute historicité. Tout homme se sait d'une façon plus ou moins claire dans l'unité d'une historicité et dès lors peut faire l'expérience de l'étranger depuis l'expérience du chez soi. Husserl n'est pas ici très explicite, mais ce « chez soi » cela peut être un passé commun, des valeurs communes, un style de vie commun, mais Husserl ne cherche pas à réaliser une observation empirique sur la différence entre La France et l'Italie, ou la Bretagne et la Normandie, mais veut tenter de marquer que les nations européennes ont peut-être un projet commun, une idée commune de la sagesse. Husserl prend ici l'exemple de l'Inde sans rien dire de précis sur la tradition indienne, mais juste pour souligner que l'Indien et l'Européen peuvent faire l'expérience du chez soi et de l'étranger. Ce qui est assez important à marquer si on ne veut pas penser une culture désincarnée, si on ne veut pas minimiser l'altérité des cultures, qui est analogue à l'altérité des subjectivités. Nul ne peut sauter par-dessus l'historicité qui est la sienne. Husserl veut arriver à l'idée qu'il y aurait un style historique commun des anciens Grecs à l'Europe d'aujourd'hui, mais il est possible de se demander s'il ne s'agit pas là d'une simple reconstruction sans véritable donné

intuitif. Husserl voit l'objection et c'est pourquoi il ne veut pas s'en tenir à cette seule compréhension du chez soi comme style historique commun à une culture.

Dans le deuxième temps Husserl cherche à montrer que l'Europe n'est pas un style historique comme les autres, que ce n'est pas seulement un monde environnant parmi les autres, même si elle est aussi cela. Tel est le point le plus délicat à élucider : Il y aurait selon Husserl quelque chose d'unique qui fait qu'elle se distingue de toutes les autres formes d'historicité. Ce ne serait pas simplement une différence d'historicité mais bien de forme d'historicité. Il y aurait dans l'Europe une idée qui ne correspond pas à un intérêt pratique fini, telle une organisation sociale particulière ou une forme particulière de la parenté. Il y aurait donc dans l'Europe une idée cette fois infinie qui peut, en droit, être reprise par tout homme, quelle que soit sa culture particulière. Là encore les propos de Husserl peuvent sembler limites quand il dit que toute culture tend à s'euro-péaniser alors que les européens ne s'indianiseront jamais. (p. 354). S'il s'agit d'un fait empirique, soit il est faux, soit il est arbitraire, soit il cherche à être prédictif sans motivation. Le philosophe n'est pas prophète. Bien évidemment, si l'euro-péanisation se comprend comme la domination de la culture européenne sur les autres cultures, elle n'est qu'une forme de mondialisation forcée, de globalisation des intérêts finis. L'uniformisation violente ou consentie de la culture ne peut pas être pour Husserl un but et il ne veut pas dire que le mode de vie empirique des européens va s'étendre à la population mondiale. Husserl ne fait pas de géopolitique, même si on peut soupçonner certains préjugés intenable, mais de la philosophie, et il veut mettre en lumière que dans l'Europe est apparue une idée qui est une entéléchie innée de l'humanité, celle de vivre selon l'universel et pas seulement selon les particularités. L'Europe serait tout entière tendue vers un pôle idéal et éternel qui n'appartient pas au européens de fait, et c'est ce pôle qui gouverne sa véritable historicité, celle que le philosophe doit dévoiler. L'Europe est aussi une temporalité orientée vers un pôle idéal et infini que cette conférence veut donner à voir pour qu'il puisse être voulu.

Dans un troisième temps Husserl veut nous prévenir d'une confusion possible. Dans la téléologie intentionnelle, c'est l'idéalité qui gouverne la temporalité, et dès lors elle n'a rien de commun avec la téléologie inintentionnelle de la vie organique. Contrairement à Hegel dans la préface de *La phénoménologie de l'esprit*, Husserl ne veut pas avoir recours à la métaphore de la germination qui ne peut pas être un modèle pour penser l'histoire de l'esprit. Il énonce ici sa thèse fondamentale : « par essence, il n'y a pas de zoologie des peuples ». L'analyse intentionnelle peut montrer qu'il est interdit de comprendre l'humanité à partir de la seule nature, et c'est la réponse philosophique de l'idéalisme transcendantal au racisme. Une personne, un peuple, ce sont des êtres spirituels et Husserl met en évidence l'extrême danger de la naturalisation de l'homme et des communautés humaines. En conséquence, toutes les comparaisons avec la biologie sont trompeuses et une humanité, ce n'est pas un simple être naturel qui atteint sa forme et est achevé à un moment donné. L'homme ne sera jamais achevé et l'humanité non plus. Pour l'humanité être, c'est avoir à être dans un développement infini. Ainsi, toutes les images selon lesquelles chaque humanité aurait une naissance, une maturité, puis un déclin, sont inadéquates pour deux raisons. Premièrement tout est unique dans l'histoire, rien ne se répète jamais. Deuxièmement l'humanité européenne ne demeure elle-même qu'en se développant à l'infini et le grand danger est de se croire achevée, croire qu'à quelques progrès techniques près la forme de l'homme est achevée.

Dans un quatrième et dernier temps, Husserl développe l'idée que le *telos* spirituel de l'Europe porte en lui le *telos* des diverses nations et des hommes individuels et que ce *telos* est infini. Ce serait l'aspiration cachée de l'ensemble du devenir de l'esprit, l'aspiration de toute l'histoire et il s'agit de rendre consciente cette aspiration cachée afin qu'elle puisse être voulues, afin qu'elle soit vécue tel un devoir. Pour Husserl un vécu d'évidence peut donner lieu à un devoir, sans qu'il ait

besoin de quoi que ce soit d'autre. Le fait que ce *telos* devienne conscient et voulu, cela ouvre une nouvelle époque de l'humanité, cela ouvre à une nouvelle forme d'historicité. Seule cette plus haute forme d'historicité est vraiment une réponse à la maladie qui détruit l'Europe. La crise est justement le moment où il est le plus nécessaire de se ressaisir de ce *telos* et de vouloir que l'humanité se porte de manière consciente vers des normes absolues et infinies qui rendent possible la paix. Ainsi, on comprend à la fin de cet extrait que l'Europe est bien un idéal, mais un idéal qui a été en partie perdu par les européens eux-mêmes, ce qui explique la crise actuelle. Ce *telos* est une idée transnationale qui porte en elle l'idéal d'une unification de tous les hommes dans un même projet de paix fondée sur le partage de la raison. Le chez soi de l'Europe prise en ce sens pur serait alors idéalement la terre tout entière. Mais c'est une chose de la pressentir, c'est est une autre de l'amener à l'évidence rationnelle, ce que Husserl a voulu faire ici.

La naissance grecque

Husserl ne se présente pas comme un grand connaisseur de la pensée grecque et il ne cite pas de nombreux textes et ne se livre pas non plus à des commentaires précis de passages comme pouvait le faire à la même époque Heidegger. Le but de Husserl est tout autre que celui de Heidegger et il ne consiste pas à nous apprendre à lire les auteurs grecs, mais là encore il procède à une idéalisation de la pensée grecque et cherche à mettre en lumière le nouveau style d'existence qui commence en Grèce, et, il précise bien, pas en tant que pays mais en tant que nation, c'est-à-dire d'hommes qui ont développé pour la première fois dans l'histoire une nouvelle manière de se comprendre et de comprendre le monde. Tout cela pour dire que Husserl ne se préoccupe pas de la nature de l'Idée platonicienne par rapport à l'Idée kantienne, mais cherche à voir dans le monde grec la naissance d'une idée, celle d'une vie selon des normes absolues. Il parle (p. 355) d'un changement d'« attitude », c'est-à-dire d'un changement dans la vie de la volonté qui se porte cette fois sur le sens de la totalité. C'est la naissance de la philosophie comprise comme science et comme science qui rend possible toutes les autres sciences particulières. Dans d'autres textes (comme *Philosophie première* tome 1, p. 20) on voit bien que quand Husserl parle de l'idéalisme platonicien, c'est d'une manière très néokantienne. Quoi qu'il en soit, la philosophie est « une normation idéale de la vie » (p. 356) qui est pour Husserl le « proto-phénomène de l'Europe spirituelle » (p. 355) c'est-à-dire le phénomène originaire qui va donner lieu à l'Europe, et la crise est l'oubli de cette origine, ce qui veut dire qu'il n'est possible de sortir de la crise qu'en réactivant cette origine.

Il reprend alors l'idée que la philosophie n'est pas une invention culturelle comme les autres, comme une mutation dans la construction de la famille, mais est une attitude qui veut rompre avec tous les intérêts pratiques finis. La *Krisis* insiste largement sur ce passage à l'attitude théorétique qui est la condition de la science, mais Husserl distingue d'abord ici la temporalité des acquis scientifiques de la temporalité des autres objets culturels. Seuls les objets scientifiques (énoncés, jugements, résultats) ne sont pas éphémères. Il s'agit de la répétition de la même chose, du même acte, et non de la simple reproduction d'un objet (p. 357). En géométrie il s'agit par exemple de refaire la démonstration que la somme des angles d'un triangle est égale à deux angles droits. En science il y a une identité absolue du sens et de la validité, indépendamment de toute subjectivité particulière et de toute époque particulière. A chaque fois c'est la même idéalité qui est visée de Pythagore à aujourd'hui alors que ce n'est pas vrai de l'objet réel en tant que constitué dans le monde sensible. L'objet scientifique est un objet idéal, et c'est justement son omnitemporalité qui rend possible une histoire de la géométrie. Husserl développe ce point dans le § 64 d'*Expérience et*

*jugement*⁵². Dans cette page Husserl interprète la vérité comme validité. Ce terme de validité (*Gültigkeit*) vient de Lotze. Il s'agit de soutenir que les acquis scientifiques possèdent une validité absolue, c'est-à-dire une valeur absolue pour une conscience, car ils s'imposent à la subjectivité transcendante. Elle n'est donc pas liée à une personne particulière ou à une humanité particulière. Ainsi la valeur, c'est la vérité comme jugement. C'est une détermination de la conscience intentionnelle, c'est la manière de se rapporter à l'objet comme vrai, comme « objectif ». La vérité suppose un acte de la conscience, qui pose un jugement comme valable. Voir les *Idées 1* § 37. Dans le domaine de la vérité, être, c'est être valablement posé.

Avec l'idéal il y a non seulement répétition, mais également progrès, puisque tout acquis scientifique devient le support d'une nouvelle recherche et cela sans fin. Il ne peut pas y avoir de terme aux mathématiques ou à la physique. Il y a donc nécessairement dans la science un horizon infini de tâches, qui n'est qu'une seule et même tâche infinie, celle de l'explication rationnelle totale du monde. En outre, et c'est une nouvelle rupture avec la vie pratique naturelle qui se contente de vérités conditionnées, la science porte en elle l'exigence de l'inconditionné. On ne se contente plus du vraisemblable, mais on veut la vérité en soi « comme un point infiniment éloigné » (p. 357) ; il y a donc aussi une idéalisation de la vérité elle-même qui est :

- La répétition de l'identique à l'infini
- Le support pour une recherche infinie
- L'inconditionné comme horizon infini
- Valable pour une infinité de sujets possibles (pour tout le monde, p. 358)

Ce sont donc ces infinités idéales qui dès la pensée grecque séparent radicalement la philosophie/science de toutes les autres productions culturelles.

Husserl peut alors ajouter (p. 358) qu'avec la naissance grecque de la philosophie/science s'opposent deux types de vie : la vie infinie de la connaissance et la finitude de la vie pré-scientifique. Cependant, Husserl ne s'en tient pas à une telle opposition simple, qui introduirait une séparation insurmontable en l'homme entre sa vie infinie et sa vie finie. Il cherche surtout à élucider la fonction « archontique » de la philosophie comme il dira plus loin, c'est-à-dire sa fonction unifiante. L'infinité découverte dans la connaissance scientifique peut alors être recherchée analogiquement dans tous les domaines de la culture, comme le droit, la justice ou l'éthique. Notamment, on recherche une paix infinie, idéale, ou encore des normes idéales de la vie commune, etc. La littérature participe également de cette tâche infinie de dire le monde. L'infini scientifique invite à une volonté d'infini dans tous les domaines de la culture, et c'est pourquoi Husserl peut parler d'une « révolution de l'historicité » (p. 359), puisque c'est toute la temporalité de l'homme qui se trouve modifiée, même si bien sûr il demeure aussi pris par des tâches finies. Mais l'homme est désormais celui qui veut vivre selon des tâches infinies et cela modifie même son rapport à ses tâches finies. Sur ce point, il faut faire très attention à une confusion courante : Husserl ne dit absolument pas que tous les Grecs vivaient selon cette idée de l'infini, mais qu'une telle humanité est devenue possible avec les Grecs. Il ne s'agit donc pas de dire que la culture grecque dans sa facticité est la norme de toutes les cultures, mais qu'est née en Grèce l'idée d'une vie selon une fin idéale qui va pouvoir se transmettre à toute l'humanité.

Husserl voit très bien quelle objection va lui être faite. Pourquoi ce privilège des Grecs ? (p. 359) En effet, il y a une science chinoise, une philosophie indienne. On peut trouver dans les

⁵² Bien sûr on peut s'interroger sur l'an historicité de l'idéalité, y compris en mathématiques, voir les travaux de Dominique Pradelle et notamment son dernier livre *Être et genèse des idéalités*, Paris, PUF, 2023.

Upanishad une sagesse véritable qui veut aussi donner sens à l'existence humaine. Mais là il ne faut pas se tromper de question. Husserl ne fait pas de l'histoire et il dit lui-même que la culture n'a pas commencé avec les Grecs, que ce soit pour des résultats scientifiques ou pour la recherche de la vertu. L'argumentation rationnelle n'a pas commencé avec les Grecs, mais avec l'humanité elle-même. Il ne faut donc pas confondre la question de l'origine de la philosophie avec celle du commencement de la pensée.

« Aucune autre forme culturelle dans l'horizon historique avant la philosophie n'est au même sens une culture des idées, ni ne connaît des tâches infinies, de tels univers d'idéalité qui en tant que totalités et dans toutes leurs individualités, comme dans leur méthode de production, porte en soi l'infinité, et ce par leur sens même ». (p. 358)

Le sens d'une telle proposition ne va pas de soi et il convient d'être très prudent afin de distinguer ce que Husserl dit et ce qu'il ne dit pas. Husserl développe l'idée que ce soit en Egypte, en Inde ou en Chine (Là encore il ne cite personne, aucun auteur), c'est l'infini au sens mathématique qui fait défaut (et non comme infini qualitatif qui n'est pas envisagé ici), mais au sens où il n'est pas le principe du développement de ces cultures, ce qui manifeste qu'il peut être présent occasionnellement. Encore une fois, cela ne retire rien à l'importance de ces cultures dans l'histoire de l'humanité et la pensée allemande de cette époque produisait de nombreuses études sur les philosophies orientales. Husserl veut seulement marquer que l'idée de philosophie n'est pas seulement une idée parmi d'autres de la pensée grecque, mais qu'elle en est le sens profond. Selon Husserl, la philosophie est la vérité de la pensée grecque, même si bien évidemment la culture grecque ne se limite pas à la philosophie. Tout cela pour dire qu'on ne peut pas rejeter la thèse de Husserl uniquement avec des arguments de fait, ou alors c'est renoncer à la comprendre. Husserl cherche à mettre au jour la nouveauté de la philosophie, de la naissance de la philosophie. Bien évidemment, au sens large, il est tout à fait possible de parler d'une « science chinoise » ou d'une « philosophie indienne », autrement dit que ces cultures ont cherché à dégager des vérités, mais ce serait nier leur identité propre que de les comprendre depuis le projet philosophie/science tel qu'il est né en Grèce, à savoir l'idéal d'une vie sous la seule conduite de la raison. En conséquence, Husserl procède ici à une idéalisation de la philosophie elle-même afin de la saisir dans son sens pur : bien sûr il y a de la recherche de l'universel hors du monde grec, mais cela n'a pas donné lieu à cette universalisation de la vie qui pour Husserl est cette révolution de l'historicité qu'il veut décrire. Ce qui est nouveau, ce qui transforme tout, c'est la naissance de l'attitude théorétique, de cette pure contemplation du monde qui met entre parenthèses tous les intérêts pratiques pour une vie dans la vérité. Que le *Yogasûtra* de Patanjali soit une sagesse, c'est indéniable, mais il a une visée aussi pratique qui fait que le terme de philosophie ne lui est pas parfaitement adéquat.

Avec la naissance de cette nouvelle attitude a lieu également la naissance d'une nouvelle forme de communauté, celle des hommes qui vivent selon des tâches infinies. Il s'agit d'une communauté dans laquelle on travaille les uns avec les autres et les uns pour les autres et qui traverse les générations. Encore une fois, il s'agit d'une communauté de volonté dans le partage d'une même tâche infinie. Husserl va revenir sur ce point (p. 370), mais pour l'instant il s'agit de montrer que c'est une communauté nouvelle fondée dans l'attitude théorétique dans laquelle l'infini est la norme, ce qui conduit à une idéalisation de l'existence tout entière. Dès lors, Husserl peut opposer cette communauté ouverte à toutes les autres historicités dont il dit qu'elles relèvent de l'attitude naturelle et qu'elles sont closes. Il n'y a rien de péjoratif à dire qu'une humanité est close comme par exemple une nation, qui peut se comprendre par une histoire propre et un style propre, qui n'a pas de visée à être partagée par toutes les autres nations. Il y a un monde grec, un monde romain, un monde médiéval, etc. Dans l'attitude naturelle, le monde étant pris comme sol absolu de toute expérience,

justement on ne s'étonne pas du monde qui est son monde ; on y vit, on y poursuit des intérêts pratiques. Bien sûr, cela vaut de notre monde actuel, de celui qui est le nôtre aujourd'hui, et pas uniquement pour les tribus anciennes. D'ailleurs rien n'interdit de parler de tribus aujourd'hui, comme on parle de clans, de groupe social, etc. Husserl veut avant tout souligner que l'attitude théorétique est un renversement complet dans la façon de se comprendre et de comprendre le monde. Il ne s'agit plus de s'interroger de tel ou tel aspect du monde, mais de s'étonner du monde comme monde ; c'est cela la philosophie. Sur l'attitude naturelle comme façon naïve de vivre dans le monde voir ce que nous avons dit des § 27 à 32 des *Idées 1*. Husserl rappelle bien encore ici que cette attitude naturelle n'est en rien accidentelle ou occasionnelle, mais qu'elle est l'attitude première de tout être humain, c'est-à-dire « le mode d'être historique fondamental de l'existence humaine » (p. 361) dont il s'agit de se libérer afin d'accéder à un plus haut degré de conscience de soi. On part donc toujours de cette vie naïve qu'est la vie naturelle pour s'élever à la vie éveillée de l'attitude théorétique. La crise actuelle est aussi liée à une retombée dans cette attitude naturelle dont on ne peut jamais totalement s'affranchir. Il est clair que l'attitude théorétique, la contemplation, ne peut pas être maintenue dans une vigilance sans faille même par le plus grand des philosophes ; telle est la marque de notre finitude. Mais selon Husserl cela n'empêche pas la nouvelle forme d'historicité qui suppose une décision du sujet, une « résolution volontaire inconditionnée », qui est un véritable acte de naissance de la subjectivité dans la compréhension de son historicité. En effet, cette résolution fonde l'unité d'un devenir en dépit des moments de rechute dans l'attitude naturelle. Il s'agit là de notre véritable temporalité spirituelle, celle par laquelle notre vie a vraiment un sens, c'est-à-dire une histoire.

Husserl indique qu'il peut déjà y avoir un changement d'attitude à l'intérieur de l'attitude naturelle comme le montre l'exemple du politicien qui passe de la préoccupation de son bien propre à celle du bien commun, mais ce n'est pas encore ce qui advient avec l'attitude théorétique. Le politicien fait tout de même un pas important, parce qu'il se comprend comme concerné par tout ce qui a lieu dans le monde qui est le sien ; il y a déjà là un intérêt pour la totalité qui est une étape importante dans l'universalisation, mais qui n'est pas encore celle proposée par la science, car elle relève encore d'une préoccupation pratique. Husserl définit l'attitude théorétique comme étant par essence non pratique ; cela veut dire qu'elle ne sert pas à quelque chose, même à des fins supérieures, car elle est à elle-même sa propre fin. On entre dans l'attitude théorétique que par une « *epochè* arbitraire de toute praxis naturelle » (p. 362). On peut se demander pourquoi « arbitraire » ? Parce qu'elle n'a aucune raison dans le monde et qu'elle n'est commandée que par la propre résolution du sujet qui décide de mettre entre parenthèses tous ses buts pratiques finis pour s'interroger sur le monde comme monde, ce qui conduit bien sûr à une praxis supérieure dans laquelle ce sont les buts infinis de la vie elle-même qui sont poursuivis. Autrement dit, l'attitude théorétique peut et doit fonder une nouvelle forme de praxis qui interroge par la raison toutes les normes et tous les buts de la vie. Cette critique de la raison libre rend possible une humanité libre répondant absolument d'elle-même au lieu de se laisser porter par les buts finis d'un monde particulier. Cette responsabilité absolue fondée sur des vues théorétiques absolues, c'est celle du philosophe, c'est-à-dire celle que doit viser tout homme. Cette responsabilité est la résolution par laquelle l'humanité se donne une tâche et donc un avenir. Répondre absolument de soi (p. 363), c'est un devoir-être absolu et l'horizon pratique absolu de tout homme. Selon Husserl, c'est une telle évidence rationnelle qui fonde le devoir. Ainsi, entre l'attitude théorétique et la première universalisation qui a lieu à l'intérieur de l'attitude naturelle, il y a bien un saut, une rupture. L'homme politique vise encore l'idée d'une société donnée qui pourrait devenir empiriquement parfaite et non l'*eidōs* de la communauté politique parfaite. Parce qu'elle demeure pratique et liée à une historicité particulière, l'attitude naturelle ne peut pas accéder à l'évidence d'une société juste.

Pourtant cette vue de l'idéalité est ce qui devrait orienter l'action de l'homme politique visant le bien commun. Dès lors, on comprend mieux pourquoi l'époque de toute praxis naturelle est arbitraire : parce qu'elle ne trouve pas de motivation à l'intérieur de l'attitude naturelle et donc qu'il n'y a pas de continuité de l'une à l'autre. En clair, c'est librement par rapport à tout intérêt pratique que l'on peut et doit entrer dans l'attitude théorétique. L'idéalité saisie, vue, doit être impérativement libre de toute référence à une réalité empirique donnée, par exemple à une situation historique particulière. Ce n'est pas seulement parce qu'il y a une montée de la barbarie en Europe que l'on doit sortir de l'attitude naturelle, mais parce que c'est l'unique salut de toute humanité quel que soit le contexte historique. Bien sûr, cela n'empêche pas de penser que cette crise rend l'impératif plus urgent. Husserl reprend ici une thèse grecque selon laquelle la contemplation est une praxis supérieure, même s'il ne cite pas le livre X de *L'Éthique à Nicomaque*. Il ne s'agit donc pas simplement de dire comme Bacon que savoir c'est pouvoir, mais c'est avancer que la connaissance rend possible une pratique fondée sur la raison libre et que c'est cela la vocation du philosophe et donc de tout homme. Certes, ce n'est pas le philosophe qui peut dire quelle décision politique il s'agit de prendre à un moment donné de l'histoire, mais il rappelle la responsabilité absolue depuis laquelle de telles décisions peuvent être prises. Notamment, il ne s'agit pas de dire que les connaissances scientifiques possèdent une certaine utilité, mais qu'elles ouvrent à une vie gouvernée par des intérêts infinis, vie qui est l'accomplissement de notre humanité. Les pièges sont ici sans doute assez nombreux, mais Husserl reprend finalement l'idéal kantien du *Selbstdenker* en lui donnant sa dimension d'historicité.

Afin de marquer la rupture propre à la naissance de la philosophie, Husserl reprend un thème classique, celui de la distinction entre le mythe et la philosophie. Il parle de « l'attitude pratico-universelle » ou « attitude religieuse mythique » (p. 363). Selon Husserl il y a bien dans cette attitude une universalisation du monde, car il s'agit bien d'interpréter le monde en tant que totalité, en tant qu'il contient tous les êtres, et ainsi de considérer la place de l'homme dans l'univers par rapport aux astres, aux animaux, etc. L'homme s'explique alors par son appartenance au monde et par sa soumission à des puissances mythiques qui font de la vie humaine un destin. Le monde est bien ici un concept spirituel. En 1935 Husserl lit la *Mythologie primitive* de Lévy-Bruhl et lui répond le 11 mars. Husserl salue la nécessité d'une ethnologie scientifique rigoureuse. Lévy-Bruhl ne comprend pas grand-chose à la lettre de Husserl dans laquelle ce dernier expose la radicalité de la phénoménologie transcendantale par rapport à toute ethnologie. L'anthropologie ne relève pas encore de l'attitude théorétique et Husserl souligne, encore une fois, que l'attitude religieuse mythique demeure une attitude pratique, alors que l'attitude théorétique est une pure contemplation du monde. Dans l'attitude religieuse le rituel a pour but de maintenir ou de rétablir l'ordre du monde. Le mythe personnifie des phénomènes cosmiques et existentiels et il s'agit donc d'un récit traditionnel portant sur des événements arrivés à l'origine des temps. Son but est bien pratique puisqu'il doit instituer des formes d'action et de pensée par lesquelles l'homme se comprend lui-même dans son monde. On peut penser à ce qui dit déjà Mircea Eliade dans son *Traité d'histoire des religions*, p. 360 « Tout mythe, indépendamment de sa nature, énonce un événement qui a eu lieu *in illo tempore* et constitue, de ce fait, un précédent exemplaire pour toutes les actions et situations qui, par la suite, répéteront cet événement ». Bien évidemment, dans les pages qui nous occupent Husserl n'entrent pas dans ces considérations et semble parler bien abstraitement de cette attitude religieuse mythique comme forme première du rapport de l'homme à son monde environnant (*Umwelt*), mais il n'est pas interdit de penser que certaines lectures de Husserl en anthropologie aient pu motiver sa réflexion philosophique. Cette confrontation est importante, car dans les deux cas il s'agit bien d'une explication totale du monde et d'une recherche de la vérité. Mais dans sa perspective de fondement Husserl maintient qu'il faut d'abord répondre à la question « Qu'est-ce

que l'homme ? » afin d'avoir une mesure pour faire de l'anthropologie et que l'on n'accédera jamais à l'essence de l'humanité par la simple observation des différentes formes de mondes environnants. C'est pourquoi (p. 365) il insiste sur la différence entre les préoccupations légitimes du bonheur, de la santé, du souci de donner sens à la détresse, au destin et à la mort, et la recherche purement théorique. Pour cela il reprend l'opposition classique du *muthos* et du *logos*, mais en l'interprétant cette fois comme l'opposition entre une énigme pratique (Que dois-je faire ? quel sens cela a-t-il ?) et une pure énigme théorique. Si le mythe est aussi un étonnement sur le monde, ce n'est pas un étonnement de même nature que l'étonnement philosophique. Husserl retourne ici contre ses accusateurs potentiels le reproche d'ethnocentrisme, puisque parler de « philosophie chinoise » ou de « philosophie indienne », c'est projeter abusivement l'intention « philosophie » sur des sagesses qui ne se définissent pas elles-mêmes par elle. Sous prétexte d'ouverture, en réalité on « falsifie » ces traditions en leur imposant un projet qui n'est pas le leur, à moins de vider le terme de philosophie de toute signification véritable. L'ethnocentrisme n'est pas toujours où on se l'imagine.

Husserl en vient donc à l'étonnement comme essence même de l'attitude théorique et il renvoie à Platon et Aristote. On peut penser au *Théétète* 155d « Cet état qui consiste à s'émerveiller est tout à fait d'un philosophe. La philosophie en effet ne débute pas autrement, et il semble bien ne pas s'être trompé celui qui a dit qu'Iris est la fille de Thaumias ». Voir aussi Aristote *Métaphysique* A1. Husserl se veut fidèle à la pensée grecque en comprenant l'étonnement comme une attitude, c'est-à-dire comme une origine et non un simple commencement. L'étonnement n'est pas un simple point de départ à dépasser, mais est l'attitude constante qui rend possible l'acte de philosopher. Il est ce qui conduit à la saisie de l'intelligible dans le sensible ; c'est pourquoi Aristote dit bien que cet affect libère et élève l'esprit. Cependant Husserl subjectivise l'étonnement grec en en faisant un acte du sujet, un regard désintéressé sur le monde dont l'initiative revient au sujet. En effet, c'est le sujet qui librement s'étonne du monde et prend la résolution de s'installer dans cette attitude. Certes, cette attitude intervient à un moment donné de la vie d'une personne, mais quelles que soient les circonstances (lectures, dialogues, événements, etc.), devenir philosophe, c'est s'étonner du monde lui-même, c'est comprendre le monde comme une énigme en tant que telle et non pas de manière accidentelle. Ce n'est donc pas s'interroger sur un aspect particulier du monde, (pourquoi y a-t-il des migrations d'oiseaux ?) mais c'est se demander comment le monde se fait monde.

De ce point de vue, l'intérêt théorique est une modification transcendantale de la curiosité que Husserl prend ici dans sa signification positive et non comme un vice (p. 366). Husserl montre que la curiosité est déjà une première libération par rapport au cours de la vie naturelle, même si elle demeure interne à la vie naturelle. Elle n'est pas encore l'intérêt théorique pur, car elle porte sur tel ou tel aspect du monde et non sur le monde en tant que monde. Même si elle est une première rupture avec la vie prise dans les intérêts pratiques finis, elle n'est pas encore l'acte du moi de s'arracher au monde afin de mieux le contempler. De ce fait, la curiosité peut être une qualité et ne pas relever d'une décision comme la philosophie et en outre elle peut rester finie. Il s'agit d'une approche très différente de la curiosité par rapport à celle développée en 1927 par Heidegger dans *Être et temps*. Certes, selon Heidegger également, connaître ce n'est peut-être pas tant passer de l'ignorance au savoir, que de passer de la curiosité à l'étonnement, mais Heidegger interprète l'intuitionnisme de Husserl comme une forme de curiosité qui éclaire les choses au lieu de découvrir le sol phénoménal où elles se laissent apercevoir. Néanmoins, l'idée commune entre Husserl et Heidegger, c'est que la curiosité est une dispersion dans le multiple qui manque le monde comme monde. Le curieux de l'attitude naturelle est celui qui va d'objet en objet, certes pour le pur plaisir de savoir, mais il ne prend pas la décision de devenir un spectateur impartial qui contemple les choses telles qu'elles sont. La curiosité n'est pas une attitude scientifique, car c'est encore le moi

empirique et ses intérêts finis qui demeure la règle et qui vagabonde d'objet en objet. C'est donc la manière même de connaître qui oppose le curieux et le philosophe. La curiosité n'est pas l'étonnement philosophique, car elle demeure un jeu, une parenthèse, dans la vie naturelle, et n'est pas la marque d'une attitude nouvelle radicalement libre de toute préoccupation mondaine⁵³.

La philosophie ne naît pas au hasard de recherches particulières, mais elle suppose une décision, et c'est pourquoi la vie théorétique est une vocation. Thalès est selon Husserl l'exemple type de celui qui développe cette vocation, qui ne vit que pour la vérité. Pour Husserl, la vocation est une modalité de la vie de la volonté dans laquelle il s'agit de vivre pour un intérêt infini, mais il ne comprend pas la vocation comme réponse à un appel venu de l'extérieur de la subjectivité qui demeure close. Quand dans le tome 2 de la *Philosophie première* (p. 9) Husserl envisage la vie par vocation absolue, il s'agit de penser un sujet qui se veut absolument lui-même selon un horizon infini. Dans cette volonté pure, il y a la possibilité d'une communauté de volontés : la visée du même idéal, des vérités éternelles, unit tous les hommes de Thalès à aujourd'hui et pas uniquement en mathématiques. Cette communauté des philosophes ne cesse de s'agrandir et elle apparaît comme une condition de l'unité de tous les hommes. La crise de l'humanité européenne peut bien alors se comprendre comme une crise de vocation ; il y aurait un oubli de cette vocation à la vie philosophique qui seule peut unifier les hommes et cela expliquerait la désagrégation de l'humanité. Husserl le formule avec le vocabulaire grec : l'idée de science comme *épistémè* est perdue et le monde retombe donc dans les divisions indéfinies de la *doxa*. C'est pourquoi Husserl souligne, contre les revendications nationalistes, que la philosophie n'est pas liée à un territoire, à une patrie, à un peuple. Elle n'est pas grecque en ce sens-là. La philosophie est une idéalité libre et non une idéalité liée à une époque ou à un espace géographique, ni même à une langue, et c'est pourquoi tout non-grec, tout étranger au monde historique grec, peut se l'approprier, peut se la donner comme fin de sa volonté. Husserl peut avancer ainsi que la philosophie est une « mutation culturelle violente », par exemple par rapport aux variations culinaires, car elle demande un renversement de notre être tout entier en nous demandant notamment de nous libérer d'une place mondaine dans un territoire, une nation, un peuple, une famille, des amis. Cette expression souligne bien qu'il y a dans cette réduction quelque chose de contre-nature avec l'adoption de cette attitude critique universelle qui conduit à soumettre l'ensemble de notre vie empirique à des normes idéales, à vivre selon des principes inconditionnés, qu'il s'agisse du droit, du beau, des valeurs personnelles de caractère, etc. (p. 368). Certes il est possible de se demander s'il est vraiment possible de trouver et de viser de telles normes éternelles et si nous ne sommes pas toujours pris dans l'historicité, mais même cette considération de l'historicité irréductible sur laquelle insisteront bien des auteurs après Husserl suppose un tel horizon idéal dont je dois au moins penser la possibilité.

Ce qui naît alors c'est la possibilité d'une communauté idéale, purement intérieure, dans laquelle chaque personne vit avec les autres et pour les autres. Il s'agit d'une nouvelle manière de vivre ensemble qui a pour vocation de s'étendre à l'humanité tout entière et dont personne par principe ne peut être exclu parce qu'il ne s'agit plus d'une communauté fondée sur l'équilibre des intérêts finis. Il ne s'agit pas simplement de reprendre une thèse classique selon laquelle l'homme s'accomplit en voulant le bien commun et pas seulement son bien particulier, car il s'agit bien ici d'idéaliser le bien commun comme bien infini et surtout d'idéaliser la volonté elle-même. Le renversement consiste aussi dans l'idée d'une vie volontaire selon des fins qui dans chaque intérêt affirme l'intérêt des autres ; c'est ainsi que peut se réaliser cette unité intérieure des volontés dans la visée d'un monde que chacun doit pouvoir affirmer. (Thème largement développé par Husserl

⁵³ Husserl a lu le § 36 d'*Être et temps* et se demande si tout cela relève d'une nécessité d'essence, cf. *Notes sur Heidegger*, p. 26. Mais il est difficile de savoir si ce passage de la conférence est en référence à ce texte.

dans ses textes sur l'historicité et dans tous les annexes à la *Krisis*). Ce qui fait désormais l'unité de la vie des hommes, c'est l'affirmation d'un *telos* commun, qui est un *ethos* commun, et qui ne vient pas simplement s'ajouter à tous les buts finis, mais les transforme de l'intérieur. Cette vocation vitale est une nouvelle façon de se tenir dans l'existence qui produit une communauté nouvelle et intérieure des subjectivités. Comme Husserl va le dire plus tard, il s'agit de vivre ensemble dans le don de soi et de chacun aux idées infinies. Aucune paix ne peut avoir lieu en dehors d'un tel horizon. Bien évidemment, on a pu reprocher à Husserl de formuler dans ces pages des thèses purement idéalistes qui ne servent pas à grand-chose dans une perspective pragmatique. Mais Husserl répondrait qu'avant d'envisager une politique pragmatique, réaliste, il faut savoir de quoi on parle, de quelle chose il s'agit, de quelle communauté humaine on parle et faute de préciser l'idéal on n'a pas de direction dans l'empirique. En énonçant que l'on ne peut être soi que dans l'appropriation d'un même *telos* infini, Husserl ne veut pas se faire philosophe-roi, mais il énonce bien à nouveau que les rois doivent devenir philosophes.

Cette tâche est commune et non pas solitaire ; c'est une co-responsabilité, c'est une communauté d'intention et il n'y a aucune fusion des subjectivités, puisque chaque sujet doit répondre absolument de lui-même. L'être avec les autres est ici une structure de la subjectivité transcendante et n'est pas ce qui précède cette subjectivité. Le moteur d'une telle communauté est selon Husserl une critique réciproque et sans limite, et c'est également pourquoi elle est une communauté ouverte et non close. Pour le dire autrement, c'est une communauté idéale dans laquelle il n'y a pas de tabou. Husserl ne parle pas de tabou, mais on pourrait objecter qu'empiriquement il n'y a pas vraiment de culture sans tabous, mais c'est pourquoi cette communauté dans la volonté de l'universel est un idéal visé par celui qui accède à la conscience de soi philosophique. Encore une fois, l'idéalisme transcendantal permet de penser l'idée d'une communauté idéale pour laquelle il n'y aurait aucune condition mondaine pour y entrer, mais seulement une autodétermination de la volonté. Que la philosophie devienne le domaine réservé d'une élite est aussi une cause de la crise de l'humanité européenne, même si Husserl sait très bien le professionnalisme que demande la philosophie. Mais la philosophie est une vocation pour tout homme et pas seulement la profession de certains. C'est là encore l'affirmation de l'idéal des *Lumières*.

Husserl développe (p. 369) ce qui peut passer pour un autre thème socratique, à savoir l'opposition entre philosophie et tradition. La philosophie en tant que nouvelle manière de se tenir dans le monde et d'être avec les autres ne peut qu'entrer en conflit avec les puissances politiques qui sont empiriques. La philosophie est une rupture, une révolution a dit Husserl, et elle conduit de rompre avec la simple obéissance passive aux traditions. Dès lors, le philosophe est parfois contraint de boire la cigüe, mais pour Husserl les vérités éternelles finissent toujours par l'emporter. Telle est au moins la profession de foi du philosophe. L'idée de cette vie nouvelle selon la raison pure qui est née en Grèce peut être oubliée, dénoncée, pourchassée, mais elle ne peut pas disparaître. Ainsi Husserl peut avancer que la philosophie comme « attitude critique universelle » rencontre nécessairement des obstacles, mais que par principe elle n'est arrêtée par aucune frontière, par aucune tradition particulière et, de ce point de vue, la culture scientifique est le bien commun des nations. Il s'agit donc clairement d'une thèse universaliste, mais cela ne signifie pas qu'elle soit nécessairement la négation de toute particularité des cultures. Il ne s'agit pas de créer un homme neuf en faisant table rase de toutes les traditions, en brûlant les temples, mais à l'intérieure de l'histoire d'ouvrir une communauté transnationale soumise à des fins supérieures à travers la pluralité des nations.

La relation entre religion et philosophie est considérée dans ce passage comme exemplaire de ce rapport de la philosophie aux traditions. Il y a là un point très délicat, car Husserl ne se contente pas de dire que parallèlement à toutes les traditions existantes la philosophie est la fondation d'une nouvelle tradition, celle de la raison scientifique, car il confère à cette nouvelle tradition, celle de « l'attitude critique universelle » une fonction normative qui va bien devoir déterminer ce qui dans les autres traditions est acceptable ou non. La raison peut et doit dénoncer certaines valeurs traditionnelles. Là encore il se garde bien de prendre des exemples, mais même si Husserl ne pense certainement pas à cela, il est possible de penser au rejet du patriarcat. Autrement dit, la fonction archontique de la philosophie est tout de même de dire quelles sont les valeurs conformes à la raison et celles qui ne le sont pas. Pour reprendre un exemple à Malebranche, la critique universelle doit dire qu'il n'est pas légitime de préférer son chien à son ami, car il y a entre l'homme et l'animal une différence de dignité. Husserl n'est pas relativiste. La question devient encore plus délicate avec le rapport de la philosophie aux religions. Le philosophe est celui qui ne refuse pas la religion mais celui qui se préserve le droit de dire ce qui dans une religion s'oppose à la raison et ce qui ne s'y oppose pas même si elle ne peut pas le justifier. Quand une religion affirme l'égalité de principe de tous les hommes, la philosophie ne peut que l'accepter et même y voir le lieu où commence un chemin vers l'universel. Par contre une religion qui poserait des principes de domination et d'aliénation ne serait pas légitime. On ne peut pas reprocher à la raison d'être normative, mais la question est de savoir comment s'exerce une telle normativité et jusqu'où. Dans d'autres textes Husserl voit un peu simplement dans les preuves de l'existence de Dieu le maintien de préjugés incompatible avec l'idée de science. Mais la question du polythéisme pose encore bien plus de problèmes. Husserl tente d'écrire finalement une histoire des religions qui soit téléologique et dans laquelle les religions polythéistes sont des religions dans lesquelles le processus d'idéalisation n'a pas encore eu lieu et dans lesquelles les dieux sont encore mondains, sont encore des êtres du monde au même titre que les choses et les hommes, mais avec quelques particularités. Ainsi, quand Husserl écrit « dans le concept de Dieu c'est le singulier qui est essentiel », il veut bien dire que dès qu'on parle de Dieu au pluriel, qu'il y a des dieux, et bien ces dieux sont nécessairement des dieux nationaux, liés à un territoire, à un peuple⁵⁴. Ces dieux particuliers sont encore des idéalités liées et non des idéalités libres de tout lieu et de toute époque. Là encore dans le commentaire d'un tel passage il convient d'être très prudent, car bien évidemment on pourrait reprocher à Husserl une certaine violence interprétative et aussi une certaine négligence historique, car il ne dit rien de précis sur les religions et sur l'histoire des religions. Ce qui est compliqué c'est que Husserl n'a pas du tout l'intention d'écrire une histoire des religions comme a pu le faire Hegel et c'est peut-être pour cela que son propos demeure d'une très grande généralité. Bien évidemment, cette lecture du passage du polythéisme au monothéisme comme un processus d'idéalisation de Dieu est très discutable si elle avait une prétention historique. Tout le problème, c'est qu'elle a tout de même une certaine prétention historique et prétend nous donner à voir le sens général de l'histoire des religions. Bref, pour tenter d'expliquer Husserl et pour tenter de montrer ce qu'il y a tout de même d'intéressant dans cette perspective, il faut rappeler qu'il s'agit d'une réflexion purement *a priori* sur Dieu et que le rôle de la philosophie ce n'est pas autre chose que d'élucider le concept *a priori* de Dieu selon la raison et, de ce point de vue, il y a un lien d'essence entre l'idée d'un être parfait et l'idée qu'il ne puisse se penser qu'au singulier. Ce Dieu est un principe de raison et n'a pas de rapport avec le ou les dieux de la foi. Autrement dit, ici il ne faut pas déplacer le propos de Husserl qui cherche juste à lire dans le passage du polythéisme au monothéisme un moment important de l'idéalisation dans la culture de l'humanité. Comme il le dit p. 370, c'est le passage de dieux finis à l'idée d'un Dieu infini comme « porteur du *logos* absolu ». Dieu est vraiment devenu un principe de raison et on est

⁵⁴ Je développe bien plus longuement ce point dans mon ouvrage *Husserl et l'idée de Dieu*, Cerf.

alors passé de la religion à la métaphysique. De ce point de vue, dans le polythéisme la vie des dieux serait un spectacle faisant partie du spectacle du monde alors que dans le monothéisme Dieu devient une valeur absolue qui peut commander apodictiquement le vouloir. Dieu n'est plus alors un objet dans le monde, mais une Idée qui s'impose à toute conscience comme but absolu de son vouloir. Il est clair qu'ici il y aurait plein de points de discussion et on pourrait par exemple se demander si les concepts de polythéisme et de monothéisme peuvent intervenir ainsi dans une réflexion philosophique sans aucune base historique véritable. Peut-être le bref passage qui suit sur l'évidence de la foi permet de mieux comprendre quelle est l'intention de Husserl dans ce passage qui n'est pas de parler de religion, mais seulement de parler de philosophie en expliquant comment la philosophie transforme la religion qui la précède historiquement notamment en logifiant Dieu, en en faisant un concept, et c'est cela son travail. C'est pourquoi Husserl suggère que le logique est déjà là dans les évidences de la foi, car se trouve déjà là l'idée d'une donnée de la vérité qui s'impose à la conscience. Il y a bien des vécus d'évidence avant l'évidence rationnelle, mais c'est la philosophie qui met en évidence la nature de l'évidence. Ce qui était vécu naïvement dans l'expérience religieuse est vécu consciemment et volontairement avec la philosophie comme données apodictiques de vérités.

Le texte p. 370-371 ferait également un bon candidat pour l'agrégation car il synthétise l'acquis de toute la première partie de la conférence de Vienne tout en précisant la « fonction archontique » de la philosophie. Husserl laisse la question du rapport à la tradition et à la religion pour revenir à son objet propre, à savoir l'Europe en tant que communauté idéale issue de la philosophie. Au-delà du commerce et des conflits, elle est une communauté d'intention animée par des idéaux infinis qui porte en elle le *telos* d'une unification de toutes les nations : le monde comme unique communauté spirituelle (ce qui n'a rien de commun avec l'idée de monde comme village grâce à internet). Il ne s'agit pas simplement de communiquer et c'est l'infinité même de l'Idée qui gouverne cette communauté transcendantale possédant ainsi une unicité non pas de fait mais d'essence. Il n'y a qu'un seul monde possible à réaliser. Husserl peut alors mettre en évidence cette fonction archontique du philosophe, ce qui ne signifie pas du tout une supériorité mondaine du philosophe sur les autres hommes, mais qui dit une responsabilité définissant son existence même. Autrement dit, la tâche du philosophe est de donner à voir l'Idée, de la porter et de la rappeler aux autres hommes avec qu'idéalement tous les hommes deviennent les co-porteur de l'humanité. Cette idée doit bien être donnée à voir, au moins en partie, le plus clairement possible, surtout en tant de crise, car c'est en la voyant qu'elle peut être vraiment voulue. Il ne s'agit donc pas pour le philosophe d'être responsable du sens du monde à la place des autres et pour les autres, mais de rappeler chaque personne à sa responsabilité insubstituable. Il s'agit en quelque sorte de libérer la liberté. Le philosophe est responsable de l'exercice par les autres de leur responsabilité, et c'est cela pour un idéalisme transcendantal tenter de faire sortir l'humanité de la caverne pour s'élever vers le soleil de l'Idée et ainsi de savoir s'orienter dans les temps sombres. Ainsi, le philosophe n'est pas celui qui considère la crise de l'extérieur tel un simple spectateur cette fois, mais celui qui considère qu'il en est responsable, qu'il n'a pas assez porté l'Idée et que c'est pour cela que la barbarie advient dans le monde. Le philosophe, c'est-à-dire potentiellement tout homme, est celui qui se comprend comme coupable de la crise actuelle et qui doit se désespérer pour travailler sans relâche à redonner espoir à l'humanité. C'est une responsabilité infinie et totale⁵⁵. Husserl ne tombe donc pas sous l'interdit formulé par Hegel dans la préface de la *Phénoménologie de l'esprit*, à savoir qu'il ne revient pas à la philosophie de devenir édifiante, mais il donne à voir la responsabilité comme une structure *a priori* du « je suis » : prendre conscience soi, de son moi transcendantal, c'est se saisir comme

⁵⁵ Je vous invite à écouter la conférence de George Semprun sur ce texte de Husserl.
<https://www.bnf.fr/fr/mediatheque/edmund-husserl-vienne-1935-une-morale-de-la-resistance>

porteur de cette tâche infinie. On retrouve les mêmes thèses dans le § 73 de la *Krisis* (§ qui a un statut spécial). La réflexion transcendantale conduit aussi à l'évidence apodictique du devoir-être : connaître c'est voir et voir c'est vouloir. Le devoir absolu relève alors d'une auto-élucidation de l'*ego* transcendantal qui conduit à une « vie par vocation absolue » (*Philosophie première*, vol. 2, p. 15).

Deuxième partie de la conférence. Maintenant que Husserl a établi que l'échec de l'Europe doit être comprise par le philosophe comme l'échec de la philosophie, il convient de déterminer, depuis une histoire de la philosophie, ce qui dans la philosophie a pu conduire à un tel échec. Toute cette deuxième partie va chercher à établir qu'il s'agit bien de l'échec d'un certain rationalisme. L'idée constante développée par Husserl est que la philosophie n'a pas été à la hauteur de son projet et qu'elle est retombée dans la finitude. La fonction d'une réflexion en retour sur l'histoire, c'est alors de redonner à voir cette idée afin qu'elle puisse à nouveau être convertie en responsabilité par les hommes d'aujourd'hui. L'histoire de la philosophie est alors un lieu fondamental de l'auto-réflexion de l'homme. Le danger de l'intellectualisme ou des « Lumièreries (*Aufklärerei*)⁵⁶ » p. 371) est de vider la réflexion philosophique de son *telos* propre. La dénonciation du « snobisme intellectuel » n'est qu'une manière pour Husserl de faire une critique contemporaine de la sophistique qui ne fonde pas la sagesse sur le savoir. Il est inutile ici de se demander s'il pense à quelqu'un en particulier, car il s'agit juste de réaffirmer que la philosophie est une science rigoureuse et que c'est cet oubli qui est la cause de la catastrophe actuelle. La critique des « Lumièreries », qui n'est pas une critique des *Lumières* bien évidemment, est la dénonciation d'un faux rationalisme, d'une apparence de rationalisme, qui est de toutes les époques de l'histoire de la pensée. L'*Aufklärerei* doit donc être ici comprise comme une attitude, à laquelle doit s'arracher l'attitude proprement philosophique ; elle est une forme de désinvolture qui ignore le sérieux et la gravité de la pensée et la réduisant à un jeu de l'esprit ignorant le *telos* de l'humanité.

Husserl mentionne une critique qui lui serait faite : il serait avec son idée de science rigoureuse un penseur réactionnaire, un penseur dépassé, un penseur qui n'est plus à la mode, un penseur qui s'accroche à l'idéal dépassé de science. La question n'est pas de savoir s'il règle ses comptes ici avec Heidegger ou d'autres, mais de comprendre cette affirmation selon laquelle l'idéalisme transcendantal est la philosophie la plus révolutionnaire, celle qui renverse vraiment la façon habituelle, naturelle, de penser, car elle est la seule à vraiment rompre avec toute forme d'anthropologie. Or, ici la révolution est une réactivation du « sens grec originel » (p. 371), un retour à l'origine qui permet un nouveau commencement. La philosophie « authentique » est porteuse de « la santé de la spiritualité européenne » (p. 372), mais il convient ici de faire une distinction entre la philosophie comme fait historique et la philosophie comme Idée dont dépend la santé spirituelle de l'Europe. Husserl tente ici une détermination *a priori* de la philosophie en l'idéalisant : par rapport à toutes les autres idées de la culture, elle est l'idée de l'infini elle-même, idée qui contient toutes les vérités, tous les idéaux pratiques. Être philosophe, c'est viser des « pôles éternels » durant toute sa vie, sans devenir « infidèle à soi-même » (p. 372). L'infidélité à soi se comprend ici comme une infidélité à l'idée infinie, et c'est pourquoi la philosophie n'est vivante que si elle ne se crispe pas dans des doctrines particulières pour viser toujours cette idée infinie et ainsi se transformer toujours. On comprend alors pourquoi la philosophie est à la fois ce que le sujet doit absolument vouloir afin d'accomplir son essence et ce qui ne cesse pas d'être une énigme, car le sens de ce qu'il faut entendre par « philosophie » ne cesse de s'éclairer au fur et à mesure que la philosophie avance ; à moins que l'idée infinie soit perdue et que l'histoire de la philosophie devienne une juxtaposition

⁵⁶ Terme utilisé péjorativement dans l'idéalisme allemand, notamment par Fichte et Hegel.

de doctrines et une errance. Husserl reprend donc cette idée selon laquelle la philosophie ne cesse d'être une question pour elle-même, d'être critique vis-à-vis d'elle-même, et cela ne peut avoir lieu que depuis un horizon infini.

Husserl insiste dans ces pages (p. 373 et suivantes) sur les dangers d'une rationalité « unilatérale », l'unilatéralité étant qualifié ici comme le « mal » qui mine la philosophie de l'intérieur. Si la philosophie est par essence une « auto-réflexion (*Selbstbesinnung*) », cette réflexion sur soi de la philosophie ne doit par principe n'admettre aucune limite. Elle ne doit pas conduire à une spécialisation de la philosophie, par exemple sous la forme de sa division en domaines séparables comme l'ontologie, la philosophie des sciences, la philosophie de l'art, etc. Husserl souligne avec justesse que cette séparation des domaines, qui conduit par exemple à isoler esthétique et métaphysique, est une perte de l'Idée même de philosophie, qui n'est plus alors la vocation à l'élucidation du monde comme monde, dans sa totalité et comme totalité, mais qui devient un métier dans lequel on se spécialise. La spécialisation qui est nécessaire et continue dans les sciences ne permet pas de comprendre ce qu'est la philosophie. C'est aussi cette unilatéralité qui conduit à faire d'une science particulière le modèle de la connaissance rationnelle, ou qui conduit à faire des sciences de la nature le modèle de la philosophie devenant notamment une anthropologie qui n'a plus besoin de se poser la question « Qu'est-ce que l'homme ? ». Il s'agit donc bien de mettre en évidence que la crise de l'humanité européenne est d'abord une crise de la rationalité et la fonction archontique du philosophe est de rappeler sans cesse l'activité rationnelle dans quelque domaine que ce soit à la conscience de son acte, à sa finalité ultime. Par cette « réflexivité constante » il est possible de dire qu'il appartient à l'essence de la philosophie d'être en crise, mais qu'il convient de distinguer entre la crise liée à cette interrogation continue et la crise provenant de l'oubli de cette interrogation. La subjectivité philosophique est une subjectivité pleinement éveillée à elle-même dans une réflexivité constante et sans fin.

La maladie : la naturalisation de l'esprit. (p. 374) Husserl renvoie dos-à-dos l'irrationalisme et le mauvais rationalisme qui a un nom : l'objectivisme ou le naturalisme. Bien évidemment, selon Husserl ce naturalisme n'est pas réservé à la modernité, néanmoins c'est bien lui qui est responsable de la crise moderne des sciences et de la crise de la philosophie, comme il le développe plus longuement dans la *Krisis*. Le naturalisme est là encore une attitude philosophique, celle qui consiste à comprendre l'esprit en tant que simple réalité naturelle et donc à manquer l'essence de l'esprit, la vie de l'esprit. Cet objectivisme est décrit par Husserl comme ayant toujours accompagné l'histoire de la philosophie et selon lui, seul l'idéalisme transcendantal, d'abord celui de Kant puis le sien, peut vraiment nous en libérer. Husserl reprend l'idée que la philosophie dans ses premiers développements a consisté dans ce passage d'un monde mythique à un monde objectif, d'une cosmogonie à une cosmologie, mais tout en demeurant dans l'attitude naturelle : ce qui est de l'ordre de l'esprit continue à être pensé comme une partie du monde. Tout demeure pensé selon le mode d'être de la nature physique. Telle est la racine du naturalisme : on ne parvient pas à concevoir une réalité qui soit différente de la nature matérielle, de la chose sensible. Il y aurait ainsi une réduction spontanée de la réalité à l'objectivité. Il y a alors la constitution d'un espace homogène, l'espace mathématique des *res extensae* dans lequel toutes les choses sont prises dans un rapport causal. Le deuxième pas a lieu avec la mathématisation du monde qui ajoute l'idée d'infini dans cette réduction du monde en objet. C'est bien une idéalisation qui transforme l'arpentage en géométrie et l'art des nombres en arithmétique. Ce point est au cœur du § 9 de la *Krisis*. (A lire impérativement !). Sans expliciter ici cette mathématisation de la nature, Husserl cherche à mettre au jour que si elle est un progrès de la pensée, elle ne conduit pas pour autant à saisir le mode d'être de l'esprit ; plus encore, elle bloque l'accès à la subjectivité en faisant du monde corporel la norme de toute réalité. Dans cette perspective qu'il s'agit de remettre en cause, l'homme lui-même ne serait

qu'un corps auquel vient s'ajouter un esprit et l'ancienne définition de l'homme comme animal rationnel est aussi marquée par cet objectivisme.

Le matérialisme devient ainsi la déchéance même de la philosophie et la force d'une philosophie se mesurerait à sa capacité à s'affranchir de ce matérialisme. Selon Husserl (p. 376) la force de Platon et d'Aristote serait de prendre la « personne » pour thème et donc de considérer l'homme en tant qu'*ego* visant des normes éternelles et cela contre le matérialisme. Même si Husserl ne cite pas de textes, on peut penser au *Phédon* 100 a-d où Platon explique qu'il faut laisser les causes savantes pour considérer la causalité de l'Idée. Il serait inutile d'insister dans un commentaire sur le fait que l'on ne peut plus lire aujourd'hui la philosophie antique comme le fait Husserl dans ce texte en important la notion d'*ego* dans des philosophies qui ne la contiennent pas. Au-delà de l'anachronisme, il est surtout important d'expliquer que Husserl cherche à donner à voir dans l'histoire de la philosophie une opposition frontale du matérialisme et de l'idéalisme. Dans le même ordre, bien sûr on peut remarquer que Husserl fait un usage étrange de la comparaison effectuée par Descartes dans la première des *Règles pour la direction de l'esprit*. Mais ce qui importe c'est que Descartes est pour Husserl celui qui est au commencement de l'époque moderne et qui donne le coup d'envoi à la domination de l'objectivisme mathématique. Husserl ne dit pas toujours exactement la même chose sur Descartes et ici il est surtout présenté comme le père du dualisme psycho-physique qui rend impossible la compréhension de la personne en tant que subjectivité. Husserl soutient que le naturalisme demeure nécessairement présent dans toute conception dualiste de la réalité humaine qui en fait la superposition d'une couche matérielle et d'une couche spirituelle. Il est possible de renvoyer ici aux analyses des *Idées 2* sur la distinction entre l'attitude personnaliste et l'attitude naturaliste. Husserl, bien sûr, lit et déforme l'histoire de la philosophie en fonction de ses préoccupations et surtout celle de la subjectivité. C'est une lecture de philosophe, pas d'historien, et on voit bien que c'est son présent philosophique qui détermine le sens du passé. Encore une fois, le reproche qui peut être fait à cette histoire philosophique de projeter sur le passé des projets qui sont ceux du présent n'est pas illégitime, ni bien sûr le reproche de manquer la fracture des époques et la spécificité des doctrines citées, mais pour tenter de justifier l'entreprise de Husserl, il est possible de dire que cela demeure une tentative de téléologie qui ne se veut pas absolument déterminante et dans laquelle Platon, Aristote, Descartes, sont plus des nom-titres qui permettent de saisir une intention d'ensemble. Pour parler un langage kantien, cette histoire n'est peut-être qu'un roman, mais il permet de penser l'horizon du devoir. Finalement Husserl n'entre pas dans les doctrines citées, et son but est avant tout de montrer que la philosophie dans son intention initiale fut une lutte contre le naturalisme et l'affirmation d'une indépendance de la science de l'esprit par rapport aux sciences de la nature qui ne peuvent pas dire ce qu'est l'homme, puis que, par principe, elles ont écarté tout ce qui est subjectif. Le chemin de l'intériorité comme disait la fin des *Méditations cartésiennes* est bien celui de l'idéalisme transcendantal et cela contre le chemin de l'extériorité qui notamment nie autrui en tant qu'*alter ego* et ne le considère que comme une simple chose dans un monde environnant. Cette choséification de la subjectivité fait du naturalisme la source même de la violence. Husserl met au jour (bas de la p. 376) que la dénaturalisation possède un double sens. D'une part, l'essence propre de l'homme se trouve perdu dans cet objectivisme, et, d'autre part, même le pur matérialisme est récusé, car l'esprit se trouve encore étudié avec des concepts et des méthodes qui sont extérieures à la personne. Contre cela Husserl réaffirme le principe fondamental de la phénoménologie, ce qui fait son caractère révolutionnaire, à savoir que toute réalité est l'unique norme de sa connaissance. Il est donc impossible d'expliquer l'esprit par la nature ou par des concepts issus de la nature. La subjectivité n'est pas l'âme, elle n'est pas une partie du composé âme-corps. Cette confusion de la subjectivité et de l'âme est pour Husserl l'erreur même de Descartes et son incapacité à accéder vraiment à la subjectivité transcendantale.

Husserl présente donc la crise de l'humanité européenne comme une crise de « méthode », une crise qui rend l'esprit « fragmentaire » et qui manque son principe d'unification, et cette crise ne concerne pas seulement les hommes de sciences : elle a des conséquences désastreuses pour l'humanité tout entière. Cette faute théorique a des conséquences tragiques pour le monde de la vie. Ce qui peut passer comme un problème très particulier de la science moderne, avoir séparé la réalité en deux, la réalité physique et la réalité psychique, conduit à des conséquences éthiques, sociales et politiques. Il y a dans ce texte (p. 377) un lien direct mis en lumière par Husserl entre la violence théorique (la « violente méthode » p. 377) qui consiste à oublier le monde de la vie et la violence politique dont il est le témoin direct. Cela peut sembler bien abstrait, mais dans l'esprit de Husserl cela ne l'est pas du tout, puisque c'est le naturalisme qui produit le nazisme. A partir du moment où les sciences qui constituent pour lui la véritable vie de l'esprit, oublient justement le monde de la vie dont elles sont issues, oublient la subjectivité, cela ne peut que conduire à une négation de l'humain.

Attention, cela ne remet pas du tout en cause l'admiration de Husserl pour les sciences et il dit (p. 378) que la science mathématique est une « technique merveilleuse » ; il souligne l'extraordinaire développement des sciences et du même coup des techniques, mais tout en ajoutant que cela a conduit à oublier que l'idéalisation de la nature, dont Einstein constitue une nouvelle étape, part toujours du monde vécu. Or les études sur le temps physique ne disent rien sur le temps vécu, sur la temporalisation de la subjectivité et ont tendance à la considérer comme simplement dérivée. Ainsi, la science est bien une technique merveilleuse par son exactitude et par la calculabilité qu'elle développe, mais la rançon de son succès indéniable, c'est l'oubli du sujet. C'est le prix à payer pour une science fondée sur le calcul. Or Husserl rappelle qu'il n'y a de science que parce qu'il y a un sujet et que la nature objectivée elle-même demeure le corrélat d'un « je » théorique opérant. Cette accusation d'oubli du « je » se renforce avec la psychologie qui considère encore une fois cette abstraction qu'est l'âme en oubliant la réalité vivante d'où elle est abstraite, à savoir un esprit qui pense. L'âme n'est qu'une objectivation de l'esprit et donc une réalité abstraite, construite et dérivée. Ce qui est la cause d'une crise grave, c'est d'oublier qu'il s'agit du résultat d'une abstraction. Husserl parle même d'un échec de la psychologie dû à son objectivisme (p. 379), car elle manque alors son propre objet. Il ne parlerait pas d'un échec des mathématiques ou de la physique. Le danger qui guette alors la psychologie, c'est de n'aboutir qu'à des règles empiriques et donc relatives, voire conventionnelles et dans ce cas elle n'est plus une science. De quelle psychologie parle ici Husserl ? Pas de celle qui est un élément de la philosophie pour Platon et Aristote, mais de celle qui naît en même temps que la mathématisation de la nature. Il pense à celle du soi-disant dualisme cartésien, à celle du matérialisme de Hobbes ou encore à celle de Locke, la psychologie empirique fondée sur l'expérience interne, puis au XIX^{ème} siècle la psychologie expérimentale psycho-physique : J. von Müller, E. H. Weber, Volksmann, Helmholtz, Héring, Fechner, Wundt⁵⁷. Selon Husserl cette psychologie demeure aveugle à ce qui fait la vie de l'esprit et Dilthey est pour lui celui qui lui a permis de rompre avec cette psychologie expérimentale. Husserl veut opposer une psychologie intuitive et descriptive à la psychologie hypothétique et constructive. C'est donc grâce à Dilthey (p. 379) que la psychologie se transforme et que la phénoménologie transcendantale a pu devenir l'accomplissement des intentions de Dilthey. Ainsi, peu importe que la psychologie soit atomiste ou qu'elle soit une psychologie de la totalité, car jamais, de par son objectivisme, elle ne pourra être un fondement pour les sciences de l'esprit. Il est nécessaire de sortir de l'attitude naturelle qui fait que sans le savoir on cède aux préjugés objectivistes. Une science objective de l'esprit est impossible par principe, car c'est un sujet. Seul

⁵⁷ Sur ce point voir les précisions de Husserl dans *Psychologie phénoménologique*, trad. Paris, Vrin, 2001, p. 11-12.

l'idéalisme peut être une véritable science de l'esprit, qui élucide l'esprit uniquement de puis lui-même, depuis son mode de donnée, depuis son intuitivité.

Le texte p. 380 ferait également un très bon candidat pour l'écrit de l'agrégation. Husserl passe de l'impossibilité d'une psychologie empirique à sa thèse centrale : l'esprit est le seul être absolu, il est le seul être qui n'est relatif qu'à lui-même. Tout le reste est relatif à l'esprit. Ici il faudrait faire une référence au § 49 des *Idées 1* : « l'être immanent est donc indubitablement un être absolu, en ce sens que par principe *nulla re indiget ad existendum* ». L'esprit seul est donc substance, il est « *eigenständig* » ; cette tenue propre de l'esprit est l'objet de la science de la science rigoureuse de l'esprit. Ce terme d'esprit n'est pas le plus usité par Husserl, mais il le reprend à Dilthey et à sa recherche sur les sciences de l'esprit. Cela permet d'opposer esprit et objet : *Eigenstand* ≠ *Gegenstand*. La nature, elle, est un objet constitué par la conscience ; elle n'a pas sa tenue en elle-même. En conséquence, par opposition au naturalisme, le rapport entre nature et esprit s'inverse, car ce sont finalement les sciences de la nature qui selon Husserl sont relatives aux sciences de l'esprit. Toute connaissance rationnelle de l'esprit est *a priori* antérieure à la connaissance de la nature et du coup c'est elle qui peut rendre la science de la nature à son sens authentique. Il y a une responsabilité historique de la philosophie vis-à-vis des sciences de la nature, car elle doit les fonder, c'est-à-dire mettre en évidence ce qui les rend possible. Je vous renvoie ici à tout ce qui a déjà été dit dans le cours sur la question de la fondation phénoménologique des sciences.

On retrouve ici sous le terme d'esprit ce que Husserl a dit de l'*ego* transcendantal : ce qui définit l'esprit, c'est sa capacité réflexive inconditionnée, c'est comme Husserl l'écrit dans le § 54 des *Idées 2* « *l'inspectio sui* ». Le sujet de l'intentionnalité, le sujet des actes, possède la capacité inconditionnée de prendre conscience de lui-même. La connaissance de soi est la condition *a priori* de toute connaissance et Husserl interprète ce thème classique de manière transcendantale en montrant que toute connaissance revient à une auto-élucidation de l'*ego* transcendantal. Husserl semble vouloir synthétiser dans cette page ce qui fut la préoccupation de toute sa vie et c'est pourquoi cette conférence possède également une dimension testamentaire en cherchant à énoncer ce qu'il souhaite léguer aux générations futures. Il a voulu montrer que la science de l'esprit de par la réflexivité de l'esprit confère aux sciences de la nature leur rationalité ultime, c'est-à-dire leur nature, leurs conditions de possibilité, leur place et leur fin. Telle est la fonction archontique de la philosophie que Husserl tient à réactiver. Dans la crise des sciences qui est aussi la crise de l'humanité, c'est une telle fonction qui a été oubliée et en donnant leur indépendance aux sciences de la nature, on a été inévitablement conduit à la crise actuelle. Husserl de manière tout à fait volontaire reprend donc le thème augustinien « *in interiore homine habitat veritas* » (fin des MC et Husserliana XXXIV, p. 246) en le comprenant de manière transcendantale ; encore une fois toute connaissance est une auto-élucidation de l'*ego* transcendantal. Ce qui serait important dans le commentaire c'est d'insister sur la dimension unificatrice d'une telle thèse : toutes les sciences participent à une tâche commune et l'*ego* transcendantal n'est peut-être pas autre chose que le nom de cette tâche infinie.

Husserl peut alors dire (p. 381) que c'est grâce à Brentano que la philosophie fut libérée du psychologisme avec la découverte sur la vie intentionnelle. Néanmoins Brentano en demeure tout de même encore à une psychologie empirique. Dès lors, il est possible de dire que selon Husserl dans ces pages la phénoménologie transcendantale qu'il développe surgit d'une radicalisation des tentatives de Dilthey et de Brentano. L'antériorité de l'esprit selon Dilthey et la vie intentionnelle selon Brentano permettent de mettre au jour que la subjectivité accomplit son essence quand le sujet devient le pur spectateur théorique de lui-même, ce qui permet de décrire les structures universelles de la subjectivité en étant libéré de toute facticité. Dire que l'esprit ou l'*ego*

transcendantal est le seul être absolu, c'est affirmer qu'il est le sol de toute validité, l'origine de tout sens. La phénoménologie transcendantale est donc bien cette méditation sur soi du sujet qui découvre ainsi sa radicale antériorité par rapport au monde, par rapport au temps, par rapport à autrui, etc. Mais Husserl met à nouveau en garde vis-à-vis du danger permanent de retomber dans le naturalisme qui conduit toujours à faire d'une chose du monde la mesure de tout ce qui se donne à la conscience. L'idéalisme est selon Husserl la position de cette thèse selon laquelle on ne peut pas élucider le monde par une chose du monde et de ce point de vue l'ego transcendantal n'a pas le même statut ontologique que ce qu'il permet de comprendre et il respecte la diversité des modes de donnée et donc des modes d'être. Expliciter l'ego transcendantal est présenté dans cette auto-explication comme ce qui fut le travail de toute sa vie et il sait cette tâche inachevée et infinie ; c'est bien cette tâche qu'il souhaite léguer aux générations futures comme condition première de la survie de l'humanité. Ou bien l'humanité ne cesse d'approfondir la conscience qu'elle a d'elle-même, ou bien elle meurt.

Husserl alors reprend pour terminer cette double dimension de la phénoménologie transcendantale : d'un côté elle est la reprise du projet de la philosophie qui a commencé bien avant elle ; elle se comprend comme la reprise d'une tradition sans laquelle elle n'aurait pas pu avoir lieu. Elle n'est pas la première fois de la philosophie, ni, elle l'espère bien, pas la dernière fois. D'un autre côté, selon Husserl, la philosophie transcendantale est tout de même une première fois : « C'est ma conviction que la phénoménologie intentionnelle a fait pour la première fois de l'esprit en tant qu'esprit le champ d'une expérience systématique » (p. 381). Il considère donc la phénoménologie transcendantale comme l'aspiration secrète de toute la philosophie passée et comme un commencement qui ouvre à des tâches infinies, à une nouvelle tradition, à une nouvelle historicité dans la tradition philosophique. Autrement dit, pour la première fois l'idée d'une science absolue de la subjectivité aurait été enfin formulée. Husserl se considère comme le père fondateur non pas de la philosophie, mais d'une nouvelle façon de faire de la philosophie qui est également un accomplissement de ce qui aurait été recherché dans le passé. Face à la crise de l'humanité il n'y a qu'une seule alternative : ou le naturalisme mortifère pour l'esprit, ou la renaissance de l'esprit avec la phénoménologie. Encore une fois, il tente de mettre en lumière que la question de la méthode, puisque la phénoménologie est une méthode, est une question de vie ou de mort.

La troisième partie. (Texte parfait pour l'agrégation). Cette partie très courte est en réalité la conclusion de toute la conférence dans laquelle Husserl tente une dernière fois de synthétiser tout son projet. Husserl défend l'idée que la décadence, la dissolution de toute vie, c'est-à-dire la perte de toute possibilité d'unification de l'humanité, n'est pas une fatalité. Selon Husserl il n'y a pas de puissance obscure qui agirait derrière la volonté des individus, et c'est pourquoi c'est bien l'attitude des subjectivités qui est à la fois la cause du mal et la possibilité d'un salut. Il n'y a de salut possible pour l'humanité que dans un surcroît de réflexion. C'est bien la tâche propre du philosophe de rendre cette crise visible en tant que crise spirituelle, en tant que crise de l'esprit lui-même, et cela n'est possible que depuis la considération de la téléologie de l'histoire européenne, puisque c'est depuis le telos comme norme absolue qu'une crise est constatable et qu'un salut est possible. Ce n'est donc pas le rationalisme en tant que tel qui est en cause dans cette décadence, mais le fait qu'il soit hors de lui-même, hors de son essence. A partir de là, encore une fois, une seule alternative se présente : ou la mort de l'Europe, ou plutôt son suicide, ou la renaissance. En effet, si l'Europe meurt ce n'est pas par des causes extérieures mais par une cause intérieure : l'oubli de l'esprit dans sa réflexivité inconditionnée. Husserl met l'homme devant un choix : ou bien la déchéance, ou bien l'authenticité. Ou bien un héroïsme de la raison, ou bien la lassitude ou l'abandon. Ou bien l'humanité puise en elle la force de s'en sortir, ou bien elle cède à cette grande fatigue (*grosse Müdigkeit*). On se trouve bien là dans le cadre d'une philosophie de la volonté pure qui revient à

dire que ou bien l'Europe se veut elle-même selon son essence, ou bien elle s'abandonne au jeu des puissances empiriques. Ce thème de la grande fatigue est tout de même propre à cette conférence de Vienne et le texte de Husserl prend des accents tragiques sans céder pour autant au pathos. Il s'agit d'expliquer qu'en effet l'Europe peut très bien disparaître à cause d'elle-même en renonçant au rationalisme et à la téléologie qui la gouverne. Un tel échec de l'humanité elle ne peut l'attribuer qu'à elle-même et c'est pourquoi Husserl exhorte l'Europe à un sursaut, il l'exhorte à surmonter cette fatigue, ce qui revient à surmonter le naturalisme, parce que finalement le naturalisme est une fatigue de l'esprit dans la tendance naturelle à tout objectiver, à tout fragmenter. Il s'agit de la fatigue d'un *ego* qui ne se tient plus lui-même face au monde et qui se laisse porter par le monde. L'homme ne se sauvera que par lui-même, dans un acte de prise de conscience de lui-même. Il y a donc bien une seule alternative existentielle : ou le combat ou la lassitude ; ce qui n'était pas étranger à Kant. Finalement le philosophe doit croire contre le scepticisme, contre les apparences, que la vérité seule sauvera le monde. C'est une telle foi rationnelle qui fait la personne humaine. La foi en l'Idée. Il ne suffit donc pas de dire quelque chose de vrai pour être philosophe, il convient également d'avoir cette confiance en l'Idée qui est finalement ici une confiance en notre capacité à vouloir l'Idée. Husserl veut donc inviter les « bon européens », expression délicate à laquelle il faut conserver son sens philosophique, à avoir confiance dans leur capacité rationnelle, dans leur capacité réflexive. Il invite donc toute l'humanité, puis que l'Europe n'est pas un concept géographique ni liée à une nation, à cette patience dans le combat pour la raison. L'intériorité animée par l'Idée est présentée par Husserl comme une forteresse intérieure qui peut faire face à tous les périls du monde.

Cela ne veut pas dire que les puissances empiriques ne peuvent pas momentanément l'emporter, que les violents ne peuvent pas dominer, mais c'est affirmer une foi en l'esprit, une foi dans les vérités éternelles qui laisse toujours ouverte la possibilité pour l'humanité de renaître de ses cendres. Husserl refuse l'idée que le chemin du salut puisse être définitivement perdu par l'humanité et c'est pourquoi la philosophie n'est pas une simple tradition pouvant disparaître, mais qu'elle est une continuelle renaissance, un continuel commencement, et que chaque jour peut apparaître au philosophe comme le premier jour. Le philosophe qu'est Husserl en 1935 sait que l'humanité est dans la nuit, mais l'acte philosophique est de continuer à espérer l'aurore. Aux violences empiriques il s'agit de répondre par la violence de la réduction.

VII Historicité et subjectivité.

La question de l'historicité devient décisive dans la dernière pensée de Husserl comme on vient de la voir avec la conférence de Vienne, mais il s'agit de bien comprendre que l'historicité est une structure de la subjectivité transcendantale et de l'intersubjectivité transcendantale, l'histoire n'étant pas ici quelque chose d'annexe qui arriverait de l'extérieur au sujet. On peut regretter que Husserl ne fasse pas référence à la question de l'histoire dans l'idéalisme allemand, mais il est clair que là encore il veut développer une perspective intentionnelle et envisage avant tout une téléologie intentionnelle, même si celle-ci peut avoir une dimension de passivité. L'histoire n'est pas seulement ce qui arrive au sujet, mais également le lieu dans lequel la subjectivité peut accéder à elle-même, peut se saisir dans son essence téléologique et son devoir. Bien sûr, Husserl n'envisage pas toute l'histoire de l'humanité et on a déjà vu les difficultés que cela peut poser. Il parle de l'histoire européenne au sens non-géographique du terme, et même là il réduit cette histoire à l'histoire des sciences, excluant, ce qui a surpris certains, toute la pensée médiévale et tout le christianisme. Cela peut sembler très étonnant de réduire ainsi l'histoire de l'humanité à l'histoire de la raison et l'histoire de la raison à l'histoire des sciences, mais il s'agit de comprendre que Husserl ne veut pas faire œuvre d'historien des idées et des cultures, mais souhaite, par cette réduction phénoménologique, amener le phénomène de l'histoire à la clarté de l'évidence. Il s'agit donc de définir l'histoire comme histoire du sens, de mettre en lumière l'essence historique de la subjectivité et non pas de raconter tout ce qui a eu lieu dans l'histoire. La philosophie de l'histoire de Husserl n'a pas de projet englobant et totalisant, même si elle doit bien s'appuyer sur des données historiques dont on peut très largement discuter l'établissement. Il s'agit de décrire l'histoire d'une intention, celle de science et de philosophie, en tant qu'elle est constitutive de toute subjectivité, de manière à montrer comment cette intention qui anime l'histoire de l'humanité a été instituée, parfois oubliée, quelles sont les étapes de son développement, et quelle responsabilité nous avons vis-à-vis d'elle. Encore une fois, on peut penser que Husserl ne tient pas assez compte de la facticité historique, que ses connaissances en histoire peuvent être discutées, qu'il est difficile de concevoir une idée qui serait totalement libre de toute facticité historique et une subjectivité qui elle-même serait suffisamment libre afin de pouvoir la reprendre. Quoi qu'il en soit, il y a une force des analyses de Husserl sur l'histoire et une très grande nouveauté par rapport aux autres philosophies de l'histoire, car elle est comprise comme l'auto-développement de la subjectivité transcendantale. Encore une fois, le but de Husserl face à un monde qui s'effondre à nouveau, c'est de mettre au jour l'unique intention qui pourrait, si elle est voulue, unifier l'histoire de l'humanité. Dans le présent historique du philosophe la rationalité peut tout à fait être absente, mais c'est la tâche historique du philosophe que de tenter de la faire être en réactivant l'idée d'humanité. Certes, dans la chaos de l'histoire on peut penser que le philosophe crie dans le désert, mais le philosophe garde cette foi que toute parole dite puisse être entendue.

La structure de *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*.

La *Krisis* est la dernière grande œuvre de Husserl. Une œuvre inachevée et une œuvre composite. On pourrait dire que bien des grandes œuvres possède quelque chose d'inachevé, que l'on pense à la *Critique de la raison pure* ou à *Être et temps*. Il est clair que c'est le dernier grand projet de Husserl et il dit en décembre 1936 qu'il ne peut pas mourir en paix tant qu'il n'a pas fini la *Krisis*. Mais seule la première partie (§ 1-27)

sera imprimée en janvier 1937. L'œuvre qui est au programme n'a été publiée comme telle qu'en 1953 par les soins de Walter Biemel dans la collection des Husserliana et c'est cette édition qui a été traduite chez Gallimard par G. Granel. Le complément III *La crise de l'humanité européenne et la philosophie* date de 1935 et est donc antérieur à la *Krisis* et y introduit parfaitement.

- § 1-27 (partie 1). 1935-1936. Texte paru dans la revue *Philosophia*.
- § 28-71 Transcription dactylographiée par Fink d'un sténogramme.
- § 72 Manuscrit K III 6.
- § 73 Texte ajouté par Biemel vu son caractère synthétique. Il vient également du manuscrit K III 6.
- Complément 1 de 1926-1928 L'idéalisation et la mathématisation de la nature.
- Complément 2 1928-1929 La science de la nature et la science de l'esprit.
- Complément 3 la conférence de Vienne.
- A tout cela s'ajoutent de très nombreux appendices, dont le très célèbre appendice au § 9 *L'origine de la géométrie*. Traduction de J. Derrida reprise dans le volume de Gallimard. Lire l'introduction remarquable de Derrida dans l'édition séparée du texte chez Vrin. Il convient de lire également l'ensemble des appendices.

La *Krisis*. L'historicité transcendantale

Encore une fois, sans vouloir trop « contextualiser » comme on dit aujourd'hui un essai de philosophie, il est clair qu'il convient de ne pas oublier le présent historique de l'écriture de la *Krisis* qui a lieu pour une part en septembre 1935, soit après les lois de Nüremberg. Husserl pense avec raison à cette époque qu'il ne pourra pas rester longtemps en Allemagne. Il assiste donc à la montée de la barbarie en Europe et s'interroge sur le sens de cette crise. Comment se fait-il que l'humanité européenne, qui selon lui est issue de la raison, puisse, après tant de progrès de la culture, sombrer dans la déraison ? Comme on l'a déjà vu, il met entre parenthèses toutes les causes mondaines de cette crise (ce qui ne veut pas dire les ignorer et les minimiser) afin de chercher des réponses dans la culture même de cette humanité et dans la manière dont la subjectivité historique s'est comprise ou plutôt mal comprise. Husserl reprend donc ici une question ancienne pour lui celle de la téléologie de l'histoire, car le téléologique est peut-être l'ultime vérité de la subjectivité. C'est à nouveau face à la possibilité de sa mort que l'humanité européenne peut et doit s'interroger sur ce qui la fait vivre, sur son essence, sur son *Lebensberuf*, sa vocation vitale. Le malheur, plus que le bonheur, invite à sortir d'une vie naïve pour accéder à une conscience de soi comme moi transcendantal pris dans une forme d'historicité particulière et responsable du sens du monde.

Comme dans la conférence de Vienne, Husserl interprète en philosophe la crise et il écrit une histoire philosophique qui n'a pas la prétention d'englober toute l'histoire. L'élucidation de cette histoire est ce qui permet de prendre conscience de la crise. Bien sûr, la crise est un fait mondain que Husserl peut constater de lui-même, mais derrière cette crise économique et politique il y a une autre crise qui se trouve à sa racine et que la réduction phénoménologique doit donner à voir. C'est pourquoi Husserl réduit l'histoire à l'histoire de la science, celle qui commence avec Thalès et Pythagore, qui effectue un tournant avec Galilée et Descartes, et qui conduit à la phénoménologie transcendantale, qui se propose de réactiver son intention centrale. La question de l'histoire n'est donc pas une question régionale que Husserl poserait à la fin de sa vie à l'occasion d'une situation exceptionnelle dont il subit lui-même les conséquences, mais elle est son ultime élucidation de l'essence de la conscience et doit donc se comprendre comme l'aboutissement de toute son œuvre. Ce n'est donc pas une annexe régionale, ni même un tournant qui conduirait à

une tout autre compréhension de l'essence de la subjectivité, mais ce qui permet ultimement d'élucider *a priori* de corrélation entre une chose et son mode de donnée. Si l'essence de la subjectivité est la temporalité, comme Husserl n'a cessé de l'expliquer, il est logique que l'historicité soit l'aboutissement de cette perspective phénoménologique. Pour le dire autrement, l'historicité est le dernier mot de Husserl sur la nature de l'intentionnalité, et c'est pourquoi il ne faut pas séparer ce texte de tout ce qui le précède. Même le monde réduit à la « nature » des sciences exactes est un sens historique, qui n'apparaît qu'avec la mathématisation de la nature dont Galilée et Descartes sont les nom-titres sans que cela se limite à eux. Dès lors, il s'agit de mettre en évidence que la subjectivité qui donne sens au monde est de part en part historique et que notre monde moderne est issu d'une double naissance : une naissance grecque et une naissance moderne. La crise des sciences doit alors être comprise comme un moment de cette histoire de la science et cela suppose l'élucidation du sens transcendantal de la science.

Il s'agit alors de comprendre philosophiquement notre monde moderne qui correspond à une radicalisation de la rationalité avec l'idée de tâche infinie. La notion mathématique de l'infini caractérise le style propre de la science moderne et donc également le style propre de l'homme moderne. Selon Husserl s'effectue une radicalisation de l'idéalisation qui touche l'homme lui-même. S'il y a une crise, c'est que la vie constituante avec l'idéal qui lui appartient doit s'être perdue dans cette science moderne, qui n'a pas su rester à la hauteur de son sens et qui a déchu en une simple technique théorique ; à tel point que l'idée même de vérité se trouve perdue dans une dispersion dans le fini. Il n'y a donc pas selon Husserl de raison qui s'accomplirait dans le dos des individus ; il n'y a pas de ruse de la nature ou de ruse de la raison, et prendre conscience du sens de l'histoire, c'est prendre conscience de cette vie de l'esprit qui n'existe que si chaque personne la porte volontairement. Il s'agit donc de s'élever à la conscience transcendantale de soi-même, afin de saisir la responsabilité qui est la sienne vis-à-vis du sens du monde. La responsabilité est ici l'essence de la subjectivité historique. Si Husserl considère la phénoménologie comme un tournant de l'histoire de la philosophie, c'est pour avoir mis en évidence l'essence historique de la subjectivité qui s'accomplit dans la visée d'une Idée infinie supra-temporelle donnant son sens au temps historique. *La Krisis* veut donc rendre l'histoire, le monde et *l'ego* à la vérité de leur sens.

La **Rückfrage**, la question-en-retour, vers la subjectivité constituante et son essentielle historicité présuppose une critique de l'historicisme que Husserl a commencé à effectuer en 1911 avec *La philosophie comme science rigoureuse*. A la fois Husserl reconnaît sa dette envers Dilthey et Rickert et il se veut plus radical qu'eux et surtout plus philosophe. En effet, l'historicisme est une perspective sur le monde de l'esprit qui passerait à côté de ce qui fait la vie de l'esprit ; si le monde historique y est bien compris en tant que relatif à une subjectivité, cette subjectivité demeure mondaine et cela conduit à une chute dans le relativisme historique. Il n'y a plus alors une histoire de l'humanité, mais une multitude d'histoires différentes qui ne peuvent pas s'unir sous une idée commune, sous une intention commune. Cette critique de l'historicisme vise surtout Dilthey et sa typologie des visions du monde. Un tel relativisme conduit nécessairement au scepticisme, puisque toutes les visions du monde se retrouvent alors sur le même plan ; cela détruit l'idée même de vérité éternelle ; il n'y a plus de normativité. Selon Husserl, une eidétique de la conscience pure ne peut pas abandonner l'idée qu'il doit y avoir une vérité absolue, une validité absolue qui demeure indépendante par rapport à toutes les multiples humanités empiriques. On va donc retrouver dans *la Krisis* le thème déjà envisagé dans la conférence de Vienne : l'humanité européenne, une fois idéalisée, ne peut pas être une vision du monde parmi les autres et, à la condition de la purifier de tout caractère empirique, elle pourra se donner comme la norme de toute humanité, car elle est une prétention à l'universalité avec cette Idée-fin d'une vie dans la vérité. L'Europe porte en elle une

idée qui n'appartient pas à elle seule et qui doit pouvoir gouverner toute humanité, c'est-à-dire être réappropriable par toute humanité.

Avec la *Krisis*, Husserl veut montrer que la crise actuelle des sciences, et par là de l'humanité européenne, c'est-à-dire de l'humanité possible tout entière, a son origine dans l'oubli d'une Idée et donc dans la retombée dans des tâches finies, ce qui ne peut que conduire à la violence. Encore une fois, il n'y a pas d'autre alternative : ou l'histoire avance vers l'idéal d'une vie selon la raison ou elle sombre dans le chaos. En effet, une vision du monde ne peut être qu'une idée finie, c'est l'esprit d'une époque, ou comme on dit l'esprit du temps, et dans ce cas il est impossible et violent de l'absolutiser. Au contraire, la science est une idée infinie et c'est cette infinitisation qui va être le ressort de l'idéalisation. Husserl, avec son regard de philosophe et non pas d'historien, cherche donc dans l'histoire des sciences la présence d'une Idée infinie, d'une Idée au sens kantien. De ce point de vue, il est possible dire que la philosophie et la science ne sont pas « historiques », au sens où elles ne sont pas liées à une époque de l'histoire, mais animent des moments décisifs de l'histoire. C'est toute la difficulté de la définition de « l'historique », qui peut signifier ce qui est dans l'histoire ou qui est l'intention transhistorique qui anime l'histoire. C'est pourquoi Husserl ne renonce jamais, et surtout pas en 1935, à faire de la philosophie une science rigoureuse. Il n'y a pas d'au-delà de l'histoire de la science, si ce n'est la violence, l'échec de l'histoire, l'échec de l'humanité dans son histoire. L'idée de science gouverne la philosophie depuis le début et elle est la norme depuis laquelle il est possible de juger d'une philosophie, ce qui suppose bien sûr que l'idée de science puisse être intuitionnée dans toute sa pureté, ce qui ne va pas nécessairement de soi.

L'histoire philosophique ne consiste donc pas à raconter l'histoire de l'étant, et c'est pourquoi cela n'a pas de sens de reprocher à Husserl de n'avoir pas englobé dans ses considérations historiques toute l'histoire de la culture comme a pu le faire avec tant de richesse Hegel. Le projet de Husserl demeure celui de mettre en lumière les *a priori* de l'histoire, *a priori* qui doivent faire l'objet d'une évidence apodictique, ce qui suppose qu'ils soient accessibles par intuition et ne soient pas de simples constructions d'un sujet historique. Il est possible de mettre en évidence qu'il n'y a pas de philosophie sans idée de système et qu'entre les deux il y a un lien eidétique et non pas contingent. L'idéal de la philosophie comme science rigoureuse est ce qui permet de penser la philosophie ici et maintenant, tout comme l'objet rond ne se pense que depuis l'idée de cercle. Ce n'est donc pas une autre orientation de la phénoménologie que Husserl va proposer dans ce texte, même si la considération du monde de la vie développée depuis 1920 ne cesse de prendre de l'importance, car il s'agit toujours de mettre en évidence que le réel ne peut se comprendre que par rapport à un *a priori* intuitif et idéal. Il y a un sens de l'histoire, parce qu'il y a des *a priori* matériels de l'histoire qui déterminent son contenu, et c'est pourquoi cette histoire demeure une auto-élucidation de l'*ego* transcendantal. Tant que l'*a priori* n'est que formel, il est impossible d'élucider un sens de l'histoire, sauf sur le mode hypothétique d'un roman (Kant). L'*ego* lui-même qui pense cette histoire et qui est le sujet de ce monde historique ne peut pas être le moi empirique qui est pris lui-même dans cette histoire. C'est ce qui distingue la phénoménologie de l'histoire de l'herméneutique (Gadamer, Ricoeur) qui lui doit beaucoup : pour l'herméneutique l'*a priori* ne peut pas devenir transparent et donc le sens de l'histoire n'est jamais totalement déliable du présent historique dans lequel il est pensé⁵⁸. Quoi qu'il en soit, Husserl va penser différents niveaux d'historicité, afin de montrer que si l'homme est toujours déjà historique, il doit prendre conscience de lui-même en tant que responsable du sens de cette histoire. Sur les niveaux d'historicité selon Husserl lire l'appendice XXVI au § 73 p. 556-557. Exister historiquement, ce n'est pas simplement

⁵⁸ Je renvoie au texte de P. Ricoeur de 1949, « Husserl et le sens de l'histoire » (accessible en ligne par la BU sur Gallica) et repris dans *Histoire et vérité*.

être pris dans des histoires qui me constituent, mais c'est également se saisir du sens de l'histoire afin de la constituer. Prendre conscience de soi en tant que moi transcendantal, c'est constituer ce qui me constitue, sans que ce cercle soit vicieux. En comprenant ainsi l'histoire comme l'histoire du sens, le monde n'est plus considéré comme la simple totalité de l'étant et il est bien un horizon, corrélat d'une idée infinie, en tant que monde spirituel. Le retour à l'*ego* transcendantal est ainsi ce qui permet de retrouver la vie du monde en tant que monde historique, en tant que monde qui se déploie dans l'unité d'une histoire. Husserl accède bien à la vie par le temps et l'histoire.

La *Krisis* § 1 à 7.

Ces § 1-7 sont une introduction qui élucide cette idée d'une crise des sciences et qui cherchent à prévenir des objections possibles par rapport à une telle idée. On retrouve des accents de la conférence de Vienne, à savoir que la crise des sciences est bien une crise de la vie et qu'il s'agit de savoir si l'humanité va tomber dans l'errance, va céder à la fatigue ou à la paresse, ou si elle va mener ce « combat » pour le sens de la vie. Ce vocabulaire du combat omniprésent dans ces pages souligne bien qu'il ne s'agit pas simplement de l'entreprise théorique d'un savoir spécialisé, et qu'élucider « l'énigme du monde » est une tâche décisive, une question de vie ou de mort. Si Hegel pouvait dire que le stoïcisme est une philosophie pour temps de malheur, Husserl va plutôt développer l'idée qu'en ces temps dramatiques, dans lesquels il n'est même plus possibles d'écouter l'hymne à la joie, il ne s'agit pas pour la philosophie de rassurer ou de consoler, mais de faire face au désastre, d'y répondre par le combat. Ce vocabulaire du combat n'est pas métaphorique et la lutte contre le scepticisme, l'irrationalisme et le mysticisme (p. 7) est une tâche toujours urgente. C'est de cette urgence qu'il s'agit de prendre conscience, car si bien des personnes sont prêtes à admettre qu'il y a bien une crise de certaines sciences, que la crise fait partie des mutations d'une disciplines, personne n'accepte vraiment l'idée qu'il y ait une « crise des sciences » étant donné leurs résultats, leurs développements, leur fécondité. Pour un regard de survol, les sciences semblent bien au contraire se porter à merveille et notre époque semble être celle du règne des sciences, non seulement par ce qu'elles apportent en connaissances sur le monde, en capacités techniques aussi, mais également parce qu'elles passent pour le modèle dominant de la rationalité. Notre époque ne semble voir la connaissance que depuis l'unique paradigme des mathématiques et de la physique. Husserl souligne bien que de Newton à Einstein la physique évolue, mais ce n'est pas là une crise au sens fort du terme, car cela ne conduit pas à interroger l'idée même de science et parce que cela ne conduit à aucune interrogation sur l'homme et sur sa vie dans le monde. Autrement dit, Husserl commence par l'idée qu'il n'y a pas du tout d'évidence d'une crise des sciences et que le philosophe avec sa non-scientificité notoire (p. 9) serait bien prétentieux de vouloir dénoncer une telle crise des sciences. La crise des sciences n'est donc pas d'emblée visible et, pour Husserl, c'est la tâche propre du philosophe de la rendre visible, et pour cela de tenir d'abord des propos qui désolent contre l'enthousiasme ambiant pour les sciences. Il y a une certaine « folie » de la philosophie, Husserl va parler de délire, à vouloir mettre au jour un mal là où tout le monde voit un bien.

Pour répondre à cette pseudo-évidence d'une science victorieuse de tous les maux de la terre, Husserl va soutenir dans le § 2 que quelles que soient les prétentions exorbitantes des scientifiques sur le salut qu'ils apportent au monde, la scientificité est quelque chose qui ne va pas de soi et se doit d'être interrogée. Pour le philosophe, il n'y a rien de sacré, pas même les sciences de fait. Husserl prend l'exemple de la psychologie, qui certes est toujours en crise parce qu'elle ne cesse de remettre en cause sa méthode et qu'en ce moment elle prend comme modèle de méthode la méthode des sciences exactes, mais qui porte en elle une « maladie », le terme n'est pas anodin, qui n'est pas nouvelle et qui se retrouve en réalité dans toutes les sciences, y compris dans les

mathématiques. Pour identifier cette maladie, Husserl la caractérise comme un oubli de la subjectivité qui conduit à un oubli de l'homme et finalement à un oubli du monde. La thèse est forte et brutale : les sciences qui prétendent élucider le monde n'ont même pas vraiment conscience de « l'énigme du monde » (p. 10), tellement elles sont malades de leur objectivisme. Comme le dit Husserl, les simples « sciences de faits » ne conduisent qu'à une « humanité de fait » et ne répondent ni à la question « qu'est-ce l'homme ? » ni à la question « qu'est-ce que le monde ? ». Elles sont incapables de remonter aux actes subjectifs qui donnent lieu à un monde. Plus encore, si les sciences sont de simples faits de la culture, elles n'ont pas de véritable nécessité, car un fait est en lui-même irrationnel. En conséquence, l'humanité qui s'identifie à l'histoire des sciences semble elle-même devenir contingente. Husserl souligne le trait « Dans la détresse de notre vie – c'est ce que nous entendons partout- cette science n'a plus rien à nous dire ». Cela ne veut pas dire que Husserl reprenne cette thèse à son compte et il veut au contraire montrer dans cet ouvrage que la science à quelque chose à nous dire, surtout en ces temps de détresse, mais pour cela il faut une réflexion philosophique sur la science. En effet, quand la science est réduite à ses résultats, à son efficacité, aux techniques qu'elle rend possible, il semble qu'elle n'ait plus rien à nous dire sur le sens de la vie, ni sur le monde comme monde spirituel. Ce n'est pas une interrogation nouvelle dans l'histoire de la philosophie, mais à quoi bon ce développement des sciences et des techniques si ce progrès ne nous dit plus rien sur le devoir-être de l'humanité, sur les valeurs absolues, sur des normes éthiques possédant une évidence rationnelle. En effet, la science, par méthode, a mis « hors-circuit toute prise de position axiologique, toute question sur la raison et la déraison de l'humanité » (p. 11), puisqu'elle a mis de côté tout ce qui relève de l'homme pour n'étudier que la nature. Ainsi l'homme se définit par la liberté, mais la science n'a plus rien à nous dire sur l'homme. Cela fait signe vers les travaux futurs de Günther Anders sur l'obsolescence de l'homme, mais on en est tout de même encore loin. Dans ces pages Husserl se contente de déterminer ce schisme entre l'homme et la science comme étant la vraie nature de cette crise des sciences qui conduit au relativisme et qui conduit à ce que le spectacle de l'histoire soit désespérant comme « enchaînement incessant d'élans illusoire et d'amères déceptions » (p. 11). Que l'origine de l'interrogation philosophique sur l'histoire soit cette apparence de chaos ce n'est pas nouveau et on peut penser à Kant et Hegel, mais ce qui est propre à Husserl c'est de comprendre cela comme une crise des sciences, comme un oubli de l'idée de science.

Dans le § 3, Husserl commence par constater que l'idée contemporaine de science qui est la source de l'objectivisme est récente. Auparavant et jusqu'à la Renaissance, la science a toujours eu un rôle conducteur pour l'humanité européenne. La Renaissance, comme il l'a déjà développé dans les textes *Sur le renouveau*, est cette redécouverte de l'idéal d'une existence purement rationnelle et d'une connaissance de soi et du monde libre de tout préjugé. La philosophie s'affirme donc à nouveau comme une science « omni-englobante » dont l'objet est la totalité elle-même ; elle redevient une métaphysique. Husserl oppose donc un concept large et un concept résiduel de science et donc de philosophie. Pour lui le concept positiviste de science est un résidu qui a laissé de côté ce qui était avant indissociable de l'idée de science, à savoir la raison absolue, les vérités éternelles. La philosophie est la reine des sciences ; c'est ce qui relie l'Antiquité et les Lumières. Dans ce passage assez lyrique dans lequel Husserl se revendique comme *Aufklärer*, comme homme des Lumières, contre le mysticisme et contre un concept bien trop étroit de raison, tout en évoquant *L'hymne à la joie* de Schiller et Beethoven (p. 15), il pose la question de savoir si la métaphysique entendue en ce sens est un rêve révolu ou si elle a encore un avenir. Comme il l'a déjà montré dans le § 2 des MC, il est impossible de partir des sciences d'aujourd'hui pour s'interroger sur l'idée de science et face au nihilisme contemporain auquel participe une certaine compréhension de la

science, s'impose la nécessité d'une refondation radicale de toutes les valeurs. Il est impératif de dégager l'idée de science pour elle-même en la distinguant des sciences de fait.

Le § 4 insiste davantage sur la crise de la métaphysique elle-même. Elle est liée à l'idée de système, non en elle-même, mais en tant qu'elle provient des sciences. L'histoire de la métaphysique ne peut apparaître comme un accroissement constant de vérités indubitables et sur ce point elle n'est pas comparable à l'histoire des mathématiques. Selon Husserl, c'est cette incapacité à se tenir à cet idéal issu des mathématiques qui a conduit au scepticisme et à la perte de la « foi » en l'idéal de la philosophie. Cet idéal semblant irréalisable, on ne peut pas lui être fidèle. L'histoire de la métaphysique semble en réalité profondément discontinue. Peut-on même parler d'une « histoire » ? Mais l'origine de cette crise de la foi rationnelle demeurerait obscure et il a fallu Hume et Kant afin de pouvoir y accéder. Husserl souligne que la spécialisation inévitable des sciences, qui appartient à l'essence même des sciences de la nature comme des sciences de l'esprit, a fini par faire en sorte que l'idée de science a été perdue et que l'homme de science est devenu une sorte d'« artisan » dans un domaine séparé des autres. Husserl peut alors opposer à la fin du § deux styles de philosophie, la philosophie qui est interrogative, qui passe par Hume et Kant et qui conduit à remonter à la subjectivité constituante, et la philosophie « rassurante », une sorte de sophistique édifiante et consolante dans laquelle toute idée de critique a disparue.

Avec le § 5 Husserl poursuit son interrogation sur la métaphysique et souligne que la métaphysique n'est vivante que tant qu'elle demeure une question pour elle-même. Le propre de la philosophie est de demeurer constamment une question sur sa propre possibilité sans pouvoir s'endormir dans un sommeil dogmatique, sauf à se perdre. Pour le philosophe, la philosophie ne cesse d'être une énigme. Voir l'appendice XXVIII, p. 568 (à lire en entier) :

Ce à quoi je tends sous le titre « philosophie », en tant que champ et but de mon travail, c'est quelque chose que, naturellement, je sais. Et pourtant je ne le sais pas. Quel est l'auto-penseur à qui un tel « savoir » a jamais suffi ? Quel est celui pour qui dans sa vie de philosophe la « philosophie » a jamais cessé d'être une énigme ?

Husserl reconnaît que le scepticisme envers la possibilité même de la philosophie est ce qui accompagne en permanence l'activité philosophique elle-même et l'alternative présentée (p. 18) est celle du scepticisme ou de la foi en la raison comme possibilité. Husserl n'envisage pas ici une révolte contre la raison elle-même, mais plutôt un abandon, c'est ce qu'il nomme ici un effondrement de cette foi qui caractérise finalement la crise des sciences. Quel est le sens de cette foi dans le sens de l'histoire ? En quoi dois-je croire que l'histoire a un sens ? Pour Husserl cette foi dans le sens de l'histoire est notre résistance à l'absurde et notre capacité à avoir foi en nous-même, en la capacité de la philosophie à éclairer la fin de l'histoire. Il ne s'agit donc pas d'une foi aveugle, d'une foi sans réflexion, mais bien d'une fidélité à soi comme sujet méditant. Il ne s'agit pas de croire que l'histoire possède un sens même si je ne le vois pas, mais de s'atteler à la tâche de dévoiler le sens de l'histoire afin de le vouloir. Le combat dont parle Husserl est donc bien un combat contre soi, contre sa tendance naturelle à se contenter de la doxa et à ne pas porter le sens de la question. Cela permet de confirmer que la question de l'histoire n'est pas une question annexe ou régionale de la philosophie, mais qu'elle relève bien d'une étude de l'essence de la conscience pure, puisque vouloir accéder au sens de l'histoire, c'est pouvoir se vouloir soi-même, c'est pouvoir exister non pas de manière naïve, mais de manière réfléchie en portant une intention qui traverse les générations de philosophes. Husserl confirme d'une manière bien plus explicite dans la *Krisis* que l'histoire est aussi le lieu nécessaire d'une prise de conscience de soi comme moi transcendantal, que c'est dans l'histoire que je suis donné à moi-même comme tâche infinie. L'histoire est le lieu

de l'auto-donnée de la subjectivité transcendantale. C'est un point que les analyses statiques des *Idées 1* n'avaient pas développé, mais que les analyses génétiques de la *Krisis* peuvent mettre en évidence : il n'y a pas de véritable prise de conscience de soi, de son essence, qui ne soit historique. Ainsi « l'énigme des énigmes » (p. 19), le lien d'essence entre la raison et l'étant, ne peut être résolue que dans une interrogation historique de la subjectivité sur elle-même. L'historicité est l'essence de la subjectivité et non ce qui lui adviendrait en plus. Ainsi, on retrouve le concept de « modernité », que Husserl comprend littéralement comme un « Temps nouveau » (*eine neue Zeit*), signifie cette conscience explicite de soi. Face au cauchemar que peut être l'histoire, le chemin du salut passe par l'intérieur ; c'est en revenant à soi, à la conscience sa possibilité que l'on peut faire face au désastre et ne pas désespérer. C'est une détermination intérieure comme disait la fin des MC, une volonté qui se vit dans l'histoire elle-même. L'homme ne peut se tenir que par lui-même, même dans l'interpersonnalité de l'histoire, et ce n'est qu'en lui, avec l'aide des autres, qu'il peut trouver sa tenue comme dit Husserl et non dans le monde, ni dans autrui. Son athéisme méthodologique lui interdit de penser que l'on puisse avoir sa tenue en Dieu. Prendre conscience de soi comme subjectivité transcendantale, c'est se découvrir comme possibilité et pouvoir ainsi convertir cette possibilité en responsabilité à l'égard du sens du monde. Comme l'écrit Claudia Serban :

Comme phénoménologie de l'horizon, la phénoménologie de la possibilité que nous pouvons attribuer à Husserl n'est pas une forme d'acosmisme, mais revient précisément à penser *la donation du monde comme possibilité*. La pensée phénoménologique du possible délaisse ainsi *la fiction de l'anéantissement du monde* au profit de *l'espace de jeu des possibilités* de l'expérience à travers lesquelles se donne l'horizon du monde⁵⁹.

Le titre du § 6 est en lui-même tout un programme : « L'histoire de la philosophie moderne en tant que combat pour le sens de l'homme ». Cette philosophie moderne de Descartes à aujourd'hui est elle-même traversée par l'alternative de l'effondrement et du combat qui nous donne une tenue dans le monde. Selon une métaphore très classique, le philosophe est celui qui n'a pas les yeux rivés au sol ou qui est endormi par terre, mais celui qui se met debout pour voir loin, pour contempler le monde et pour agir dans le monde. Ce combat n'est pas seulement le combat entre les philosophes et les non-philosophes, mais bien un combat entre philosophies, entre les philosophies vivantes et celles qui ne le sont pas et qui sont selon Husserl des « non-philosophies » ou des pseudo-philosophies, parce que dans leur scepticisme elles ont oublié l'idée et donc la tâche infinie qui constitue la philosophie. Face au désastre qui a lieu et dont Husserl ne peut anticiper l'immensité future, cela pourrait faire sourire de le voir affirmer dans ce § 6 que le sort du monde ne se joue pas d'abord entre les puissances empiriques, mais entre la philosophie authentique et ses doubles monstrueux marquées par le fer du scepticisme. On pourrait dire que ce sont des considérations de haut vol, purement intellectuelles (voir les mots de G. Granel dans la présentation de sa traduction), mais Husserl ne fait que reprendre à sa façon l'opposition de Thalès et de la servante Thrace qui éclate de rire du *Théétète*, pour dire lui aussi que les non-philosophes savent toujours mettre les rieurs de leur côté, alors que le philosophe s'attache au sérieux, à la gravité, de la pensée. Dans ce § 6 le ton de Husserl est grave, car il en va bien avec la philosophie de l'avenir de l'humanité et non pas des péripéties mondaines d'une discipline particulière. Il s'agit pour lui de cesser de bavarder pour prendre la parole dans un monde en crise. Certes, Husserl n'est pas dans la rue une arme à la main, mais dans son bureau, mais également à Prague (où il n'a pas eu l'autorisation d'aller) ou encore à Vienne où il prend la parole au lieu de prendre tranquillement le

⁵⁹ Claudia Serban, *Phénoménologie de la possibilité*, Paris, PUF, 2016, p. 99.

soleil sur sa terrasse en attendant que cela passe. Les philosophes authentiques doivent d'abord faire ce qu'ils savent faire : reconduire l'humanité à ses possibilités propres, dans l'espoir d'être entendu.

A partir de « Porter la raison latente à la compréhension de ses propres possibilités... » (p. 20) jusqu'à « le mouvement historique de la manifestation de la raison universelle innée dans l'humanité comme telle » (p. 21) cela ferait un bon candidat pour l'écrit de l'agrégation. On y retrouve bien des thèmes de la conférence de Vienne avec notamment le sens de la naissance grecque de la philosophie qui n'est pas un sens d'emblée acquis et qui n'est tenu qu'à l'élucider toujours davantage. C'est notre responsabilité de philosophe d'aujourd'hui de décider du sens de ce passé. Il ne s'agit pas d'inventer le passé, ni de projeter sur lui un sens qu'il n'aurait pas, mais de déterminer quel sens a aujourd'hui pour nous cette naissance grecque. Comme l'ont montré les analyses de Husserl sur le temps le sens du passé dépend toujours de sa reprise dans un présent, ce qui ne veut pas dire qu'il soit inconsistant, et en histoire également c'est le présent qui est primordial. Ce qui dépend de nous, de notre présent qui est un temps de crise, c'est de savoir si la philosophie grecque ne fut qu'un fait contingent et sans suite, une simple curiosité de l'histoire que des érudits tentent de nous restituer, ou bien si elle est pour nous le commencement d'une histoire à laquelle nous voulons continuer d'appartenir. Si nous ne sommes pas des philosophes avec sérieux, si nous ne réactivons pas cet idéal, l'idée d'une vie selon le développement de la raison, alors la naissance de cette idée n'aura été qu'un accident, le délire momentané d'une humanité particulière, qui demeurera sans suite dans le chaos de l'histoire des idées. Au contraire, selon Husserl, si nous sommes de vrais philosophes ce surgissement de cette idée aura la valeur d'une première fois, d'un commencement, le commencement d'une humanité portée par cette idée. Bien sûr, il est possible de voir dans de telles pages l'expression même d'une téléologie brutale qui conduit à voir dans la culture grecque une idée qui n'est sans doute pas grecque du tout mais surtout moderne, bien sûr on peut considérer que cette téléologie brutale méconnaît la fracture des époques et également laisse de côté des pans entiers de la culture de l'humanité, ce qui peut sembler extrêmement choquant. Mais renoncer à la téléologie n'est-ce pas également dangereux et n'est-ce pas non plus une illusion, dans la mesure où cela conduit souvent à une téléologie cachée ? Il ne s'agit pas de répondre ici à cette question qui agitera beaucoup la réflexion philosophique après Husserl, mais de souligner tout de même l'importance de la réflexion téléologique sans laquelle le monde comme monde humain n'est pas pensable comme une possibilité, comme un horizon. La possibilité demeurant toujours déterminée et à déterminer ; elle n'est pensable que dans cette tension. Pour revenir au texte lui-même, Husserl distingue ici implicitement le commencement et l'origine. Le commencement de la philosophie, c'est la pensée grecque, l'origine de la philosophie, c'est la saisie de cette idée, ce qui ne veut pas dire que cette idée nous soit totalement transparente. Or, c'est le retour sur le commencement qui rend possible la question en retour vers l'origine. Encore une fois, doit-on suivre la *doxa* selon laquelle la philosophie n'est qu'une folie momentanée (question inactuelle, de toutes les époques), ou bien la philosophie grecque est-elle la percée de l'entéléchie de l'humanité, la percée d'une idée neuve, ce qui ne veut pas dire que l'on n'ait pas déjà réfléchi sur les sens de l'humain avant et ailleurs.

Ce qui est étonnant avec ce texte de Husserl, c'est que dans cet « ou bien, ou bien » ce n'est pas à l'histoire d'en décider, mais c'est à nous ; cela dépend de notre volonté. En quelque sorte c'est à nous d'en décider en étant ou en n'étant pas philosophe. La phénoménologie transcendantale, ce qui justifie le titre de l'œuvre, se comprend comme la prise de conscience de cette entéléchie comme capacité à se porter de manière consciente et volontaire vers cette fin rationnelle de l'humanité, vers cette fin de l'histoire, qui cette fois ne serait plus l'échec que l'on constate aujourd'hui, mais un accomplissement. Elle se comprend alors comme un tournant essentiel de ce « mouvement

historique de manifestation de la raison universelle, innée dans l'humanité comme telle ». Cette innéité doit s'entendre comme une idée qui est présente dans toute subjectivité et dont il s'agit de prendre conscience afin d'accomplir l'essence de la subjectivité. Bien évidemment, non seulement cette idée ne s'est pas dévoilée d'un coup et la philosophie n'a pas toujours été à la hauteur de cette idée. Quoi qu'il en soit, il dépend tout de même de notre décision présente de savoir si la philosophie n'a été qu'un simple fait anthropologique relatif et contingent ou bien si elle porte en elle une nécessité dans le devenir de l'humanité. Sa nécessité est suspendue à notre décision libre. Ainsi, le penseur conscient de lui-même est celui qui doit se comprendre en tant qu'héritier et cet héritage n'est pas un bien reçu de l'extérieur, mais un bien qui n'est reçu que quand il est porté. L'alternative entre deux styles de vie est de dire oui ou de dire non à un tel héritage. Celui qui dit « oui » vit dans la constante responsabilité de soi, qui est aussi une responsabilité du devenir de l'humanité, celui qui dit « non » est coupable de la violence actuelle, même s'il n'en sait rien. Avec la responsabilité de cet héritage, il y a la possibilité de penser que nous sommes responsables même de ce que nous n'avons pas voulu. Certes, je ne suis peut-être pas la cause directe de la violence qui se déchaîne, mais je suis responsable de ce qui arrive, dans la mesure où c'est à moi de considérer la situation à partir de ce que je dois vouloir en tant qu'héritier de cette idée d'une vie selon la raison libre.

La fin du § 6 à laquelle on a souvent reproché son européanocentrisme (ou eurocentrisme) sans souvent bien comprendre ce qu'il signifie, veut avant tout marquer le sens de notre qualité d'héritier de la tradition philosophique. Est-ce que nous allons faire de cette tradition quelque chose de mort, soit dans l'oubli, soit dans sa réduction à un simple fait culturel parmi d'autres, un objet de curiosité, soit est-ce que nous allons la faire vivre en portant à notre manière cette idée d'une liberté issue de la raison, cette idée critique universelle qui ne saurait avoir de limites. Bien évidemment, la question lancinante de tout philosophe authentique est de savoir s'il défend un véritable universel ou bien une norme relative abusivement absolutisée, et il vit dans cette tension, dans cette inquiétude qui est constitutive de la philosophie et qui lui permet de ne pas être un endoctrinement comme dit la fin du § 7. Husserl est bien un homme des Lumières en affirmant ainsi la valeur absolue du rationalisme et il s'agit pour lui de se réapproprier le projet des Lumières, tout en le libérant d'une certaine naïveté, notamment sur l'historicité de la raison.

Le § 7 développe l'idée que le philosophe se définit par cette foi en la possibilité de la philosophie en tant qu'il se sait appeler par des tâches infinies. Il n'y a pas de découragement chez Husserl, même quand il souligne que le philosophe lui-même peut se comprendre comme exerçant un métier et non une vocation et quand il souligne le caractère en apparence vain de construire de belles doctrines philosophiques qui ne seront que des curiosités éphémères dans l'histoire du monde. La parole philosophique n'est pas la parole académique convenue et convenable, cette parole savante de notables de la pensée. Bien sûr, Husserl souligne le danger qui le guette lui-même, devenir un simple rond de cuir de la pensée au lieu d'être un fonctionnaire de l'Humanité. Bien sûr, en français le terme fonctionnaire n'a pas toujours une signification positive, mais ici il est à prendre au sens propre de celui qui porte une fonction et la fonction du philosophe est de porter non pas l'humanité, ce qui serait bien prétentieux et bien évidemment impossible, mais le sens de l'humanité. Le philosophe est responsable d'une idée, de son développement, de son accomplissement. Il n'est pas comme pour Hegel le secrétaire de l'Absolu, mais sa tâche propre et de donner à voir le *telos* de l'humanité ; telle est sa « foi » en la philosophie, qui est la foi en une idée qui d'un côté possède l'évidence apodictique qu'elle seule peut accomplir l'humanité, ce qu'il y a d'humain en l'homme, et qui d'un autre côté ne cesse d'être une énigme, ce qui lui donne aussi un avenir. Tel est le paradoxe de l'idée téléologique : elle est à la fois vue et à voir, et Husserl insiste surtout dans ce § 7 sur l'idée qu'elle est donnée à être pour le philosophe. La philosophie est une

« vocation personnelle intime » et ici le plus intime est également le plus universel. Ce qui est mien en tant que philosophe n'est justement pas qu'à moi, car c'est le bien commun de l'humanité. Le sérieux de la philosophie est de faire sien une tâche universelle, qui n'est personnelle qu'en étant interpersonnelle, car elle est inséparable d'une tradition. Il reviendra souvent sur ce point, le philosophe est un « héritier », mais cet héritage n'est reçu que s'il est accepté et assumé, et ce dont le philosophe hérite, c'est d'une idée qui est aussi un impératif, un « tu dois » qui lui est certes transmis par les autres, mais qu'il doit se dire à lui-même. C'est pourquoi cette foi, cette fonction, ne relève pas d'une méditation solitaire, mais trouve sa force dans cette *Rückfrage*, dans cette question en retour sur ce qui a été voulu dans l'histoire sous le titre de philosophie. En un sens, il n'est pas possible de prendre conscience de son devoir absolu comme philosophe sans une méditation sur l'histoire, car c'est en elle que le but peut être vu, même si ce n'est qu'une anticipation, et qu'il peut contraindre apodictiquement le vouloir. La philosophie est donc bien un héritage, pas seulement une tâche que je me donne par la méditation sur moi-même, ou plutôt cette méditation sur soi-même possède toujours une dimension historique essentielle : l'histoire confie un sens à ma garde, à moi de tenter de le porter le mieux possible.

Krisis § 9 L'idéalisation et la mathématisation de la nature

Ce long § 9, dont *L'origine de la géométrie* est un appendice, fournit de manière exemplaire une analyse historico-intentionnelle, qui montre comment s'est opérée la mathématisation de la nature en tant qu'elle est un tournant dans l'histoire de la pensée, qu'il ne s'agit pas de regretter, mais dont il s'agit d'élucider le sens exact, afin de comprendre ce qu'il ouvre, mais également le danger qu'il porte en lui. Cette analyse, après les propos d'introduction, permet à Husserl d'entrer dans le vif de la question en disant quelle est la définition phénoménologique de l'histoire : « L'histoire n'est d'entrée de jeu rien d'autre que le mouvement vivant de la solidarité et de l'implication mutuelle de la formation du sens et de la sédimentation du sens originaires » (*Origine de la géométrie*, p. 420). Il s'agit donc de montrer en quoi, par la réduction, l'histoire devient l'histoire du sens, parce que le sens se fonde sur le sens. De ce point de vue, ce § 9 de la *Krisis* va proposer une idéalisation de la figure de Galilée, sans se préoccuper vraiment, comme devrait le faire un historien, de distinguer clairement ce qui appartient en propre à Galilée et ce qui appartient à ses prédécesseurs, Kepler notamment. Ce n'est pas du tout une légèreté de Husserl dans les considérations historiques, mais ce qui relève de ce qu'il va nommer lui-même une méthode en « zigzag » entre les faits historiques et les considérations d'essence sur l'histoire. Avec la réduction phénoménologique, Galilée devient un nom auquel s'attache selon Husserl la conception moderne de la nature, c'est-à-dire un ensemble réglé d'opérations subjectives.

C'est chez Galilée que cette idée inquiétante de la nature entre pour ainsi dire en scène toute équipée pour la première fois : c'est pourquoi j'ai attaché à son nom toutes nos réflexions théoriques (simplifiant par conséquent et idéalisant d'une certaine manière l'état-de-chose, tandis qu'une analyse historique plus exacte devrait tenir compte de ce qui, dans ses pensées, revient à ses « précurseurs ». p. 67.

Il s'agit donc pour Husserl de décrire d'abord d'une manière neutre, sans prendre position, « l'évidence » qui motive la pensée galiléenne, c'est-à-dire l'enchaînement des actes qui a donné lieu à la mathématisation de la nature. Sur le fond de quel héritage a donc eu lieu une telle idéalisation ? Une telle idéalisation de la nature est aujourd'hui quelque chose qui va de soi, elle n'est plus vraiment interrogée, et c'est l'une des raisons de la crise des sciences. En décrivant la formation du sens et la sédimentation du sens, Husserl veut mettre au jour que la pure nature est le produit

historique d'une certaine activité de l'esprit et ne peut donc s'identifier purement et simplement au monde compris comme « monde-de-la-vie ». Ce sens a fini par se sédimenter et la tradition est un oubli des origines.

La sous-section a) *La « géométrie pure »* permet à Husserl de poser que la description de l'origine de la mathématisation ne peut être que rétrospective : son analyse vient après, car on ne peut avoir une compréhension des commencements qu'à partir de la science donnée aujourd'hui. En quoi consiste donc cette idéalisation ? (p. 29) Elle ne relève pas d'un simple acte d'imagination liée, car depuis le monde sensible il est possible d'imaginer d'autres choses sensibles finies, mais on n'a pas encore obtenu une idéalité. Husserl distingue dans cette page l'imagination sensible et l'imagination pure dont il a dit dans les *Idées 1* qu'elle était l'élément moteur de la phénoménologie, car elle permettait le passage du fait à l'essence comprise comme « libre possibilité ». De ce point de vue, cette imagination qui demeure liée au monde sensible ne peut donner à voir que des possibilités liées à la donnée de départ et non des possibilités libres. Cette imagination liée n'est pas rien et elle est une activité de l'esprit permettant de viser un idéal empirique de perfection (p. 30), comme une route la plus droite possible, ou un vase le plus rond possible, et cette perfection empirique est bien le principe qui gouverne la technique moderne. La technique, par principe, pousse toujours plus loin la recherche d'une perfection empirique, comme la recherche d'une prothèse la plus parfaite possible. Il s'agit d'un travail indéfini, plus qu'infini, mais qu'il faut distinguer de l'idéalisation des mathématiques qui conduit à des formes pures de toute empiricité. Cette imagination pure est ce qui donne accès à une réalité non sensible et non finie que Husserl nomme une « idéalité ».

Texte p. 30-31 « Sans nous engager... » jusqu'à « ...et opérativement maniable ». Husserl développe la thèse que la mathématisation de la nature va conduire à un objet qui est un objet idéal et qui possède donc un tout autre mode de donnée. La pure nature obtenue par les mathématiques n'épuise pas le monde réel, mais elle est le monde des possibilités pures sans lequel le monde réel n'est pas connaissable. Ainsi, l'idéalisation consiste à passer du réel au possible de façon à comprendre le réel depuis l'idéal : on passe donc d'un monde sensible fini à un monde non sensible infini, et c'est cela le pouvoir de l'imagination pure. Ce texte montre que le type pur, la « forme-limite », se distingue radicalement du type empirique. La pensée « pure » de la géométrie consiste à s'en tenir à ce qui dans l'expérience relève du formel en général. Cette idéalisation ne s'effectue pas à partir de rien, mais à partir de l'idéalisation déjà effectuée par les premiers géomètres. Ainsi ces « formes-limites » sont portées par une intersubjectivité, ce qui permet l'histoire, la tradition. Il s'agit bien d'un sens, le sens de tel théorème, qui s'incarne dans un livre et devient ainsi disponible pour les autres hommes qui le ressaisissent, mais d'une manière plus simple qu'il n'a été saisi la première fois. C'est ce qui fait qu'il y a à la fois répétition et temps.

Ces formes-limites, parce qu'elles peuvent être reprises indépendamment de toute facticité historique, sont des conditions de possibilité de l'historicité, du fait qu'elles appartiennent à l'intersubjectivité transcendantale et non à un moi concret comme celui de Thalès. La forme-limite est donc une présupposition eidétique de l'histoire des sciences, et cela aucune histoire empirique ne pouvait vraiment le montrer. Des premiers géomètres à Galilée et jusqu'à la science contemporaine, la tradition de la vérité est l'histoire la plus pure qui rend visible l'*eidōs* de toute histoire. Avec la réduction phénoménologique, la continuité propre à l'histoire devient enfin visible et elle cesse d'être comprise comme un simple agrégat de résultats.

La force de l'idéalisation des mathématiques est de rendre possible l'exactitude dans la mesure où toute l'indétermination du monde sensible fini, celui de la perception, n'a plus lieu d'être,

du fait du statut même de l'objet mathématique. En effet, de même que le sens est imposé au signe concret dans lequel il est sédimenté (+, -, =), dans les objets mathématiques c'est l'état de chose, le contenu de sens, qui est le résultat de l'activité de l'esprit, ce qui n'est pas le cas pour l'objet sensible. Le triangle, le cercle, etc. sont des objets réduits à leur apparaître à une conscience, et c'est cela qui permet l'exactitude. C'est un pur produit de l'activité du « je ». En outre, comme on l'a déjà vu, cet objet idéal possède un tout autre rapport au temps que l'objet sensible. Cet arbre que je vois a sa place dans le temps, mais un théorème mathématique est un objet toujours identique, toujours le même, et c'est en cela qu'il est un objet de contemplation (étymologie de théorème). Cela permet une répétition parfaite à l'identique, car l'objet est libre de toute facticité. Il n'y a pas de localisation dans l'espace et dans le temps et donc cet objet possède un autre mode de temporalité : l'omnitemporalité. Cette univocité des objets géométriques fonde l'avenir de la géométrie, car elle permet l'imagination pure de la géométrie libre de toute facticité : il y a la possibilité de produire une infinité de formes idéales. Husserl va préciser cela dans *L'origine de la géométrie*.

Cette découverte des idéalités (p. 32-33) n'a pas lieu à partir de rien, mais à partir d'une praxis méthodique qui rompt déjà avec la praxis quotidienne. Alors que notre praxis quotidienne est liée à notre subjectivité empirique particulière qui fait que nous ne pouvons pas considérer le monde d'une manière identique à une autre subjectivité, l'art de la mesure dans l'arpentage vient introduire de l'objectivité. Il y a bien une origine technique de la géométrie, comme Husserl va le développer à nouveau p. 57, et l'idéalisation trouve bien sa motivation dans la technique dans la mesure où la production d'une forme concrète (un bol rond) suppose une forme idéale qui fixe aussi un horizon de perfectionnement pratique. Avec la géométrie la praxis pratique se transforme en une praxis idéale. Ainsi la forme-limite appartient déjà à la praxis artisanale, mais libérée de cet enracinement elle devient pleinement réactivable. L'origine de la géométrie va reprendre ce thème, mais l'attitude théorique peut alors se comprendre comme une radicalisation dans une pure vue des formes de l'activité préscientifique. C'est aussi cela qu'il ne faut pas oublier. Ce lien d'essence entre technique et science est aussi ce qui va permettre d'expliquer que la science peut déchoir en simple technique. Même s'il s'agit de mesures empiriques, ce sont des déterminations du monde par l'esprit qui sont indépendantes des subjectivités particulières et qui s'imposent à toutes les subjectivités. Or, cette exactitude et cette objectivité de l'objet idéal font qu'il devient un modèle de tout objet en général. C'est également ici que se trouve l'origine de la crise des sciences, car on perd alors la diversité des types d'objets du monde et on identifie objectivité mathématique et réalité. Tout objet serait l'unité de l'idéalité de son expression (signe) et de l'idéalité de son contenu de sens. Dans ce cas l'histoire des mathématiques ne serait pas seulement exemplaire de l'acte d'idéalisation, mais elle serait l'histoire fondamentale⁶⁰.

Avec la section b) du § 9 Husserl reprend l'idée que Galilée est le tournant de la modernité, mais que dans son activité il n'a pas eu besoin de s'interroger sur ce qui a rendu possible les mathématiques, sur la genèse historique des mathématiques, ni sur le type d'évidence propre à l'objet mathématique. Il ne fait que continuer à faire de la géométrie, sans avoir à s'interroger sur son origine. Cette pratique somnambulique confirme que cette histoire des sciences est avant tout une histoire philosophique, une histoire qui n'intéresse que le philosophe et donc une histoire qui n'intéresse qu'une subjectivité pleinement éveillée à elle-même et qui cherche à comprendre le sens de ses actes au lieu de se laisser simplement porter par une praxis déjà là. C'est cet aveuglement à

⁶⁰ Sur les difficultés de la conception husserlienne de l'histoire je renvoie aux analyses de Dominique Pradelle dans *Généalogie de la raison*, Paris, PUF, 2013, notamment p. 301 et suivantes. La question est de savoir si le *telos* est *geschichtlich* ou *historisch*, s'il peut être libéré de toute facticité et se donner dans une évidence, ou s'il ne demeure pas une construction d'un sujet historique. La thèse d'une irréductibilité de l'historique sera particulièrement développée par l'herméneutique.

l'histoire du sens qui conduit Galilée à penser qu'il a évacué toute subjectivité pour obtenir une vérité absolument non relative. Page 35 Husserl développe alors une thèse décisive : le prix de cette exactitude et de cette non-relativité est de n'aborder le monde des corps que dans une pure abstraction.

Certes, le monde de l'intuition sensible empirique n'est pas un monde incohérent (p. 36) et c'est pourquoi il s'agit tout de même d'un « monde », car il y a un lien nécessaire entre tous les objets. Ce monde peut aussi faire l'objet d'une libre variation imaginative. « De ce style nous pouvons prendre une conscience expresse par la réflexion et par la libre variation de ces possibilités ». Le monde possède un certain style empirique qui fait qu'il se confirme et par lequel nous savons que nous sommes toujours dans le même monde. Ce monde est bien une totalité ; il se donne comme un tout. Mais le monde comme monde, le monde *a priori*, c'est-à-dire l'essence du monde, c'est la mathématique qui va nous apprendre à le voir. Elle transforme la diversité finie du monde de la vie en une « totalité infinie d'objectivités idéales déterminables de façon méthodique et absolument univoque pour tout le monde » (p. 37). C'est donc bien la mise en œuvre d'une « méthode *a priori* » (p. 37) afin de déterminer le monde. Dans cette nouvelle méthode, il ne s'agit plus simplement d'observer le monde, il ne s'agit pas non plus de l'interroger à partir de nos soucis quotidiens ou de nos intérêts pratiques. Tel est le coup de force de la modernité et de la révolution copernicienne (voir le thème kantien : forcer la nature à répondre aux questions qu'on lui pose) : la méthode ne vient pas du monde, mais elle est produite *a priori*, ce qui signifie que par cette méthode l'esprit à l'avance ce qu'il cherche et ne laisse pas guider par le monde lui-même. Husserl décrit ici le passage de l'expérience empirique à l'expérimentation scientifique. C'est pourquoi (p. 38) la science ne consiste pas uniquement à s'élever du monde sensible fini au monde non-sensible infini, mais elle consiste aussi à redescendre dans le monde empirique et à l'idéaliser. Ainsi, la géométrie en devenant étrangère au monde peut devenir une méthode pour la connaissance du monde, car on n'explique pas le monde à partir du monde. Toute la sous-section c) va alors décrire cette mathématisation de la physique. Comme Husserl l'écrit p. 43 : la nature infinie devient une mathématique appliquée.

Avec les sous-sections d, e et f, Husserl expose la conception galiléenne de la nature. Husserl explique dans ces pages que la science moderne de la nature se caractérise par sa méthode (la même que celle de Kant) qui est la déduction. Certes, l'usage de la mesure est ancien, mais cela ne fait pas encore une idéation, car la mesure non seulement demeure indéterminée, mais en outre elle n'est pas généralisée comme méthode. Avec Galilée s'opère une mathématisation du monde du fait que tout ce qui apparaît se rend visible par la mesure. Être un objet pour la science, c'est être mesurable. Cette mesure peut même s'étendre à tout ce qui est qualitatif. Il est possible de penser le plus ou moins grand développement d'une technique sans mettre du nombre. La mesure est une détermination plus large que le nombrable. Il y a alors un changement dans la nature de l'infini : l'infini devient uniquement un infini quantitatif et s'opère une mise à l'écart de l'infini qualitatif. Cela conduit à une infinitisation de la totalité du monde. Husserl précise bien que cela reçoit le statut d'une « hypothèse générale », même si Galilée ne reconnaît pas une telle hypothèse. Il y a deux niveaux de l'hypothèse : l'inductivité générale et la causalité universelle. Il s'agit bien là d'une méthode *a priori* qui détermine ce qui est posé comme nécessaire pour une connaissance objective de la nature. Encore une fois, il s'agit de déterminer à l'avance les conditions de l'objectivité. Bien sûr, cette description historico-intentionnelle de Husserl possède un double but, car il s'agit également de mettre au jour le danger qui se présente avec Galilée : confondre la nature objectivée avec la nature elle-même et ainsi oublier le statut d'hypothèse. Le danger ne se trouve donc pas dans les hypothèses elles-mêmes, mais dans le fait d'oublier qu'il s'agit d'hypothèses.

Cette idéalisation ne concerne pas seulement les formes des objets, mais également les remplissements intuitifs. La science détermine à l'avance ce qui peut se donner à la conscience, ce qui la sépare d'une manière décisive de la phénoménologie et de sa méthode intuitive. Cela permet de distinguer trois espaces : l'espace perceptif, l'espace géométrique et l'espace de la physique (la causalité). Il s'agit donc bien d'appliquer la géométrie à l'expérience et cette idéalisation de l'expérience introduit cette infinité quantitative. Comme Husserl l'écrit en haut de la p. 48 : toute expérience scientifique se donne alors comme un exemplaire d'une loi invariante de la nature et, de ce point de vue, elle perd toute particularité afin de devenir idéalement répétable à l'infini. Toute expérience (sous-section e) ne vient pas établir une vérité par induction, mais elle vient confirmer l'hypothèse de départ. La science physique est donc devenue avec Galilée hypothético-déductive. Husserl cite la célèbre proposition de Newton : « Je ne feins pas d'hypothèses », ce qui signifie ne pas accepter des conceptions factices ou fantaisistes non déduites des phénomènes⁶¹. Les hypothèses de ce genre ne donnent pas lieu à confirmation. La gravité n'est pas une hypothèse ou une qualité occulte. Ce refus des hypothèses, comme l'hypothèse des tourbillons chez Descartes, est ce qui permet de rompre définitivement avec la conception aristotélicienne et médiévale de la nature. Toute science véritable ne se fonde que sur les phénomènes. Selon Husserl également, il s'agit d'un progrès réel des sciences, qui conduit à comprendre la nature comme une Idée infinie, c'est-à-dire comme une confirmation infinie.

Quelle est alors cette vraie nature ? Il s'agit d'une construction idéale, celle des pures et simples choses. Galilée exclut les qualités sensibles afin de rendre les choses explicables à partir de la forme. De ce fait, l'identité d'une réalité naturelle n'est donnée à voir que depuis la causalité universelle du monde. Toute chose n'est qu'une unité ponctuelle de causalités dans un même univers. Dans les *Idées 2* Husserl écrivait que la pure nature est bien la sphère des pures et simples choses, c'est-à-dire qu'y règne une objectivité d'un type très particulier : ce que l'on nomme parfois une « objectivité » dans les traductions. Ces objets sont obtenus par la mise à l'écart de tous les prédicats de valeur et de tous les prédicats pratiques, comme le beau, l'aimable, l'attirant, le bon, l'utile, etc. Cette pure nature est donc obtenue par abstraction de la sphère axiologique et de la sphère pratique. Elle est ainsi obtenue par déspiritualisation. Cette idée *a priori* de la nature ne provient pas pour autant d'une décision arbitraire, mais d'une manière propre d'interroger la nature. L'homme de science lui-même s'arrache au monde dans lequel il vit, dans lequel il est pris par ses intérêts. Il s'arrache donc à lui-même afin de devenir un pur spectateur désintéressé. L'idéalisation de la nature est donc corrélative d'une idéalisation du sujet qui constitue la nature et, selon Husserl, à la science galiléenne correspond l'*ego* transcendantal selon Kant. Il y a donc, selon Husserl, deux manières très différentes d'être le spectateur du monde. En effet, le « je » galiléen demeure encore une abstraction et donc demeure encore relatif au monde d'où il s'extrait, ce qui réduit son champ d'observation à la sphère des choses matérielles ou à la couche de matérialité des objets. Cette pure et simple chose de la science de la nature est donc un objet théoriquement modifié, mais le sujet théorique qui l'observe est lui-même un sujet théoriquement modifié, car il est réduit à sa capacité à mettre au jour une causalité. Même si Husserl ne le dit pas explicitement dans ces pages (p. 49), il est ici possible de mettre au jour la différence essentielle entre l'attitude théorique des sciences modernes de la nature et l'attitude théorétique que la phénoménologie veut réactiver, notamment en se libérant de toute forme de psychologisme.

La science, encore une fois, détermine à l'avance les objets dont il y a expérience ainsi que le sujet qui peut en faire l'expérience. La « vraie » nature, pour reprendre l'expression de Husserl p. 49, est ce qui existe pour le sujet théorique et n'est donc plus le monde rencontré dans l'expérience

⁶¹ Sur ce point voir les analyses d'un élève de Husserl Alexandre Koyré, *Du monde clos à l'univers infini*, p. 274.

quotidienne. Dès lors, l'objectivité de la physique ne provient pas d'une expérience commune de la même chose, mais résulte d'un accord préalable des sujets théoriques sur la forme de l'objet et sur ses remplissements possibles. On retrouve ici des points que Husserl a déjà développé, notamment dans le § 52 des *Idées 1* : « On ne remarque donc pas l'absurdité qu'il y a dans le fait d'absolutiser la nature physique, ce corrélat intentionnel de la pensée logique déterminante » (p. 164). En réalité les objets de la physique ne prennent pas leur source dans l'expérience, mais dans des actes théoriques : ne retenir que des qualités premières, la nature en soi, c'est-à-dire le géométrique, en laissant la nature apparaissante, les qualités sensibles ou secondes. Cette « vraie nature », contrairement à ce que pensaient Galilée et Newton, n'est pas un objet immédiat de notre expérience, mais est un objet médiat obtenu par l'isolement d'une partie de la réalité du monde. Cela ne peut donc pas permettre de rendre vraiment raison de l'objectivité qui est interprétée transcendentalement par Husserl comme une intersubjectivité.

Or, c'est cette géométrie appliquée qu'est la physique qui détermine la philosophie moderne, car elle lui transmet sa méthode. Il ne s'agit pas pour Husserl de critiquer l'idéalisation de l'espace réalisée par la géométrie, ni de critiquer celle réalisée par la physique, cela n'aurait aucun sens, mais son projet est avant tout de dénoncer l'erreur de la philosophie moderne qui a pris l'espace physique pour l'espace réel, sans voir qu'il résultait d'un acte théorique et donc qu'il demeurait un espace théorique. Le danger n'est donc pas de considérer tout objet réel comme une incorporation spatio-temporelle, mais dans le fait de ne pas saisir que l'idéalité physique est construite. Ainsi, Husserl ne discute pas l'intérêt et la force de l'idéalisation qui permet notamment de comprendre que le monde réel est plus large que le monde simplement perceptif, mais il veut souligner le danger d'oublier que cette nature idéalisée n'est pas autonome par rapport à la nature sensible. Le but de la *Krisis* est de mettre au jour ce double oubli propre à la tradition scientifique et qui se transmet à la philosophie avec Kant. La crise des sciences, c'est l'oubli du monde de la vie, c'est l'oubli de la subjectivité.

Husserl insiste sur l'idée que cette rupture avec le monde intuitif est de plus en plus radicale et se marque notamment par une arithmétisation de la géométrie qui s'éloigne toujours plus du monde perceptif (p. 52). Il s'effectue une logification des mathématiques. Husserl connaît les travaux en histoire des mathématiques de son époque (Hankel notamment). Néanmoins, son but ici c'est de parvenir à désigner l'idée de science qui domine de Galilée à Hilbert et qu'il nomme « formalisation » (p. 52). Or, sans remettre en cause l'importance de cette formalisation, Husserl veut défendre l'idée que l'objet géométrique ne peut pas être purement formel et qu'il doit conserver une nécessaire référence à l'intuition. Même pour Kant les objets mathématiques n'étaient pas des objets simplement « pensables » selon le seul principe de non-contradiction, mais ils devaient également être constructibles dans l'intuition par la synthèse figurative de l'imagination productive. Husserl constate donc que la formalisation contemporaine des mathématiques met fin à toute esthétique transcendantale chargée de donner à la géométrie son sens spatial originaire. Avec son axiomatisation, la géométrie n'est plus qu'un pur système déductif et le point, la droite ou le plan n'ont plus de signification intuitive, mais une signification fixée d'une manière purement fonctionnelle selon leur mode d'emploi dans les axiomes. Or, cette géométrie axiomatisée a perdu son sens originaire d'une géométrie, d'une mesure de la terre. Ici, le propos de Husserl n'est pas seulement descriptif et il devient normatif : les mathématiques s'éloignent de leur vérité quand elles ne sont plus qu'un pur jeu opératoire d'enchaînements symboliques. Husserl souhaite donc maintenir la dimension ontologique des mathématiques et limiter la prétention des formalismes qui réduisent la *mathesis universalis* à une arithmétique universelle.

Husserl veut donc montrer qu'une phénoménologie des mathématiques est possible, qui est un discours non mathématique cherchant à décrire le statut ontologique des objets mathématiques ainsi que l'origine et la fin des mathématiques. La phénoménologie est là encore un retour à l'origine : revenir aux idéalités et aux actes qui rendent les mathématiques possibles. Husserl décrit donc ici les différentes étapes de l'histoire transcendantale au cours de laquelle la géométrie est devenue un simple formalisme vide ou une pure technique opératoire. Dans cette histoire les objets mathématiques ont cessé d'être des objets déterminés pour devenir des objets quelconques et ont ainsi perdu leur spatialité. Je renvoie ici au travail de Dominique Pradelle *L'archéologie du monde*, p. 273 et suivantes où il clarifie les étapes de cette histoire :

1. La fondation de l'algèbre moderne par Viète qui fait apparaître l'idée de variable, c'est-à-dire de nombre quelconque.
2. L'algébrisation de la géométrie avec Descartes : c'est la réduction des intuitions de la géométrie à des grandeurs algébriques, c'est-à-dire quelconques.
3. Le mouvement allant de la formalisation analytique de Leibniz à la logistique de Russel : l'absorption des mathématiques dans la logique. Une perte des objets.
4. L'axiomatisation de Hilbert et l'algébrisation de Riemann : passer à des objets quelconques.
5. Le dernier stade de la technicisation : une symbolisation intégrale : l'algèbre de la logique de Boole qui la réduit à un calcul aveugle et la formalisation de Hilbert où la pensée s'arrête aux symboles.

Face à cette formalisation croissante, Husserl veut rappeler la géométrie à ses origines et à son sens originare. Il s'agit de dévoiler l'idéalisation qui rend possible la géométrie de manière à s'affranchir de l'attitude naturelle là également. Cette attitude naturelle conduit à penser que l'espace pur est saisi par abstraction alors qu'il est saisi par idéalisation. Les idéalités sont non seulement omnitemporelles et intersubjectives, mais elles sont également des Idées au sens kantien, c'est-à-dire des limites d'un procès d'approximation indéfini. Elles ne sont pas intuitionables de façon sensible, c'est-à-dire depuis la variation des formes perceptives. Il y a là un véritable passage à la limite de l'intuition sensible à l'intuition catégoriale.

Husserl cherche ainsi à montrer que le sens ne doit pas être présupposé ; et le reconduire à sa source subjective, c'est le libérer de toute perspective unilatérale. Finalement, c'est quand le sens est isolé, abstrait, de sa source subjective qu'il peut être perdu. Ce serait un texte dur, mais on ne peut pas exclure des possibles le texte du début de la sous-section g p. 53-54 ; il synthétise toute la perte de sens de la méthode qui devient un simple « art d'obtenir des résultats » ou encore une capacité à suivre les « règles du jeu ». Il est clair que pour Husserl la science ne saurait être réduite à un simple jeu formel et quand elle n'est plus que cela elle ne participe plus à l'accomplissement du *telos* de l'humanité européenne. La page 56 développe la même idée, la technicisation à l'œuvre dans les sciences de la nature se généralise à toutes les méthodes et il y a bien là une mutation de sens qui est la source de la crise des sciences et de la crise de l'humanité. La force des analyses de Husserl par rapport à des critiques de la technique, ce n'est pas de dire que la technique est un rapport au monde dans lequel tout devient objet d'usage et il ne s'agit pas non plus de dénoncer une domination de la technique sur l'homme, mais de mettre au jour que cette confusion entre technique et science qui conduit à l'oubli de la science est d'abord l'erreur d'un certain rationalisme propre à la modernité. L'oubli de la science a sa source dans un possible de ce rationalisme qui est de devenir un jeu de l'esprit en perdant le sérieux de la pensée qui ne se coupe pas de la donnée intuitive. Le texte de la sous-section h p. 57-58 ferait lui aussi un très bon texte d'agrégation, plus probable que le précédent (depuis « Galilée était lui-même... » jusqu'à « ...le sens de l'exacitude »).

Il y reprend cette idée que la géométrie s'est éloignée de plus en plus de l'intuition et que ce processus d'idéalisation est ce qui fait l'histoire de la géométrie, mais Husserl reproche à Galilée de ne pas avoir été attentifs à « l'action donatrice de sens originelle » et sur le fait que tout processus d'idéalisation part du « sol du monde immédiatement perçu ». Ce n'est donc pas tant la modification de la place de l'intuition sensible en géométrie qui serait en soi un danger, car cela correspond à la nature même de la géométrie, et cela depuis le début, comme Husserl le précise au début du passage, mais c'est l'oubli du lien intuitif avec le monde de la vie. Comme il le dit un peu plus loin (p. 61) : la science et sa méthode ne sont pas comparable à des machines. La machine n'est pas un modèle intelligible permettant de comprendre ce qu'est la science, car la science est dans sa nature propre une idéalisation de la vie et non un pur jeu mécanique. C'est pourquoi la figure de Galilée est ici profondément ambivalente, dans la mesure où il est « dé-couvrant et re-couvrant » (p. 61). Il découvre une forme plus élevée d'idéalisation et est bien un tournant dans l'histoire de la science, mais il recouvre, cache, l'origine subjective de tous les actes d'idéalisation. Dès lors, s'il y a une domination de la technique, si l'idée de vérité est perdue au profit de celle d'utilité, ce n'est pas à cause de la technique elle-même. Le mal n'est pas dans la technique, mais dans l'oubli de la science et de l'idéal de vérité qui devrait l'animer, l'oubli de sa tâche infinie d'une élucidation du monde de la vie. Le mal est donc clairement ici l'oubli de la vie et cette vie est avant tout une vie spirituelle, la vie de l'esprit qui élucide le sens du monde. Retrouver ce lien intuitif de toute activité rationnelle avec le monde de la vie, telle est la tâche de la phénoménologie transcendantale face à la crise des sciences européennes. Husserl a ainsi justifié le titre de cet ouvrage même si ce titre n'est pas à proprement parler de Husserl lui-même.

L'origine de la géométrie

Ce texte est l'un des plus connus de Husserl. C'est un manuscrit introduit très tôt en France et qui a beaucoup marqué la phénoménologie française, notamment Merleau-Ponty. Jacques Derrida en a fait un commentaire suivi et il est difficile d'ajouter quelque chose à ce commentaire remarquable. Il est possible de puiser dans ce texte de nombreux extraits pour un écrit de l'agrégation. On va tout de même tenter une lecture suivie de ce texte célèbre.

1 La géométrie comme tradition. Husserl va l'énoncer dès le début, la géométrie est « exemplaire » de l'analyse historico-intentionnelle : elle consiste à expliciter l'idéalité géométrique uniquement à partir d'elle-même de manière à remonter aux actes subjectifs qui la rendent possible. C'est pourquoi le projet du texte est très large en réalité, car il s'agit de considérer la possibilité de la science et de l'histoire universelle et donc également de la philosophie elle-même. On peut dire qu'il s'agit d'une réactualisation phénoménologique du « nul n'entre ici s'il n'est géomètre », formule gravée à l'entrée de l'Académie de Platon.

Cette réflexion sur l'histoire a d'abord pour but d'éclairer le présent en montrant de quelle histoire transcendantale il provient. Certes, la géométrie est d'abord un fait historique et elle appartient à l'histoire au sens banal du terme, mais elle est également révélatrice de l'histoire même de l'esprit, et c'est pourquoi c'est là que la subjectivité transcendantale peut être donnée à elle-même. Dans cette histoire transcendantale on ne présuppose précisément pas de savoir ce qu'est la géométrie et donc ce qui fait l'unité de son histoire. La géométrie est donc dans ce texte bien plus qu'une science particulière, car elle est bien plus généralement une attitude de l'esprit qui traite de la spatio-temporalité pure. La *Rückfrage*, la question en retour, consiste alors à s'interroger à partir de la géométrie existante sur ce qui de tout temps a permis de donner un lieu à

la géométrie. Cette origine n'est pas un simple commencement historique factuel⁶². Pour une telle question-en-retour vers le sens originnaire de la géométrie, Husserl va pouvoir dire ce qu'est la science, ce qu'est l'histoire de la science et ce qu'est l'histoire universelle. Dès lors, si la géométrie est « exemplaire » (p. 403), c'est qu'à partir d'elle il est possible de saisir le sens, l'essence, de toute histoire et donc ce que signifie au sens fort « être historique » ; ce qui est une élucidation générale de l'être, puisque tout est historique ; non seulement toute subjectivité, mais en conséquence également toute objectivité.

Il s'agit donc d'élucider le « sens » géométrie en décrivant comment ce sens s'est instauré, s'est sédimenté en une tradition et comment il fait toujours vivre la géométrie par sa réactivation constante. La méditation historique part donc de la tradition (p. 405), mais de façon à porter à l'évidence ce qui fait sa vie, sa force de développement. Le projet de Husserl dans ce texte est donc de montrer comment il est possible de remonter du sens sédimenté au sens institué afin de pouvoir répondre de ce sens dans la vie intentionnelle. Dès lors, saisir le sens originnaire de la géométrie, c'est pouvoir assurer la vocation à être géomètre, c'est-à-dire philosophe, c'est-à-dire accomplir son essence d'homme.

Il ne s'agit donc pas de faire une histoire des sciences au sens habituel d'un inventaire des connaissances géométriques. Husserl pense la géométrie en philosophe et non en historien, ce qui n'est pas une apologie de l'ignorance en histoire des sciences. C'est l'intention qui différencie le philosophe de l'historien. Le philosophe veut accéder à l'état de chose, au sens, à ce dont il est question avec la géométrie. C'est pourquoi il ne s'agit pas de déterminer qui furent exactement les premiers géomètres et dans quel contexte il s'est produit de la géométrie, car toutes ces questions de fait qui peuvent attiser notre curiosité, ne disent finalement pas pourquoi ou plutôt « comment » la géométrie est née un jour. Le problème n'est donc pas de savoir factuellement quel jour et en quel lieu, mais d'élucider, par une mise entre parenthèses de toute facticité, la nouveauté qui est apparue avec la géométrie et qui a donné lieu à une tradition à laquelle nous appartenons. Il s'agit d'élucider comment un nouveau type d'objet s'est donné à la conscience. C'est donc bien à ces « premiers acquis », à ces « activités créatrices premières » (p. 405) que la réduction phénoménologique veut donner accès, car c'est cette activité originnaire qui est le véritable fondement de la communauté des géomètres. On sait *a priori* que la géométrie a dû naître un jour, mais c'est le sens de cette naissance que le philosophe a pour tâche de dévoiler. La mise en œuvre de cette question-en-retour consiste donc à revenir aux actes proto-fondateurs, c'est-à-dire aux actes premiers qui ont donné naissance à la géométrie qui s'est développée jusqu'à notre présent. Cela revient à mettre au jour l'unité intuitive entre les premiers géomètres et nous, et cela en dépit de tout ce qu'il peut y avoir de rupture, de discontinuité et de perte en histoire. Mais ces discontinuités dans l'histoire de la géométrie ne peuvent être elles-mêmes visibles que sur le sol d'une continuité, puisque la rupture historique cela demeure le même projet qui se poursuit autrement, sinon c'est un terme de l'histoire. L'intention de Husserl est donc bien dans ce texte de décrire le sens oublié des actes de mathématisation, de façon à dire également ce que la géométrie doit être, ce qu'elle doit continuer à être. Depuis notre présent, la reprise du sens des actes du passé est ce qui rend possible un avenir. On comprend que la tâche de l'idéalisme transcendantal est bien d'élucider les conditions *a priori* de la tradition. La géométrie est un acquis de productions spirituelles, c'est-à-dire ce qui a été pensé jusqu'à un moment donné par « géométrie ». Encore une fois, la condition *a priori* d'une tradition c'est la continuité, mais cette continuité doit être comprise transcendentale comme la poursuite d'une même intention et non comme la répétition factuelle de la même chose. Dès lors, une histoire de la géométrie n'est pas une accumulation sans ordre, mais d'une stratification continue dans laquelle tout nouvel acquis renvoie aux acquis antérieurs. L'histoire de la géométrie est alors celle d'une synthèse continue ; c'est une suite de totalisations successives. Mais encore une fois, la géométrie n'est pas qu'un passé et cette histoire porte aussi constamment en elle un horizon de futur qui est visé. La géométrie en tant que tradition porte donc en elle différents moments inséparables les uns des autres : production d'un sens, sédimentation, répétition de ce sens et production d'un nouveau sens. Cela signifie bien que la subjectivité du géomètre est nécessairement historique : elle n'est pas simplement dans l'histoire, prise dans l'esprit d'une époque, mais d'une certaine manière elle transcende son époque avec son horizon de passé et son horizon de futur, même si le géomètre

⁶² Le projet de Husserl n'a donc rien de commun avec celui de Michel Serres dans *Les origines de la géométrie* (1993) qui en reste à des considérations purement historiques.

n'en a pas toujours une claire conscience. Husserl peut alors parler d'une « chaîne ouverte de générations de chercheurs connus ou inconnus, travaillant les uns avec les autres et les uns pour les autres, en tant qu'ils constituent, pour la totalité de la science vivante, la subjectivité productrice » (p. 405). La subjectivité est ici nécessairement une intersubjectivité et c'est cette communauté d'intention des chercheurs qui fait la vitalité de cette histoire. Il n'y a pas de chercheur solitaire, mais il peut y avoir de la solitude dans la poursuite d'un projet commun qui engage les hommes du passé, du présent et du futur.

Bien sûr, Husserl souligne (p. 406) que le sens total de la géométrie ne pouvait pas pour autant être déjà là dès le début comme projet, car dans ce cas l'histoire ne serait que l'explicitation d'un sens déjà là. Autrement dit, le sens total s'éclaire au fur et à mesure des développements de la géométrie, car c'est l'activité géométrique qui le dévoile et il ne pouvait être donné avant. Sinon il n'y aurait jamais de nouveauté avec l'acte géométrique. Il est de ce fait impossible de savoir quelle a été exactement la première évidence géométrique, mais on peut établir qu'elle a dû nécessairement avoir cette forme d'évidence, or l'évidence qui donne lieu à l'histoire de la géométrie est la saisie indubitable et une fois pour toute d'une vérité. Une fois pour toutes signifie définitivement ; ensuite il n'y aura plus que la répétition de cette évidence. En géométrie, ce qui est vu est définitivement vu.

2 La géométrie comme science des idéalités. La géométrie est une production de la conscience, mais il s'agit d'une production indépendante de toute subjectivité particulière : ce qui se donne en toute nécessité s'impose à toute subjectivité réelle ou possible. Ainsi, une proposition géométrique, un théorème, possède un double caractère : cette proposition est à la fois omni-temporelle et intersubjective. En ce sens-là l'existence géométrique est une existence objective. L'objet géométrique est non sensible et non fini. Une réalité sensible, elle, est temporelle et se trouve perçue par une subjectivité particulière. Ainsi, l'objet géométrique se trouve saisi par une autre intuition que l'intuition sensible, à savoir l'intuition catégoriale. Le cercle, le carré ou l'ellipse sont des objectivités idéales, c'est-à-dire saisissables de façon identique, en tous les temps et par tout homme. Il s'agit donc de ne pas confondre la réduplication d'un objet sensible avec la pure répétition de l'idéalité. Comme l'écrit Husserl (p. 407) le théorème de Pythagore n'existe qu'une seule fois.

Husserl reprend alors la question de l'idéalité du langage développée depuis les *Recherches logiques* II, 1. Le mot lion est une unité de signification, une idéalité. Mais ce qui fait l'idéalité de la géométrie ne tient pas à l'idéalité des mots ou des propositions, mais à l'idéalité de l'état de chose lui-même, c'est-à-dire au contenu concret de sens. C'est la chose elle-même dont il est question qui est une idéalité, ce qui n'est pas vrai pour le lion. Si le mot lion n'existe qu'une seule fois, il y a des lions ; bien au contraire l'idéalité géométrique n'existe qu'une seule fois, parce qu'elle ne donne pas lieu à une incorporation. Elle n'existe que sous la forme idéale et jamais de façon matérielle, sensible. La seule présence sensible de l'idéalité géométrique, c'est le langage écrit ou parlé. Cela dit, dans ce cas, l'idéalité demeure inchangée quelles que soient les traductions.

Ainsi, l'idéalité géométrique en vient à son objectivité idéale par le langage dont Husserl dit qu'il lui donne sa « chair linguistique » (p. 407), dans la mesure où le langage rend l'idéalité transmissible. Si elle n'est pas transmissible, elle ne peut pas être une objectivité. Par le langage l'idéalité géométrique est transmissible sans modification et devient, de ce fait, véritablement un objet historique. Par le langage, tout ce qui est intra-subjectif devient inter-subjectif, c'est-à-dire peut être communiqué, transmis, et c'est pourquoi c'est par lui que l'horizon d'humanité devient celui d'une infinité ouverte (p. 408). L'humanité est une communauté de langage et l'idéalité n'assure son objectivité, c'est-à-dire son omnitemporalité et son universalité, que par sa transmissibilité par le langage. Tout sens peut être recompris activement par les autres hommes. En conséquence, s'il n'y a pas d'histoire sans tradition, il n'y a pas d'histoire sans langage.

L'objectivité mathématique est une objectivité absolue, libre de tout rapport à une subjectivité empirique ; c'est une idéalité libre qui dans son sens ne renvoie à aucune réalité. Voir *Expérience et jugement* § 65. Les langues, elles, sont des idéalités liées, qui renvoient à un territoire particulier, à la différence des

idéalités libres qui ont leur territoire dans la totalité du territoire en général. Cela dit, quand des énoncés géométriques sont prononcés, l'attention de porte pas sur l'énonciation elle-même, mais toujours sur le sens. S'effectue alors une mise entre parenthèses spontanée de l'aspect sensible du mot dans la parole. Autrement dit, ici le langage dans son caractère sensible ne fait pas obstacle à la pensée, et c'est pourquoi le sens est disponible pour tout homme. Ainsi, grâce au langage, l'idéalité libre qui est produite dans la tête de premier inventeur ne demeure pas prisonnière de cette subjectivité particulière, mais est rendue disponible à tous et devient le bien commun de tous les hommes ; et c'est pourquoi une histoire de la vérité éternelle est possible. L'idéalité est rendue libre de toute empirie en dépit du caractère d'idéalité liée de la langue. Dès qu'elle est consignée dans une langue, l'idéalité géométrique devient dépendante de l'intersubjectivité transcendante et non d'une subjectivité empirique particulière. L'idéalité est en quelque sorte confiée par le langage aux autres hommes qui pourront et devront en répondre. Ainsi, se constitue une communauté active, « communicante » (p. 410) dans laquelle les vérités éternelles sont portées en commun au lieu de sombrer dans l'oubli. Il n'y a pas de conscience de soi qui ne soit une conscience des autres et nous vivons constamment dans un monde commun. Mais il s'agit de passer d'une communauté passive à une communauté active. Dans les deux cas le langage en est la condition. Il transparait ici l'idéal d'une humanité unie par un langage pur de toute opacité, qui ne serait liée à aucune facticité. La géométrie est cet idéal d'une langue parfaite, universelle, univoque et rigoureuse ; une langue transcendante. Mais c'est impossible pour la philosophie et il s'agit de comprendre le sens de l'irréductibilité de la facticité.

Husserl a donc montré dans ces pages qu'en géométrie une formation de sens est saisie dans une évidence originaire, par exemple le rapport entre trois lignes et le triangle, et si cette évidence peut disparaître c'est uniquement faute de réactivation, car elle ne peut en aucun cas être contredite par une autre évidence. Au contraire, dans l'évidence sensible (je vois tel objet rouge) une évidence peut être contredite par une évidence ultérieure (cet objet n'est pas rouge). Ainsi, dans le cas de l'évidence géométrique il y a un remplissement parfait de l'intention par l'intuition ; ce qui est vu est vu sans reste. Dès lors, il peut y avoir une répétition à l'infini de la même idéalité géométrique. On peut donc dire que se souvenir d'une vérité géométrique ce n'est pas le même acte de la subjectivité que se souvenir d'un vécu sensible. Il y a là une temporalité et une historicité qui sont particulières, dans la mesure où il n'y a pas ici d'altération dans le souvenir, rien n'est perdu, et le passé peut devenir identiquement un présent. S'agit-il alors d'une abolition du temps, ce qui serait problématique dans une phénoménologie qui accède à la vie par le temps ? Pas vraiment, mais l'objectivité idéale est toujours vécue de la même façon et de ce point de vue elle rend possible une histoire transcendante. Dès lors, quand on ouvre un livre d'Euclide on répète identiquement les formations de sens qui étaient déjà celles d'Euclide. Encore une fois, la mémoire intellectuelle n'est pas la mémoire sensible. On se trouve ici dans une situation unique : alors que les vécus sensibles séparent les subjectivités et qu'il est impossible d'avoir accès directement à la subjectivité d'autrui, ce n'est pas le cas pour les objectivités idéales qui deviennent donc les conditions de la communauté humaine. De ce point de vue, Husserl reprend tout autrement une idée du *Ménon* de Platon à savoir que la géométrie est la psychologie pure, puisqu'elle est bien le lieu exemplaire d'une analyse des structures de la subjectivité. Husserl n'a donc jamais quitté son projet d'une eidétique de la conscience pure, mais il l'approfondit avec la question de l'historicité. Il s'agit de décrire les actes qui en toute subjectivité donne lieu à l'idéalisation et de ce point de vue l'objectivité est toujours une inter-objectivité.

Le texte p. 410-411 ferait un bon candidat pour l'agrégation. « C'est la fonction décisive... conscience originaire de la nullité ». Le caractère de l'évidence rationnelle suppose l'écriture qui libère l'idéalité de toute subjectivité actuelle. Comme le montre Derrida dans son commentaire, le champ d'écriture est un champ transcendantal sans sujet actuel, mais dans lequel les sujets peuvent se réaliser. Cela fonde la possibilité d'une tradition sans tomber dans l'empirisme. Avec l'écriture Husserl souligne donc que la communication actuelle des chercheurs ne peut pas suffire à fonder une histoire. C'est alors le rôle de l'écrit d'assurer l'objectivité de l'idéalité ; par elle l'idéalité est disponible pour tout homme et cela fonde une communication à travers le temps, entre une subjectivité passée et une subjectivité actuelle, par exemple entre celle de Platon et celle de Husserl, même si Husserl sait très bien tout ce qui le sépare de Platon. L'écriture n'est donc pas décrite ici comme une disparition de la parole vivante, comme cela est évoqué dans le *Phèdre*, mais elle devient au contraire la condition de la vie de la pensée, de la vie de la tradition, puisque

c'est elle qui assure la transmission de l'idéalité. Bien évidemment, cette pureté de la transmission et de la communication possède plus de réalité en géométrie qu'en philosophie, mais c'est aussi pourquoi la géométrie est exemplaire : elle donne à voir ce qui est plus difficile à voir en philosophie, mais qui est tout de même à l'œuvre. Husserl pose donc la thèse qu'il n'y a pas d'histoire comprise comme mouvement vivant de l'instauration, de la sédimentation et de la réactivation du sens, sans l'écriture. En effet, le signe graphique, comme objet du monde qui s'offre à la perception, est ce qui permet à l'idéalité de s'incorporer et donc, encore une fois, de demeurer disponible pour toute subjectivité qui veut pouvoir la penser. Cette incorporation, cette sédimentation du sens dans le signe sensible, n'est donc pas une dimension accidentelle, mais elle est absolument nécessaire à la formation du sens géométrique. Une transmission de la vérité est alors possible. Certes, l'association du signe linguistique et de l'idéalité peut être d'abord arbitraire et c'est passivement que le signe linguistique indique l'idéalité. Cela dit, depuis cette passivité il s'agit de réactiver l'évidence, sinon il n'y aura plus de géométrie. Il est clair que l'écrit permet à l'idéalité de perdurer, c'est-à-dire de demeurer disponible pour l'intersubjectivité transcendante, mais il n'y a vraiment histoire que s'il y a réactivation. Là encore la possibilité fonde le devoir. La simple réception passive d'une proposition mathématique ne fait pas encore une histoire et celle-ci ne commence vraiment que quand il y a une nouvelle saisie de l'évidence. Au contraire, la passivité peut conduire au dévoiement du langage et la force de l'idéalisation des mathématiques est de nous arracher à la simple vie associative de l'attitude naturelle dans laquelle les expressions ne correspondent à aucun sens précis. Husserl met en lumière que l'histoire de la géométrie ne peut pas être une simple genèse passive dans laquelle une formation de sens est suscitée par une autre sans qu'il y ait la saisie d'une vérité. Par exemple dans la foi dans le style empirique du monde. L'histoire de la géométrie est donc nécessairement une genèse active dans laquelle le sens passé se trouve activement repris dans un présent vivant. Du même coup apparaît la responsabilité du chercheur, qui est ici encore nommé « fonctionnaire » (p. 412), qui doit avoir la certitude personnelle que ce qui est énoncé, sédimenté dans un écrit, l'est une fois pour toute. Cela ne peut pas être une certitude absolue, mais cela doit être une exigence absolue de le vouloir. Il convient d'éviter toute équivocité et de s'assurer du caractère réactivable des évidences de la science. Déjà dans *La philosophie comme science rigoureuse* (p. 122) Husserl reprenait la critique cartésienne de la profondeur et défendait lui aussi l'exigence de clarté et de simplicité.

Avec cet éloge de l'écriture, bien des interprètes de Husserl se sont légitimement demandés si Husserl ne prenait pas ici le risque d'une disparition du sens. Par l'écrit, l'objectivité idéale est liée au monde et à sa disparition contingente. La possibilité de brûler les livres contient la menace d'une disparition du sens géométrique même si le sens lui-même ne brûle pas. Il serait possible de faire ici la différence entre le livre détruit et le livre perdu. On peut penser ici à toutes les destructions volontaires des produits de la culture comme effacement de la possibilité de la mémoire et comme effacement du sens. Non seulement c'est une réalité en Allemagne au moment où Husserl écrit ces pages, mais il y aurait de nombreuses situations historiques pour penser cela. On peut penser également à la dystopie de Ray Bradbury en 1951 *Fahrenheit 451*.

La position de Husserl dans les pages de *L'origine de la géométrie* n'est pas simple à préciser. Il a toujours pensé la possibilité d'un oubli du sens ou d'une grande fatigue faisant que les livres ne sont plus lus, et de ce point de vue on peut dire que pour lui le sens ne serait pas historique s'il n'était pas exposé à la possibilité du non-sens, à sa destruction possible. Néanmoins il semble bien que selon Husserl cette destruction ne puisse être que momentanée et qu'il soit impossible d'anéantir l'idéalité elle-même, mais seulement son accessibilité. Cela dit, si le signe est une chair linguistique, la question de la facticité demeure. Quoi qu'il en soit, le projet de Husserl dans la *Krisis* est bien de construire l'histoire transcendante de la science afin de la soustraire à toute facticité, de manière à pouvoir penser que la crise des sciences n'est pas un mauvais destin, mais est ce qui peut être surmonté si on donne à voir la véritable fin de la science. La fondation philosophique est l'énoncé d'une tâche. Est-ce un optimisme de Husserl, un aveuglement sur les puissances de destruction, ou l'énoncé d'une foi en la raison qui fait le philosophe ?

3 La réactivabilité (p. 412-418) L'activité géométrique ne suppose pas pour autant la capacité de se ressaisir à chaque instant de la totalité de la chaîne des évidences qui constituent la géométrie. Cela tient à notre finitude, mais par principe aucune vérité géométrique n'est indépendante et toute formation de sens

se fonde sur une formation de sens antérieure. Dès lors, une idéalité géométrique n'est pas réactivable immédiatement, mais seulement à partir de celles qui la rendent possible. C'est le problème d'une science déductive, problème qui ne se pose pas pour une science descriptive pour laquelle chaque proposition est en elle-même intuitionnable.

Husserl reprend l'idée que le sens est d'abord reçu passivement et forme notre opinion et c'est uniquement par une élucidation active qu'il est vraiment saisi, qu'il est saisi par un jugement, ce que Husserl nomme le « logique ». La logique c'est la doctrine apriorique de la science. La pensée scientifique est alors une pensée qui juge de manière ordonnée conformément aux idées téléologiques de la raison. Ainsi, la logique est déjà une idéalisation de la science, car elle ne consiste pas à extraire des sciences empirique un type empirique. Elle doit être libre de toute empiricité afin de dégager la forme de la science.

Husserl tient à marquer ici que si toute science est une chaîne déductive comme le montre la logique formelle, la ressaisie de cette chaîne de déductions ne peut pas suffire à assurer l'histoire de la géométrie (p. 415). La déduction elle-même suppose comme sa condition la réactivation « des activités originaires enfermées dans les concepts fondateurs » (p. 415). Sans cette réactivation du sens originaire de la géométrie, la géométrie ne serait pas une tradition vivante ; elle serait devenue vide de sens. Ainsi, non seulement on ne peut se contenter d'une « vague compréhension linguistique » des concepts de la géométrie, mais notre esprit doit remonter aux actes subjectifs fondateurs de la géométrie. De ce point de vue, pour Husserl, la logique transcendantale fonde la logique formelle. Ainsi, la transmission qui fait la géométrie, n'est pas une simple communication de vérités déjà établies, mais elle est bien la transmission d'un même acte d'idéalisation. C'est la transmission de cet acte qui fait la vivacité de l'histoire de la géométrie. En expliquant dans toutes ces pages que « le sens se fonde sur le sens » Husserl met en lumière que les sciences ne sont pas un « héritage tout prêt » (p. 414) qu'il n'y aurait qu'à recevoir passivement. Quand l'histoire devient passive, la crise des sciences commence et donc la crise de l'humanité. Bien sûr, il s'agit de comprendre le sens logique des propositions de la géométrie, mais en remontant également à son « sens archi-originaire » (p. 416), à son évidence véritable. Ce n'est donc pas la logique formelle qui peut assurer le fondement des sciences. Cela permet à Husserl de souligner le danger qu'il y a à réduire les mathématiques à la logique et de supprimer toute dimension intuitive des mathématiques. Dans les débats de son époque sur les mathématiques, sa position est clairement intuitionniste. Seul l'acte originaire qui donne lieu à la géométrie, seule la donnée de l'évidence, peut assurer l'unité de ses propositions. Elle n'a pas alors une unité simplement formelle, mais également une unité matérielle. C'est uniquement la réactivation de l'archi-commencement qui fait de la géométrie un système. L'oubli de cette réactivation est ce qui conduit à la dégradation de la science en technique (p. 417).

4 Historicité et présent vivant (p. 418-427). Dans ces pages Husserl remet une nouvelle fois en cause la séparation entre élucidation épistémologique et explication historique, dans la mesure où l'historicité transcendantale appartient à l'essence même des actes épistémologiques. Une nouvelle fois, il montre que l'historicité n'est pas une dimension accidentelle de la connaissance scientifique. Le rôle de la philosophie est ainsi d'amener la connaissance scientifique à la conscience de son essentielle historicité. C'est ce que la philosophie peut apporter à la science dans le projet commun d'un accomplissement de la raison : rappeler à la science l'essentielle historicité de la raison. Tout acte géométrique ne peut avoir lieu qu'à partir de l'ensemble des actes géométriques passés : la tradition est bien une activité de transmission. Le sens est historique de part en part et le sujet connaissant découvre sa propre historicité à partir de l'historicité du sens. Ainsi, le propre de la phénoménologie est de dévoiler l'intentionnalité comme étant l'histoire elle-même, l'histoire de la donation de sens. Du même coup, la conscience de cette historicité, de la tradition du sens, est ce qui rend possible de porter l'idée téléologique qui dirige la géométrie et l'humanité tout entière. On voit ici que dans la phénoménologie de Husserl l'explication statique et l'explication génétique ne sont pas à opposer.

Le présent historique n'est donc pas un présent vide et mort, mais est un présent qui porte toute une vie de conscience. C'est d'abord avec l'analyse du passé que le présent vivant doit être compris : le passé

n'est pas là dans le présent comme quelque chose de mort, comme le révolu, mais il est une chaîne continue de différents passés qui furent également des présents. Ainsi, le présent historique porte en lui toute une vie, celui du mouvement vivant de la traditionalisation qui va du premier géomètre à aujourd'hui et prendre conscience de soi de manière transcendante, c'est saisir cette vie qui nous précède et qui est une condition *a priori* de la nôtre si nous la reconnaissons. Ainsi, la subjectivité est de part en part historique, ou plutôt l'historicité est une structure universelle de la subjectivité et prendre conscience de son être, c'est prendre conscience de son appartenance à une telle historicité, qui est active et irréductible à une simple insertion dans une histoire. Mettre ainsi en lumière que l'historicité est une structure *a priori* du « je suis », c'est également montrer que l'historicité est l'intersubjectivité dans sa dimension génétique et qu'ainsi l'intersubjectivité doit aussi être comprise génétiquement et pas uniquement statiquement comme dans la constitution de l'alter ego ; elle est un devenir, un avoir à être, un avoir à constituer le monde, un avoir à en répondre. Elle est ainsi doublement la condition de l'objectivité. Ici Husserl prolonge donc les analyses de la fin de la cinquième des *Méditations cartésiennes* sur la communauté monadique, sans rompre avec ce qu'il avait montré auparavant.

Être historique pour la subjectivité constituante et pour l'intersubjectivité constituante ne consiste donc pas seulement à appartenir à une histoire ou à l'histoire universelle, ni même d'avoir seulement une vague conscience d'une connexion générative entre les générations, mais c'est la conscience d'avoir à devenir une étape de toute une histoire dans la conscience d'un *telos*. Le sens du présent change donc en fonction de la conscience que l'on prend de son historicité : implicite, explicite mais partielle, pleinement saisie. Ainsi le géomètre ne doit pas se savoir comme appartenant à une histoire de la géométrie, mais doit comprendre son activité en tant qu'impliquée dans tout le processus de culture. Le plus haut degré de conscience de soi consiste à prendre conscience de sa vie en tant qu'elle est traversée par une intentionnalité universelle, par l'entéléchie innée de la raison, qui nous porte à condition que nous la portions.

Husserl (p. 420-début de la p. 421) propose alors une très belle élucidation de ce que signifie « être historique », et pour cela il commence par montrer que l'histoire philosophique n'est pas une autre histoire que celle des historiens, car elle est l'histoire transcendante qui vient conférer sa véritable intelligibilité à l'histoire des faits, car elle dévoile tout fait comme la particularisation d'une essence. On retrouve donc ici les analyses de la première section des *Idées 1* « Fait et essence », mais du point de vue génétique de l'historicité. Husserl se propose bien dans ce texte de dégager l'*a priori* de toute histoire de la géométrie à partir duquel tout acte géométrique cesse d'être compris d'une manière isolée afin d'être compris dans l'implication de toute une histoire. La phénoménologie génétique vient donc compléter la phénoménologie statique en montrant qu'aucun acte géométrique n'est isolable et qu'il appartient toujours au mouvement vivant et intersubjectif d'une genèse du sens par le sens.

Dévoiler l'épaisseur du présent historique qui est l'origine du temps historique est ainsi la condition de possibilité de l'histoire en tant que récit, en tant que discipline, d'une histoire qui raconte non pas l'histoire des faits, mais l'histoire du sens. Le philosophe ne cherche pas ici à substituer son élucidation à la patiente recherche de l'historien de la géométrie, mais au contraire il cherche à « fonder » son travail, à dire quel est l'objet que cet historien travaille en donnant à voir l'unité et la direction d'ensemble de ce travail. Entre l'historien et le philosophe il y a bien ce que Husserl nommait ce mouvement en zigzag qui permet de ne sacrifier ni le fait, ni la fin. Mais cela ne conduit pas seulement à une intelligibilité supérieure de ce qui est historique, car cela inaugure également une nouvelle historicité, une nouvelle manière de porter cette historicité qui est vraiment consciente et responsable. La vocation suppose de saisir l'*a priori* structurel de notre présent historique et elle est également un devoir qui porte en lui une nouvelle manière d'agir, d'exister. De même que le dévoilement de l'historicité de la géométrie doit permettre le développement d'une géométrie fidèle à son sens originaire (ce qui suppose que ce sens puisse être saisi librement hors de toute facticité historique, ce qui pose bien des problèmes...), le dévoilement de l'*a priori* de l'historicité en générale fonde une vie par vocation absolue, c'est-à-dire une vie fidèle au *telos* de l'humanité. Aucune histoire de la philosophie qui ne serait qu'une simple histoire des faits ne pourra dire ce qu'il en est de l'acte de philosopher et en sera réduite à produire des panoramas de la pensée, au mieux une typologie. Seule une histoire transcendante qui remonte au sens originaire de cet acte pourra non seulement rendre intelligible l'histoire

de la philosophie, mais pourra également dire ce que la philosophie doit devenir, c'est-à-dire ce qu'elle doit devenir afin de demeurer fidèle à son *telos*, ce qui ne consiste pas pour autant à prédire ou à supprimer toute nouveauté en philosophie, puisque la nouveauté ne peut se donner qu'à travers le travail d'éclaircissement du *telos*. Husserl ne prétend pas avoir donné le concept de la philosophie, mais avoir élucidé l'Idée comme Idée. Toute histoire philosophique est donc bien une archéologie du sens qui part des formations de sens données dans le présent et qui de renvoi en renvoi remonte jusqu'aux évidences originaires qui fondent soit la géométrie, soit la philosophie. La perspective génétique coïncide donc bien avec la perspective statique de l'élucidation épistémologique. Le phénoménologue n'a d'autre but que de donner des yeux pour voir et ainsi il permet à la philosophie de ne pas sombrer dans un pur jeu formel conduisant à la misologie.

Husserl précise bien (p. 422) que l'historicisme consiste bien à refuser l'existence d'un *a priori* historique d'une validité absolue et supratemporelle en affirmant que tout *a priori* est relatif à son monde. Par rapport à cela, Husserl ne nie pas qu'il puisse y avoir des *a priori* liés à un monde, par exemple le monde mythico-pratique ou le monde européen-rationnel, mais il cherche à retourner l'argument du relativisme. Quelle que soit l'histoire particulière que tente de décrire la science de l'esprit (par exemple l'histoire de la Chine, l'histoire de la technique, etc.) ce projet présuppose comme sol et comme sa valeur et sa norme l'*a priori* de l'histoire en général ; ce qui fait qu'il peut y avoir histoire en général. En conséquence, toute histoire particulière présuppose la validité absolue de l'*a priori* historique universel. Ce sens implicite de l'histoire est la présupposition de toute recherche de détermination historique.

Husserl peut alors écrire qu'en histoire « le Primordial en soi est notre Présent » (p. 422), car le présent demeure bien le temps originaire par rapport auquel il y a un passé et un avenir. Le passé est un horizon infini qui se détermine depuis le présent en remontant de renvoi en renvoi et le futur est lui-même un horizon de détermination du présent. L'horizon du futur n'est pas quelque chose d'appris, mais ce qui appartient à la conscience d'histoire. Il n'y a pas de conscience de son historicité sans cette conscience d'un horizon, d'une infinité ouverte. C'est cette conscience d'horizon qui explicite que nous voulions connaître ce que nous ne connaissons pas encore. Cela ne retire aucune réalité au passé et au futur, mais cela marque qu'il s'agit de deux modalités du présent. Les actes intentionnels de la mémoire et de l'anticipation font que le présent porte en lui un horizon de passé et un horizon de futur : ce sont des modes de la conscience du présent et non ce qui viendrait s'ajouter à la conscience du présent. Husserl parle p. 422 d'une « certitude d'horizon » qui est présupposée par tout acte volontaire de connaissance. Le monde comme horizon, y compris le monde culturel commun, reconduit à cette structure temporelle de la conscience. L'ouverture de la conscience à la transcendance de l'objet reconduit à l'ouverture de la conscience à sa propre transcendance depuis le présent primordial. Si les *Idées 1* avaient déjà mis au jour l'horizon du monde en tant que structure de l'expérience, comme structure de la subjectivité transcendantale, Husserl approfondit ici cette réflexion en montrant que l'horizon est une structure nécessaire de l'expérience historique. Toute conscience de son historicité est une conscience d'horizon et il n'y a pas de rupture entre temporalité et historicité. L'historicité est finalement la structure temporelle de la conscience comprise et décrite depuis l'intersubjectivité transcendantale, intersubjectivité transcendantale produisant cette valeur qu'est le monde commun. Il y a une seule histoire dans l'enchaînement des générations, un seul et unique monde, et cela permet d'écarter tout relativisme historiciste.

Une nouvelle fois (p. 423) Husserl fait appel à la variation imaginative pour mettre en évidence cet *a priori* du monde historique. En faisant librement varier ma propre vie historique de manière infinie et arbitraire, la réflexion transcendantale peut accéder à l'invariant, à l'essence de l'histoire. Husserl procède donc bien à une idéalisation de l'histoire elle-même dont la géométrie est exemplaire. Il y a histoire quand une formation idéale peut naître et peut être à nouveau compréhensible (p. 425), transmissible, reproductible avec son sens intersubjectif, par toute génération humaine. L'histoire dans sa signification transcendantale est ainsi la production intersubjective d'un sens qui n'est pas « enchaîné au temps » (p. 425), qui ne relève pas de l'esprit du temps, et qui est donc historique au sens fort et actif du terme, parce que trans-historique il unifie l'histoire et lui confère un pôle. Ainsi, la géométrie ne concentre pas en elle toute l'histoire et il ne s'agit même pas de raconter toute l'histoire de la géométrie, mais elle est exemplaire, car elle donne à entrevoir l'étoile polaire d'une vie véritablement historique.

L'historicité de la subjectivité transcendantale. *Krisis* § 10-27.

Dans son histoire transcendantale de la philosophie qu'est la *Krisis*, Husserl ne se contente pas d'effectuer une histoire empirique des idées philosophiques, ni même d'écrire une histoire orientée vers la découverte de la subjectivité transcendantale comme il a pu le faire dans le volume 1 de la *Philosophie première*, mais il tente de revenir au sens originnaire de l'acte de philosopher de manière à élucider en quoi la rupture galiléenne et cartésienne peut conduire à une perte de ce sens originnaire, même si d'une certaine façon elle y ouvre aussi. En prenant comme modèle les sciences de la nature, la philosophie a été conduite au dualisme du matériel et du spirituel, qui non seulement rend incompréhensible l'unité de la personne humaine, mais qui en outre conduit à une naturalisation de l'esprit. À côté du monde des corps, il y aurait le monde de l'esprit, du psychisme, qui devient lui-même une abstraction. Justement ce qu'il a décrit dans la *Philosophie première*, c'est la manière dont la méthode géométrique est devenue la méthode philosophique. Or cet objectivisme manque son but, celui d'une explication ultime du monde, car il manque la subjectivité opératoire en réduisant l'âme à une réalité possédant le même mode d'être que les choses. L'objectivisme n'est pas que l'abîme de la modernité, mais il est celui de toute philosophie. La mise en lumière de la subjectivité transcendantale n'est pas autre chose que son renversement, car elle se dévoile comme la source même du sens du monde. Ainsi, le monde n'est plus manqué quand il est compris comme une formation subjective de sens comme Husserl l'explique dans le § 14 de la *Krisis*. Voir le texte p. 80 qui ferait un bon texte d'agrégation.

Selon le § 15 le retour à l'*ego* transcendantal s'identifie selon Husserl à la conscience de son essentielle historicité et donc à la conscience de sa responsabilité historique en qualité d'héritier. Mais de quoi et de qui hérite l'*ego* transcendantal ? Husserl développe ici encore l'idée qu'il hérite de toute une activité téléologique, qu'il se comprend en elle. Dès lors l'*ego* transcendantal n'est pas un « je » vide, mais il est la subjectivité se comprenant dans sa vie concrète. Là encore, la mise hors circuit du moi empirique est la condition de la saisie de cette historicité. La seule considération de son moi empirique enchaîne dans un temps donné et du même coup interdit de se comprendre comme l'origine de cette totalisation incessante qu'est l'histoire. Parce que Descartes et Kant, selon Husserl, n'ont pas pu véritablement accéder à la source de tout apparaître et donc à l'intentionnalité de la conscience, ils n'ont pas pu non plus accéder à la téléologie transcendantale et à l'historicité de la subjectivité transcendantale. Le moi empirique apparaît dans l'histoire, mais le moi transcendantal s'apparaît à lui-même dans son essentielle historicité. Cette dimension de l'historicité est le dernier mot de Husserl sur l'auto-élucidation de l'*ego* transcendantal qui est le thème central de toute son œuvre et qu'il a formulé dans les *Méditations cartésiennes*. Il est nécessaire de briser sa familiarité avec son monde environnant afin de s'apparaître à la fois en tant qu'héritier et comme origine. Ni Descartes, ni Kant, n'ont pu dévoiler l'historicité en tant que structure de la subjectivité transcendantale, car ils ont continué, de façon différente, à comprendre l'*ego* comme psyché et donc à expliquer le monde depuis une parcelle du monde. Seule la réduction transcendantale par sa désubstantialisation radicale du sujet peut justement permettre à ce sujet de se comprendre selon l'unité d'une vie historique liée d'une manière essentielle aux autres vies historiques dans la téléologie de la Raison. C'est en comprenant que le monde n'est ni un en-face inatteignable, ni un élément de son intériorité, mais un sens constitué et valide, qu'il devient possible d'accéder à l'historicité du sens et du même coup à sa propre historicité. Descartes en en restant à la *cogitatio* psychologique ne pourrait que passer à côté de l'historicité de la subjectivité constituante.

Cette idéalisation de l'histoire de la philosophie, qui n'est pas nouvelle dans la pensée de Husserl et que nous avons déjà vue dans les textes *Sur le renouveau*, permet de montrer que la découverte de son moi transcendantal est aussi la prise de conscience de soi comme porteur de la téléologie historique et ainsi en tant qu'héritier d'un *telos* qui nous est confié comme on porte une lumière dans la nuit de la crise et la nuit des violences de l'histoire. Seul un *ego* qui accède ainsi à son essentielle historicité peut comprendre le monde et peut se comprendre en tant que responsable du sens du monde comme disait le § 6. Ce § 15 reprend vraiment cette idée que l'historicité est le lieu de la *Selbstgegebenheit*, de l'auto-donnée, et que l'histoire devient le lieu de la saisie du lien eidétique entre le « je suis » et le « je dois ». Husserl commence donc par préciser à nouveau le style propre de l'interrogation philosophique, son style « critique », dans la mesure où

l'élucidation du devenir de la raison dans l'histoire de la philosophie conduit à déployer un regard critique sur les philosophies de manière à dégager leur intention centrale, quitte parfois, comme Husserl le dira quelques § plus loin, à mieux comprendre ces philosophes qu'ils ne se sont compris eux-mêmes. Bien évidemment, dans une telle perspective réflexive, la téléologie ne peut être qu'intentionnelle et l'élucidation de cette téléologie contraint le sujet transcendantal à quitter en partie sa position de spectateur du monde historique afin de devenir un acteur de cette histoire en portant un peu plus loin l'accomplissement de cette téléologie. C'est en effet de la critique du monde historique qui est le sien, c'est-à-dire de la détermination du sens de son époque, que peut apparaître sa tâche historique, « la seule qui nous soit personnellement propre » (p. 82) dit Husserl. Notre tâche la plus propre est de porter l'universel. L'évidence de son devoir, du sien propre, c'est-à-dire de sa tâche particulière de participation à la constitution du monde, ne peut se donner à voir que depuis la compréhension de son appartenance historique. Husserl peut alors préciser que pour un philosophe l'évidence de sa tâche historique ne provient pas du simple fait de se savoir appartenir à une causalité, à une action du monde sur soi. Cette causalité extérieure, qui manifeste mon insertion dans un monde, mon appartenance à une époque, à l'esprit d'un temps, ne peut en réalité rien me dire sur ma tâche propre. Elle n'est pas le lieu d'une évidence d'un devoir qui serait le mien. La conscience éthique de soi ne peut être un simple effet du monde sur moi. Au-delà de toute causalité empirique, Husserl dans son travail d'idéalisation de l'histoire veut donner à voir une causalité transcendantale, une causalité intérieure liée au fait que ma subjectivité hérite de toute l'histoire de l'esprit, c'est-à-dire de l'intention qui l'anime ; cela ne veut bien sûr pas dire qu'une subjectivité pourrait contenir en elle tous les acquis, toutes les productions de la culture, tous les savoirs. De toute façon un tel amas de savoir ne produirait pas l'évidence d'un devoir. Ainsi, le philosophe ne peut savoir quelle est sa tâche propre, ce qu'il peut et doit faire afin de porter cette Idée qu'est la philosophie, uniquement à partir de la conscience d'être issu de tout le processus de générativité spirituelle. En tant que philosophes, nous sommes des héritiers de Platon, de Descartes, de Kant, etc. Ils ont porté cette Idée afin que nous puissions la porter et ils l'ont accompli pour que nous puissions nous aussi la porter plus loin, c'est pourquoi nous ne pouvons avancer que dans une réappropriation du passé de la vie de l'esprit. Nous n'héritons donc pas d'abord d'un savoir constitué et transparent, mais d'un savoir à réactiver, à comprendre par soi, dans la conscience d'une tâche qui nous précède et qui unit les générations de philosophes. Lire Platon, Descartes ou Kant, ce n'est pas simplement acquérir la connaissance de doctrines, mais c'est à travers l'approfondissement de ces pensées saisir le *telos* qui les anime, l'intention qui les porte. Pour Husserl, il s'agit bien d'une tâche commune et intersubjective de porter cette téléologie de la Raison, même si dans l'accomplissement de cette tâche chaque philosophe reçoit une individuation absolue. Dès lors, être philosophe ce n'est pas nécessairement savoir en toute transparence ce que l'on pense, mais c'est mettre en œuvre une persévérance de la pensée critique qui fait la vie de la philosophie. La place de chacun dans cette histoire est unique et insubstituable non pas d'une manière contingente, mais parce qu'elle résulte d'abord d'une résolution personnelle de porter la Raison vers sa propre clarté.

La philosophie est donc, comme toute formation culturelle, une réalité téléologique (voir appendice XXVII, p. 558), une Idée qui est un *telos* et on peut dire que tout objet porte en lui une téléologie et plus particulièrement les objets investis d'esprit, et c'est pourquoi ces objets sont des modèles pour l'analyse de l'objectivité. Dans les *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps* (1905-1918), Husserl a déjà montré que tout objet est un objet temporel et dans la *Krisis* il ne fait que développer la même thèse : « L'être du monde est un être dont la modalité est temporelle » (appendice XXV, p. 547). Husserl ne fait que développer cette thèse avec l'historicité essentielle du monde en tant qu'Idée de la totalité (p. 550). Avec la téléologie, tout objet est un objet historique et l'historicité est bien l'essence de l'objectivité. Les « choses téléologiques » (p. 558) sont tous les objets du monde de la vie. Ce que Husserl entend par chose téléologique, c'est un bien disponible pour l'homme du présent, pour l'homme qui en fait usage (p. 559). De ce point de vue, l'historicité, et donc l'objectivité, de l'œuvre d'art ne peut pas être identique à celle de la proposition scientifique. Si le théorème de Pythagore n'existe qu'une seule fois, la situation est plus complexe pour Dom Juan pour lequel il y a bien une première fois (Tirso de Molina, *Le trompeur de Séville*) et toute une suite de reprises qui sont des variations et des créations : celle de Mozart, celle de Molière, etc. On pourrait même ajouter que chaque mise en scène est une création. Ce n'est pas un exemple de Husserl et Husserl

parle assez peu d'histoire de l'art, mais la réduction phénoménologique peut donner à voir le caractère propre de chaque type d'historicité. Du même coup, la communauté des savants et celle des artistes ne sont pas exactement identiques et elles ont leur historicité propre, leur solidarité propre et leur générativité propre. Sur cette distinction de l'art et de la science voir p. 561. Toute vie humaine est historique, néanmoins le souci de Husserl dans ces pages c'est surtout de montrer qu'il y a une nécessité intérieure pour le savant de se savoir solidaire de tous les savants passés et solidaire de la communauté ouverte des savants présents et futurs. C'est une question délicate et il faut reconnaître que Husserl ne pose pas la question de l'histoire de l'art comme pourra le faire Henri Maldiney⁶³, car sa préoccupation principale est de mettre en lumière que la communauté des savants se doit d'être animée par une historicité pleinement consciente. La vocation du savant est par essence intersubjective et historique. Husserl pose la question : « Pourquoi le philosophe a-t-il besoin de l'histoire de la philosophie ? » (p. 549), et bien parce qu'il ne peut prendre conscience de lui-même qu'en prenant conscience de son appartenance à une communauté historique unie par un même *telos*. Encore une fois, selon Husserl, être philosophe aujourd'hui c'est se savoir héritier de tout un passé de réflexion philosophique, mais à travers cela héritier d'un *telos* qui nous ouvre un avenir, et c'est depuis la conscience de cet avenir que nous interrogeons le passé, que nous nous l'approprions. Dès lors, la tradition est bien un *a priori* de la subjectivité transcendante et de l'intersubjectivité transcendante. Dire « je suis », c'est reconnaître que l'on est l'héritier de toute une vie de l'esprit qui nous précède et que l'on doit porter plus avant.

Le présent du savant est donc véritablement un présent qui porte consciemment en lui l'horizon infini du passé et l'horizon infini de l'avenir. Ainsi, accomplir la tâche qui nous est propre suppose une critique de l'unité d'ensemble de notre histoire de manière à pouvoir séparer par cette critique les choses téléologiques qui demeurent liées à une époque donnée et le *telos* qui traverse toute notre histoire et lui donne son unité. Dans la vie quotidienne, de génération en génération, le style téléologique se modifie et cela marque la réalité du temps qui passe ; le style d'une génération n'est pas celui de la suivante et Husserl évoque le « *Volkgeist* » (p. 561) et même ceux qui demeure « vieux jeu ». Cependant, la question de l'histoire n'est pas pour Husserl une occasion de revenir à des considérations simplement anthropologiques et il établit une distinction claire entre la critique transcendante de son passé et la simple critique historiciste qui justement manque l'historicité de la générativité vivante du sens par le sens en figeant tout dans une typologie des visions du monde qui conduit à les mettre toutes sur le même plan. Dans le § 15 Husserl mentionne « la vision du monde chinoise » et là encore il est nécessaire de bien préciser la nature de son propos si on ne veut pas y voir la violence d'un ethnocentrisme, l'affirmation violente de la supériorité d'une vision du monde sur les autres. Bien évidemment, pour Husserl la compréhension de l'intérieur de la vision du monde chinoise peut appartenir à sa tâche propre en tant que savant, mais ce n'est pas depuis l'étude de cette vision du monde qu'il est possible de prendre conscience de sa tâche propre en tant que philosophe et il convient de ne pas oublier, sinon à fausser son regard, que le penseur européen n'est pas dans un lien d'intuitivité et d'historicité avec la tradition chinoise qui est justement pour lui étrangère et pour cela enrichissante. Bien évidemment, la question est très délicate, mais si l'on veut bien suivre Husserl dans la nuance de ses analyses, il faut reconnaître que le philosophe doit déjà avoir conscience de sa tâche depuis son historicité propre afin de pouvoir justement étudier la pensée chinoise, de pouvoir la considérer dans ce qu'elle peut apporter de propre à la réflexion philosophique, sans précisément la réduire à une variante de la pensée grecque. C'est depuis la conscience de son identité historique en tant que philosophe qu'il est justement possible de s'ouvrir à une autre historicité sans effectuer cette violence de la reconduire à soi. Comme dans l'analyse d'autrui, la conscience de l'inaccessibilité de l'autre culture, la conscience de son non-intuitivité directe, est la véritable condition *a priori* du dialogue et d'une fécondité de la rencontre des cultures qui peuvent alors s'enrichir l'une l'autre, sans écraser l'une sous l'autre. Dès lors, quand Husserl met en lumière que le philosophe doit comprendre depuis sa propre histoire l'Idée qui peut gouverner sa vie, ce n'est pas pour se fermer aux autres traditions, c'est afin de pouvoir saisir quelle est leur générativité vivante propre. La tradition chinoise, puisque c'est l'exemple qu'il cite, peut alors être respectée dans toute son étrangeté. La compréhension de soi du philosophe à partir d'une étude critique de l'histoire de la philosophie en tant qu'elle est animée par

⁶³ Analyses développées notamment dans *L'art, l'éclair de l'être*, Cerf.

L'Idée d'une vie selon la raison libre n'est pas alors ce qui enferme dans une vision du monde rendant invisibles toutes les autres ? Elle est au contraire la condition *a priori* de la visibilité des autres traditions.

Cette tâche qui nous est propre en tant que philosophe travaille d'abord en nous « comme la puissance instinctive d'une tâche » (p. 82) et ce n'est qu'un premier niveau d'historicité (appendice XXVI) et depuis cette première forme de conscience cette tâche devient de plus en plus claire, jusqu'à l'idéal d'une pure transparence. *L'a priori* qui gouverne la philosophie est toujours visée par les philosophes, mais pas toujours avec le même degré de clarté. Cela dit, si l'évidence de sa tâche n'a pas toujours la même clarté, et si cette clarté progresse avec l'histoire de la philosophie elle-même, il n'en demeure pas moins qu'elle est ce qui fonde la solidarité des philosophes. Bien évidemment, et c'est une question bien difficile, cette « élaboration finale dans la totale transparence » (p. 82) n'est-elle pas inatteignable ? Husserl pense-t-il être celui qui dévoile en toute transparence le sens de l'histoire en le libérant de toute facticité ? Quoi qu'il en soit de ce problème redoutable, Husserl dans ce § 15 souligne surtout que le plus haut degré d'historicité du philosophe se fonde dans sa libre décision de porter le *telos* qui l'anime. Tel est le troisième degré d'historicité : après la conscience instinctive, après la conscience d'appartenance à une histoire, il y a cette libre décision de porter le *telos* de la raison universelle. Dans l'appendice XXVI Husserl va dire que ce troisième niveau d'historicité est également celui de la phénoménologie qui conduit l'histoire à la clarté de son sens téléologique, mais il s'agit surtout de la clarté de la décision et du caractère apodictique de cette décision, plus que de dire que le sens de la philosophie soit devenu totalement transparent, car pour Husserl elle demeure une question continuée.

A la fois cette téléologie est agissante et en traversant d'abord passivement me constitue, mais si cette Idée est ainsi déjà présente à la conscience, la conscience n'est elle-même qu'à vouloir activement ce qui la constitue. On est bien toujours dans une eidétique de la conscience pure élucidant comment la conscience constitue ce qui la constitue. Notre qualité d'héritier ouvre en nous un pouvoir-être qu'il dépend de nous d'accomplir en se voulant soi-même absolument. Certes, en tant qu'elle est « confiée » par les hommes qui nous précèdent, la téléologie de la raison n'est en nous rien d'extérieur, mais elle est dès le départ une structure d'essence de la subjectivité. Ma fonction m'est bien confiée et le philosophe est assigné à une tâche infinie, mais cette tâche ne devient vraiment la mienne que le jour où elle est voulue absolument. Le « fonctionnaire de l'humanité » (p. 82) qu'est le philosophe qui s'identifie à sa tâche infinie est donc l'homme pour lequel le « je » est devenu identique à sa mission. Dans le don de soi aux idées éternelles, l'écart entre la personne et le rôle se trouve résorbé, car je suis ma fonction. Bien évidemment, tout homme possède également des tâches finies qui sont aussi les siennes, mais il n'accomplit véritablement son essence que dans cette universalisation de lui-même, dans sa propre idéalisation, et c'est bien cela la découverte de son moi transcendantal. Le fonctionnaire de l'humanité, sans négliger sa finitude, s'identifie bien à une tâche infinie, celle de recevoir, de porter, de transmettre et d'instaurer le sens, et c'est en cela qu'il existe historiquement. Et la conscience de cette tâche est également ce qui doit être transmis.

Il est tout de même difficile de lire ces pages de la *Krisis* sans y voir le testament de Husserl face à la victoire de l'anti-humanisme en Europe. Un testament philosophique est certes une dernière parole qui porte en elle toutes celles qui précèdent, mais il est surtout une transmission de la parole afin qu'elle ne disparaisse pas sous la violence des puissances empiriques. Les questions gnoséologiques ne sont pas dissociables d'une dimension éthique et on voit bien dans ces pages de la *Krisis* que le but de Husserl n'est pas d'écrire une éthique comme il a pu le faire dans plusieurs cours, mais de mettre en évidence que la clarification de l'Idée porte en elle un « tu dois », un « tu dois » que l'on peut certes transmettre, mais qui n'est véritablement entendu et reçu que quand la conscience personnelle le prononce en elle-même et se veut ainsi elle-même absolument. La méditation historique de Husserl n'est donc pas un nouveau chapitre de la phénoménologie, mais elle est l'ultime conséquence de cette réflexion sur l'idéalisation commencée avec les *Recherches logiques*. Si l'intuition est source de droit pour la connaissance, elle l'est également pour la praxis. Donner des yeux pour voir, c'est aussi transmettre un devoir et donner des mains pour agir. Ainsi, la méditation sur soi du philosophe, la *Selbstbesinnung*, est ce qui permet une seconde naissance, une naissance à soi en tant que responsable du sens de l'histoire. Il n'y a pas d'autre réponse philosophique à l'anti-humanisme de la zoologie des peuples dénoncée dans la conférence de Vienne, que cette veille du

philosophe vis-à-vis du *telos* de l'humanité. Il y a mille et une façon de s'endormir face à la violence du monde, mais il y en a une seule pour veiller et tenter de maintenir la fragile flamme de la réflexion dans la tourmente de l'histoire. Comme l'écrit Husserl : « La vocation éveille la vocation, telle une flamme vivante, qui a le pouvoir d'enflammer ce qui ne flambe pas encore » (p. 543). Le feu de l'esprit est la seule réponse au feu de la violence. Il en est le contre-feu salutaire.

Reprise de l'entraînement n°2.

Commentaire du § 15 de la *Krisis*

Grâce à une constante critique, qui prend toujours en vue l'ensemble du contexte historique en tant seulement qu'il forme notre contexte personnel, nous nous efforçons finalement de discerner la tâche historique que nous pourrions reconnaître comme la seule qui nous soit personnellement propre. Lequel discernement n'a pas lieu de l'extérieur, à partir du fait, comme si le devenir temporel dans lequel nous-mêmes sommes *devenus* (ce que nous sommes) n'était qu'une simple série causale extérieure, mais a lieu *de l'intérieur*. / Nous qui n'avons pas seulement un héritage spirituel, mais qui encore ne sommes de part en part rien d'autre que (de tels) « devenus » dans l'histoire de l'esprit, nous avons ainsi et ainsi seulement une tâche à accomplir qui nous soit véritablement propre. Nous ne la gagnons pas par la critique de n'importe quel système actuel ou transmis par une tradition déjà ancienne, par la critique d'une « vision du monde » scientifique ou pré-scientifique – et pourquoi pas à la fin d'une vision du monde chinoise ? -, mais nous y parvenons seulement à partir d'une compréhension critique de l'unité d'ensemble de l'histoire, de *notre* histoire. Car celle-ci possède une unité spirituelle, tirée de l'unité et de la puissance instinctive d'une tâche qui veut s'accomplir dans le devenir historique (dans la pensée de ceux qui philosophent les uns pour les autres, et supra-temporellement les uns avec les autres), à travers les divers degrés de la non-clarté jusqu'à une clarté suffisante, jusqu'à son élaboration finale dans la totale transparence. / Alors notre histoire ne se dresse pas seulement devant nous comme quelque chose qui est par soi-même nécessaire, mais comme quelque chose qui, à nous philosophes d'aujourd'hui, nous est *confié*. Nous sommes en effet précisément ce que nous sommes en tant que fonctionnaires de l'humanité philosophique moderne, en tant qu'héritiers et co-porteurs de la direction du vouloir *qui la traverse entièrement*, et nous sommes cela à partir d'une fondation originelle, laquelle cependant est en même temps une fondation seconde et la modification de la fondation originelle grecque. C'est dans celle-ci en effet que se trouve le *commencement téléologique*, la véritable gésine de l'esprit européen absolument parlant.

Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, § 15.

La philosophie n'est pas une activité comme les autres, car non seulement elle est une contemplation du monde, mais elle est en outre une interrogation sur le monde dans sa totalité ; c'est pourquoi le philosophe peut se comprendre comme responsable du sens du monde, puisque c'est lui qui se donne pour tâche d'élucider le monde comme monde. Mais comment peut-il prendre conscience de cette tâche ? N'est-elle qu'une construction de l'esprit ou bien est-elle donnée intuitivement à la conscience ? Si cette tâche est donnée intuitivement quel est son mode de donnée ? Comment le philosophe peut-il passer d'une représentation à un devoir ? Comment un projet descriptif de l'histoire de la raison peut-il devenir prescriptif ? Est-ce par la simple réflexion solitaire d'un sujet ? Husserl, dans ce § 15 de la *Krisis* va proposer une autre réponse et défendre la thèse que la conscience de responsabilité ne relève pas d'une simple observation de la nature, mais d'une compréhension du monde historique, d'une réflexion sur le sens de l'histoire et d'une interrogation sur sa propre historicité en tant que subjectivité transcendante. Là encore, il est nécessaire de passer de la seule considération des faits historiques à celle de l'essence de l'histoire qui peut conduire à l'idée d'un devoir. L'histoire ne serait pas ce qui advient de l'extérieur au sujet, mais ce qui le constitue de l'intérieur et ce qui le fait appartenir à une communauté de sujets dans laquelle il est co-porteur du sens de l'histoire. La réflexion de Husserl sur l'histoire est ancienne et remonte au moins à 1911 avec *La philosophie comme science rigoureuse* ; elle s'est intensifiée après la Première guerre mondiale avec les textes *Sur le renouveau*, mais dans ce contexte de crise de 1936 elle prend une signification nouvelle, car l'historicité devient constitutive de la subjectivité transcendante et de l'intersubjectivité transcendante. C'est précisément ce que va expliquer ce § 15, à savoir que la crise est à la fois un moment d'interrogation et un moment de discernement et de décision dans lequel le voir peut se transformer en devoir.

Afin d'expliquer en quoi l'histoire est un lieu de la donnée intuitive de la subjectivité transcendante à elle-même lui permettant de s'élever au plus haut degré d'historicité qui est la conscience de sa responsabilité universelle depuis son présent vivant, Husserl procède en plusieurs étapes. Dans un premier temps, Husserl va expliquer comment cette conscience suppose une constante « critique », qui permet de distinguer une histoire « extérieure » et une histoire « intérieure ». C'est un point important dans une perspective génétique qui est celle de la *Krisis* qui veut montrer comment tout sujet porte en lui l'unité d'une histoire et qu'il n'y a pas de sujet anhistorique. Le « je suis » est toujours un « je suis devenu dans l'histoire ». Après cette première distinction, Husserl va pouvoir reprendre une autre opposition qui lui est chère, celle d'une pure considération historiciste des diverses « visions du monde » et celle d'une histoire transcendante dans laquelle les philosophes d'aujourd'hui dialoguent avec les philosophes du passé dans une communauté transtemporelle. Ces deux premières clarifications vont permettre à Husserl dans un troisième temps d'expliquer en quoi le sens de l'histoire nous est « confié » comme une tâche à porter toujours plus avant et comment cette tâche nous constitue en « fonctionnaire de l'humanité philosophique », un fonctionnaire qui reprend le premier commencement de la philosophie en vue de nouveaux commencements.

Ainsi Husserl va montrer que l'élucidation de l'histoire et celle de la subjectivité transcendante sont indissociables et que c'est bien dans l'histoire que le philosophe peut voir le *telos* qui doit déterminer absolument son vouloir et qu'ainsi le théorique et l'éthique sont indissociables.

Husserl commence par rappeler que le propre du regard philosophique sur l'histoire est de prendre en vue « l'ensemble du contexte historique » et non pas seulement tel ou tel aspect de

l'histoire. C'est ce qui fait la différence entre la perspective des historiens et celle des philosophes qui s'interrogent sur le sens global de l'histoire depuis une « constante critique ». Le terme de « critique » est pris ici dans sa signification kantienne et souligne que le philosophe n'est pas d'abord celui qui construit de belles images du monde ou des systèmes, mais est celui qui s'interroge sur le pouvoir même de la raison. La « critique » est ce qui, pour Husserl comme pour Kant, libère de la métaphysique spéculative, qui ne fait que construire des systèmes au lieu de revenir à l'expérience. L'histoire, comme histoire philosophique, ne peut être qu'une histoire de la raison et dans les textes *Sur le nouveau* comme dans la *Krisis*, Husserl montre que la réduction phénoménologique, qui a pour but de donner à voir le phénomène de l'histoire, met entre parenthèses tout ce qui ne relève pas de l'histoire de la raison, c'est-à-dire pour lui de l'histoire des sciences, dont Pythagore, Galilée et Einstein sont certains noms-titres mentionnés dans le § 9. Toute la *Krisis* est une entreprise critique au sens kantien, mais afin de montrer cette fois que les vérités éternelles se dévoilent peu à peu dans l'histoire et qu'il s'agit bien de viser dans le temps des vérités qui ne sont pas elles-mêmes temporelles. Le terme de « contexte » pourrait sembler ici étrange, car marquant surtout une extériorité de l'histoire par rapport au sujet qui ferait qu'elle serait son avoir et non son être. C'est pourquoi Husserl corrige tout de suite « contexte historique » qui pourrait sembler trop général par « contexte personnel », qui souligne bien mieux qu'il s'agit de penser une histoire qui nous constitue dans notre « personne », comme sujet libre, et dans laquelle nous pouvons « discerner la tâche historique » qui nous est propre. Ainsi, la conscience de ce que j'ai à faire, à être, à vouloir, est inséparable de ce « contexte personnel », c'est-à-dire finalement du présent historique qui est le mien. Tout philosophe pense depuis un présent historique qui est le sien et dans lequel il se comprend comme l'héritier de toute la tradition philosophique et scientifique. Bien évidemment, ma tâche propre est celle que je me donne dans une pure réflexion transcendante que Husserl a élucidée dans le § 15 des *Méditations cartésiennes*, mais ici il ajoute que cette méditation doit être également historique. Ma tâche « propre » est celle que je me donne dans mon présent historique à partir de ce que j'ai reçu de l'histoire. Elle n'est pas un destin, mais un avenir reçu du passé dans notre présent réflexif.

Husserl veut alors prévenir contre un malentendu qui serait lié au terme de « contexte » en précisant bien que cette tâche ne peut pas être reçue de l'extérieur, simplement parce qu'elle serait l'esprit d'une époque ou le résultat d'un déterminisme social. Si Husserl va définir le philosophe comme un héritier, ce n'est pas au sens que donnera bien plus tard Bourdieu à ce terme dans son ouvrage *Les Héritiers*, car pour lui héritage et autonomie ne sont pas inconciliables. Il ne s'agit pas du tout pour Husserl de minimiser cette réalité des déterminismes en histoire qui expliquent bien aussi ce que nous sommes devenus. Il y a bien des « séries causales extérieures » comme dit le texte sans préciser, mais on peut penser à toutes les causalités qui s'exercent sur nous : historiques, sociologiques, climatiques, psychiques, etc. Bien évidemment, nous avons tous une place dans l'histoire que nous n'avons pas choisie, mais Husserl veut juste ajouter que la conscience d'une telle série causale extérieure me reconduit surtout à ma passivité et qu'elle ne peut pas être le lieu de la conscience intuitive d'une tâche à accomplir, d'un devoir à tenir, d'un impératif à exister. Le fait certes devient rationnel avec la mise au jour de la causalité, mais il n'accède pas à l'ultime rationalité de savoir s'il participe à l'accomplissement de l'humanité dans son essence. C'est pourquoi Husserl précise bien qu'il y a également une histoire intérieure, celle de la conscience, celle de l'intentionnalité, et que c'est à partir d'elle qu'il est possible de prendre conscience de sa responsabilité. Cette histoire intérieure, c'est celle du sens qui s'est sédimenté en moi au cours de toute ma vie et notamment au cours de toute ma formation. J'ai lu et on m'a appris à lire les textes de Platon et ainsi la pensée platonicienne est l'instauration d'un sens, qui s'est sédimenté dans des livres, qui a été réactivé par toute une tradition, et qui ainsi me constitue, et c'est justement ma

tâche historique propre de réactiver ce sens, ce qui ne veut pas dire être nécessairement platonicien. Comme le dit le texte *L'origine de la géométrie*, l'histoire n'est que le mouvement vivant de l'instauration du sens, de sa sédimentation et de sa réactivation. Telle est cette histoire intérieure qui fait de nous des êtres « devenus » dans l'histoire de l'esprit. Il s'agit là toujours du « nous » et pas seulement du « je », même si selon Husserl comme l'a montré la cinquième des *Méditations cartésiennes*, il n'y a de « nous » que depuis un « je ». Le « nous » dans ce début du texte signifie « nous, les philosophes », ce qui souligne bien que l'on ne peut être un philosophe qu'en étant l'un des philosophes, c'est-à-dire en héritant de toute une tradition spirituelle qui ne me reste pas extérieure mais qui me constitue. Le je transcendantal n'est pas simplement éternel en tant que pure capacité *a priori* de prendre conscience de soi, mais il est également historique en tant que « devenu » dans l'histoire de l'esprit, ce qui veut dire qu'il est à la fois constituant et constitué. Il y a peut-être là une difficulté mentionnée par certains interprètes de Husserl comme Dominique Pradelle sur une certaine irréductibilité de la facticité, néanmoins avoir une tâche propre c'est bien constituer ce qui me constitue, c'est assumer librement, dans une parfaite autonomie, un héritage que je reçois, un projet que je reçois, une tâche que je reçois et qui n'est autre que l'Idée de philosophie. Il est assez paradoxal que cette tâche personnelle, propre, soit également, sans contradiction, ce dont j'hérite des autres philosophes, car cette tâche n'est reçue véritablement que quand elle est reprise par moi, que quand je décide, « au moins une fois dans ma vie », selon une expression de Descartes reprise par Husserl, d'en faire ma tâche propre. Elle ne relève donc pas de mon moi empirique, mais bien de mon je transcendantal. Husserl ne veut donc pas écrire une simple histoire *a priori* et il ne tomberait pas sous la critique de Hegel avec une histoire sans documents, sans témoignages, mais bien évidemment il ne veut pas non plus situer l'*a priori* historique dans une série causale chronologique. L'*a priori* est selon lui intuitif et idéal et c'est pourquoi c'est dans des aller-retour entre la philosophie et l'histoire, dans ce mouvement en zigzag qu'il mentionne parfois, que l'*a priori* se donne à voir. Il apparaît dans l'histoire et peut être ressaisi par la subjectivité actuelle, et c'est pourquoi il me concerne. Paradoxalement, c'est parce que Husserl désubjectivise l'*a priori* qu'il peut devenir un *telos* de l'humanité philosophique : une telle tâche doit avoir une nécessité objective.

La question de Husserl dans ce passage est toujours de savoir quelle est la nature du vécu qui donne lieu à la conscience d'une tâche à la fois personnelle et commune de répondre du sens du monde et après avoir montré dans un premier temps que la conscience de ce devoir provient d'une réflexion « critique », comme interrogation de la raison sur elle-même, il précise, dans un deuxième temps du texte, que cette critique ne peut pas être simplement celle d'une vision du monde ou de plusieurs visions du monde. La thèse ici est importante, car on pourrait se contenter de penser à une critique au sens faible qui serait une histoire des idées, une histoire des doctrines philosophiques comme simple ensemble de « systèmes » différents. Depuis 1911 et *La philosophie comme science rigoureuse*, Husserl a proposé une critique rigoureuse d'une telle compréhension de l'histoire et notamment une critique de Dilthey, même si Husserl connaît sa dette envers la philosophie de Dilthey et sa compréhension de la vie historique. Husserl reproche à cet historicisme de n'être justement qu'un relativisme des visions du monde qui conduit à mettre sur le même plan toutes les visions du monde, anciennes ou récentes, sans dégager une téléologie de la raison. Entre Dilthey et Husserl on a deux conceptions très différentes de la raison historique. Le terme même de « vision du monde », de *Weltanschauung*, se trouve au cœur même de ce second moment du texte. Une vision du monde n'est qu'une représentation subjective et historique qui ne peut pas de ce fait s'insérer dans une histoire globale de la raison et qui ne peut pas devenir un impératif. Avec la vision du monde on ne peut pas passer du descriptif au prescriptif. Il y a juste une juxtaposition des visions du monde, une succession ou une simultanéité, mais il ne peut pas y avoir une genèse continue vers l'accomplissement d'une essence avec une Idée qui soit aussi un impératif. Une vision

du monde est trop prise dans la particularité d'une époque ou d'une culture pour pouvoir participer à une téléologie universelle de la raison. Plus encore, la saisie de sa responsabilité propre en tant que philosophe ne peut pas relever d'une simple réflexion psychologique, qui justement s'en tient à des visions du monde, mais relève d'une réflexion transcendante qui interroge en retour (la *Rückfrage*) le sens de l'histoire depuis l'histoire elle-même en tant que phénomène. C'est pourquoi Husserl insiste bien dans le texte que peu importe que la vision du monde soit ancienne ou qu'elle soit actuelle, ou qu'elle soit préscientifique ou scientifique. Il est possible d'être très savant sur la culture grecque ancienne ou sur la culture américaine contemporaine, sur la mythologie préscientifique de toutes sortes de cultures, y compris sur les développements de la science à toutes les époques et dans toutes les sociétés, la relativité de la perspective ne donne aucun accès à l'Idée de science et à la conscience d'une responsabilité toute personnelle dans le développement de cette Idée téléologique. Et si Husserl mentionne « la vision du monde chinoise », ce n'est pas depuis un mépris eurocentriste qui serait injustifiable, ce n'est pas pour affirmer la supériorité de la vision du monde européenne sur toutes les autres, mais c'est pour défendre la thèse universaliste que la philosophie n'est pas une vision du monde et que de ce point de vue elle n'appartient à aucune époque et aucune culture. Si la philosophie n'était qu'une vision du monde, une représentation issue du passé et un jour dépassée, elle ne pourrait pas se donner comme une vocation, elle ne pourrait pas avoir « la puissance instinctive d'une tâche » à convertir en volonté. C'est pour cela qu'elle a sa donnée intuitive dans l'histoire globale et que seule une méditation historique sur le sens final de l'histoire peut être ce qui produit en nous une vocation et qu'il est possible de donner sa vie pour un tel sens téléologique. Selon Husserl, un tel sens téléologique n'est pas apporté de l'extérieur par un sujet, et il se donne bien dans l'histoire, mais il ne peut se donner qu'à un *ego* transcendantal qui seul peut le voir et le vouloir. Ainsi le temps de l'homme n'est plus en contradiction avec l'éternité de la vérité. Dans la fameuse conférence *La crise de l'humanité européenne et la philosophie*, qui est contemporaine de ce texte du § 15, Husserl montre également que l'Europe dont il parle n'est pas un concept géographique, que c'est un concept spirituel, transnational et transhistorique. Comme en atteste la lettre à Lévy-Bruhl du 11 mars 1935 Husserl reconnaît la nécessité de comprendre de l'intérieur par exemple la vision du monde chinoise, que c'est un élément essentiel de la vie de l'esprit, mais que ce n'est pas cela qui va conduire à la conscience d'une responsabilité universelle à l'égard du sens du monde et du sens de l'histoire. Autrement dit, la vision du monde, même scientifique, n'est pas le lieu dans lequel l'idée de philosophie comme science rigoureuse va pouvoir recevoir un contenu intuitif. La thèse est donc claire, dans tout ce qui relève des sciences positives, notamment l'anthropologie, le relativisme historique est légitime, mais ce n'est pas le dernier mot de la science et de la philosophie qui veulent aussi élucider le sens téléologique qui anime l'histoire de la raison. C'est pourquoi Husserl pose la nécessité d'une « critique de l'unité d'ensemble de l'histoire », de sa genèse globale, et selon cette nouvelle perspective, il s'agit bien de « notre » histoire en tant qu'histoire de l'humanité rationnelle et libre. Le sens du « nous » n'est pas ici exactement le même qu'au début du texte où il signifiait « nous, les philosophes » et il désigne cette fois « nous, les hommes ». Il ne s'agit donc pas seulement de notre histoire en tant qu'homme habitant de fait dans le monde historique européen avec ses valeurs, ses connaissances, etc., mais de l'histoire de tous les hommes, c'est-à-dire l'histoire libre de toute facticité que tous les hommes peuvent se réapproprier quelle que soit la culture close (et l'Europe empirique en est une aussi) dans laquelle ils sont nés de fait. C'est cette compréhension du sens téléologique de l'histoire qui rend toute vie humaine véritablement propre. L'histoire au sens fort n'est donc pas un agrégat de visions du monde, pas plus qu'elle n'est une somme d'événements dans une radicale discontinuité, mais possède bien une « unité spirituelle » dans la mesure où cette idée téléologique se trouve présente dans toute subjectivité, quelle que soit son époque et quelle que soit sa culture. Même si ce n'est pas explicitement dit dans le texte, il n'est pas impossible que

Husserl veuille aussi ici répondre à la logique hégémonique et de domination de la vision du monde nazie et qu'il souhaite, en véritable philosophe, défendre l'universel, mais un universel qui ne soit pas abstrait et qui se manifeste dans la particularité de l'histoire.

Dès lors, l'histoire est ce passage de la puissance à l'acte, puisqu'il s'agit d'abord en nous de la « puissance instinctive d'une tâche » qui doit devenir une tâche consciemment et librement voulue. Justement dans la *Krisis*, Husserl montre comment la conscience de cette tâche s'est développée dans l'histoire de l'humanité réduite à l'histoire de la raison et à l'histoire des sciences. Cette œuvre publiée de manière complète qu'après la mort de Husserl et qu'après la seconde guerre mondiale montre également que la conscience de cette tâche, de son urgence, a pu s'être perdue avec l'erreur d'un certain rationalisme, qui a transformé la science en technique théorique. Depuis la seule préoccupation de la technique, il est impossible d'élucider le sens ultime de l'histoire, son sens spirituel, au-delà du développement somnambulique de la technique, et dès lors elle ne donne pas lieu à une conscience de responsabilité. La responsabilité y demeure une abstraction vide sans contenu intuitif et de ce fait est impuissante. C'est pourquoi Husserl insiste bien dans ce passage sur l'idée que la raison n'est pas ce qui se développe dans l'histoire dans le dos des sujets historiques et qu'elle n'est que le fruit du dialogue des philosophes les uns pour les autres et les uns avec les autres. Ce point est essentiel, car il souligne que cette tâche historique ne peut être qu'une tâche commune, interpersonnelle et intentionnelle, de ceux qui se posent les questions ultimes. Le philosophe archonte ne faisant alors que reconduire chaque homme à sa tâche de participer à ce dialogue. Husserl avec ce texte s'adresse bien sûr à la société des savants, mais au-delà d'elle à tous les hommes, puisque la philosophie n'est que l'accomplissement de l'essence de l'homme. Il invite chaque homme à cette réduction gnoséologique qui donne la conscience du devoir de chaque homme en tant qu'homme. Ce dialogue est également supra-temporel dans la mesure où philosopher aujourd'hui, c'est toujours par exemple dialoguer avec Platon, c'est tenter de reprendre ce qui est né comme Idée de la vie accomplie avec la philosophie de Platon, d'une vie selon la raison, sans être nécessairement platonicien. Bien sûr, le but ne peut pas être donné d'emblée dans une parfaite clarté et Husserl ajoute que le *telos* de l'humanité s'éclaire au fur et à mesure que la réflexion avance. Une question se pose ici. Le texte dit-il que le sens de l'histoire peut devenir totalement « transparent » ? Il peut sembler que oui et Husserl a souvent compris la phénoménologie comme un tournant dans l'histoire de l'humanité, dans la mesure où le sens de l'histoire serait dévoilé. La phénoménologie transcendantale serait en quelque sorte l'aboutissement de ce qui a été voulu sous le nom de philosophie depuis Platon. Mais cela peut se discuter, car Husserl dit également que la philosophie est une Idée infinie et qu'aucun philosophe ne peut prétendre avoir épuisé ce qu'il convient d'entendre par philosophie. C'est aussi pour cela qu'il s'agit d'une culture ouverte et non d'une culture close et que la phénoménologie est une méthode et une exigence de retour aux choses mêmes et pas simplement une doctrine dans l'histoire des idées. Après avoir ainsi précisé ce qu'est la critique de la raison par elle-même, Husserl va pouvoir alors dire en quoi la philosophie est notre avenir et que s'il est nécessaire de chercher à voir le *telos* dans le passé de l'humanité pour le porter, il convient également de le porter afin de l'éclairer toujours davantage.

Le troisième temps du texte montre que la question de l'histoire est bien une dimension essentielle de la critique de la raison par elle-même et que le but de la *Krisis* est bien d'effectuer une critique de l'histoire de manière à élucider l'intention centrale qui anime l'histoire comme histoire de la raison. En tant que philosophes nous sommes les héritiers de tous les philosophes du passé, de tous les hommes de science, mais pas simplement afin d'être de simples observateurs extérieurs

de cette histoire, mais pour reprendre l'intention téléologique qui est la vie historique elle-même. L'histoire, c'est-à-dire le sens de l'histoire, est quelque chose qui nous est « confié » dit Husserl. S'agit-il d'une remise en cause de l'égologie transcendante mise en place dans les *Méditations cartésiennes* ? Husserl veut-il dire que cette tâche est reçue de l'extérieur comme si les autres philosophes disaient « tu dois » ? Sans doute pas, parce que c'est dans une réflexion critique sur moi-même et sur mon essentielle historicité, que je comprends que ce sens m'est « confié » et que c'est ma tâche personnelle de le porter à mon tour. Husserl décrit dans ce passage une solidarité transcendante qui ne remet pas en cause l'antériorité de l'*ego* transcendantal et l'intersubjectivité transcendante demeure cette coopération réflexive des philosophes dans laquelle une intention est instituée, transmise et doit être reprise par moi et par tous les philosophes du présent, comme par ceux de l'avenir. Cette tâche est bien confiée à « nous » et pas simplement à moi, car on ne peut être philosophe que dans une communauté transcendante des philosophes. Husserl ajoute alors que cette tâche n'est pas que l'une des tâches de notre vie, mais celle qui fait notre vie de philosophe, qui fait notre être, qui nous définit comme « fonctionnaire de l'humanité philosophique moderne ». Cette expression célèbre souligne bien que notre « fonction », notre tâche, est de porter le principe de toute vie spirituelle. « Fonctionnaire » n'a donc pas ici le sens empirique d'un métier, mais la signification transcendante d'une responsabilité *a priori*. Le philosophe est un archonte dit Husserl dans d'autres textes, ce qui n'est pas une position de supériorité sur les autres hommes ni un acte de propriété, mais ce qui dessine une responsabilité qui est propre au philosophe. En tant que fonctionnaire de l'humanité philosophique moderne, nous avons à porter l'Idée de philosophie depuis son développement actuel. Il ne s'agit donc pas simplement de faire de l'histoire des idées, ni même d'être bien à sa place dans l'esprit de son époque, mais de comprendre que cette Idée nous est confiée en vue de l'avenir de l'humanité. Le philosophe est celui qui considère le passé et le présent de la philosophie en vue de l'horizon futur de l'humanité.

Husserl précise encore son idée en ajoutant qu'en tant que philosophes nous sommes des « héritiers » et des « co-porteurs » d'une direction du vouloir qui travers toute l'humanité. Les deux termes sont importants et se complètent pour décrire quelle est notre place dans cette humanité issue de la raison philosophique. Il dépend finalement de nous, de l'exercice de notre responsabilité, qu'elle vive ou bien qu'elle meure. La réduction phénoménologique est ici ce qui conduit l'*ego* à comprendre que la vie et la mort de l'humanité dépendent de lui, même si bien évidemment de fait il n'a pas tout pouvoir sur le cours de l'histoire. Le terme d'héritier n'est donc pas à prendre dans un sens purement passif, comme si nous étions simplement constitués par une causalité historique extérieure venant expliquer que nous avons les idées de notre époque et de notre milieu et que nous ne faisons que de la reproduction. Là encore, le terme d'héritier doit être pris comme une dimension constitutive de la subjectivité transcendante. C'est dans une réflexion transcendante que je me comprends comme devenu et en tant qu'héritier de toute une histoire et dans cette histoire de la direction du vouloir qui l'anime, de son intention. Husserl ne retombe pas du tout dans l'empirisme et ce texte énonce une thèse qui est parfaitement idéaliste et transcendante, car elle montre qu'une idée nous est confiée par l'histoire, mais qu'elle n'est confiée que si elle est reçue et reprise. C'est en portant l'idée que je la reçois, donc d'une manière parfaitement active et jamais la simple réception passive n'a pu donner la conscience d'une responsabilité. Ainsi, on est un héritier que dans la mise en œuvre de la « critique », qu'en étant un acteur de cette interrogation de la raison sur elle-même. Husserl précise bien qu'il ne s'agit pas de vouloir porter sur son dos l'intégralité de l'histoire, ce qui est bien évidemment impossible pour une subjectivité individuelle et sans doute même pour une intersubjectivité, mais surtout parce qu'une telle tâche indéfinie aussi importante soit-elle n'est pas le plus essentiel. Le plus décisif, ce qui sauve justement de la « crise » et de la perte de sens qu'elle représente, c'est de se ressaisir de cette direction d'ensemble de

l'histoire, de tenter de la lire pour se la réapproprier afin de la porter et de rendre l'histoire vivante. Husserl insiste bien sur ce point : on ne peut porter seul le *telos* ; individuellement on n'est qu'un co-porteur et c'est toujours ensemble que l'on porte le sens de l'histoire. Il s'agit d'une tâche par essence collective, et c'est pourquoi elle est le seul véritable fondement d'une vraie communauté.

La toute fin du texte décrit cet entrelacs de ma vie avec celle de toute l'histoire. Elle explique comment je suis dans mon être historique à la fois constitué et constituant. Exister historiquement, c'est en quelque sorte constituer ce qui me constitue en donnant sens à ce que je suis comme « devenu ». Il y a alors un rapport de fondation. Je ne suis moi-même qu'en prenant conscience de ma subjectivité transcendante, ce que le § 15 des *Méditations cartésiennes* a élucidé, mais la *Krisis* ajoute que cette fondation consiste également à décider de porter le sens téléologique de l'histoire. Or, cette fondation présente renvoie à une fondation plus originelle, la première fondation grecque. Ce n'est pas dire que la culture grecque comme vision du monde est fondatrice, ce qui serait retomber dans un relativisme historique, mais c'est comprendre qu'est née en Grèce une idée qui n'est pas grecque, qui n'est pas la propriété de la Grèce ou de la langue grecque, et que je reprends dans mon présent en tant que philosophe. C'est le troisième et le plus haut degré d'historicité selon un appendice de la *Krisis*, celui dans lequel je ne suis pas simplement une personne prise dans l'histoire ou qui réfléchit sur son histoire, mais une personne qui se comprend comme solidaire de l'intention qui traverse toute l'humanité. Être philosophe, c'est par essence être historique en se rendant contemporain de cette naissance grecque, de la naissance moderne également avec Galilée déjà exposée par Husserl dans le § 9 de la *Krisis*, afin d'effectuer une nouvelle naissance, notamment celle de la phénoménologie, dont Husserl pense parfois qu'elle est l'aspiration secrète de toute la philosophie. Husserl ne prétend sans doute pas que l'histoire devient transparente avec la phénoménologie, mais que la vie de l'histoire se trouve élucidée (institution, sédimentation, réactivation). Dès lors, le commencement grec est bien la « gésine de l'esprit européen », c'est-à-dire le lieu de toutes les renaissances. C'est par un retour au sens du commencement grec que peut avoir lieu tout nouveau commencement. Plus encore, c'est un commencement qui appelle d'autres commencements, qui permet à tous les hommes, quelle que soit leur culture, d'être eux-mêmes en accomplissant le sens de l'histoire. C'est pourquoi il est nécessaire de rappeler que dans ce texte de la *Krisis* comme dans la conférence de Vienne, l'« esprit européen » n'est pas celui d'une époque particulière, d'une nation particulière. Il est pour Husserl transnational et transhistorique, et c'est pourquoi il est l'unique fondement possible d'une société des nations, d'une paix véritable. On ne peut avancer vers ce but qu'en revenant à l'origine que l'on a toujours tendance à oublier dans une tradition.

C'est sans doute parce que Husserl pressent que l'histoire européenne vire à nouveau au cauchemar que ce texte possède un peu le ton lyrique d'un testament, qu'il est à la fois une analyse et une exhortation. Si le §49 des *Idées 1* avait exposé la possibilité théorique d'un anéantissement du monde, ce § 15 de *La Krisis* envisage la possibilité pratique d'un tel anéantissement. Dès lors, cet extrait montre bien en quoi tout le début de la *Krisis* cherche à mettre en lumière qu'on ne peut pas séparer l'énigme du monde et l'énigme du mal et que ce sont ces deux énigmes, qui sont finalement les deux faces d'une même énigme, qui sont le lieu d'étonnement de la philosophie, le lieu depuis lequel le moi transcendantal peut s'interroger véritablement sur sa propre possibilité dans une réflexivité qui est une *Rückfrage* en prenant aussi en considération sa dimension historique et intersubjective. L'*ego* demeure l'origine du sens, mais pas dans la solitude ni hors de l'histoire. Husserl veut livrer à l'humanité en quelque sorte sa dernière parole, une parole qui n'est pas désespérée, mais qui appelle au sursaut, au courage de vouloir le *telos*, à la persévérance dans le

développement de la raison philosophique. Certes, l'humanité pourrait mourir d'une cause extérieure, mais ce dont le philosophe doit se comprendre comme responsable, c'est de son suicide possible, de son abandon évoqué à la toute fin de *La crise de l'humanité européenne et la philosophie*. L'alternative de l'humanité est donc ou la lassitude, ou la critique. Dans les trois moments de ce texte du § 15 de la *Krisis*, et avant de reprendre toute ses analyses de la confrontation de la phénoménologie avec la psychologie, Husserl a donc pu mettre en lumière une histoire intérieure de l'esprit, qui n'est pas une succession de visions du monde, et est ainsi une tradition au sens actif du terme qui est le maintien d'un *telos*. La phénoménologie ne fait pas de l'histoire un simple roman subjectif visant à soutenir l'action morale, mais elle revient par la réduction au phénomène même de l'histoire pour montrer comment le *telos* naît et se déploie dans l'histoire effective, et c'est cette donnée intuitive du *telos* qui permet de le vouloir. Si le *telos* ne peut être qu'anticipé, il peut par contre être absolument voulu, et c'est cette mutation de l'intuition en responsabilité, du voir en devoir, un devoir collectif, qui est l'accomplissement de l'intersubjectivité transcendante. L'humanité philosophique est une humanité ouverte et vivante quand elle sait être toujours en commencement dans une résolution personnelle et interpersonnelle. Pressentant le désastre, Husserl le traverse déjà en posant que la vérité et la paix, la paix fondée dans la vérité, sont les horizons *a priori* de possibilité que tout *ego* conscient de lui-même doit absolument vouloir. Ce possible est le poids le plus lourd, mais il est ce que le philosophe doit porter au cœur de cet autre possible qu'est l'anéantissement du monde par les hommes eux-mêmes.

Table des matières

Husserl, une métaphysique de la subjectivité.....	1
Introduction	3
Biographie	4
Bibliographie.	5
L'énigme du monde (<i>Welträtsel</i>).	5
Le retour aux choses mêmes.	7
I La voie cartésienne.....	9
L'idée de science et la recherche de l'évidence apodictique.....	11
La mise hors circuit de l'évidence du monde qui n'est pas apodictique.	15
L'évidence de l' <i>ego</i>	16
Explication du § 11 des MC proposé aux étudiants de L2 et L3	20
II Le fait et l'essence.....	25
§ 1 à 8 : la science eidétique.....	26
L'ordre des catégories (§ 9 à § 17).	31
Le principe des principes § 18 à § 26.....	35
III La région de la conscience pure	41
IV La réflexion transcendantale et le noème	71
Texte d'entraînement pour les agrégatifs n° 1 MC § 15	76
Reprise :	77
Temporalité et réflexivité.....	87
Le noème	90
Essai de commentaire du § 89.....	92
Les trois dimensions du noème.....	95
V L'expérience d'autrui et le sens d'être du monde objectif.....	101
§ 52 A commenter en licence 2 et 3	117
La communauté intermonadique	121
VI L'impératif du renouveau.....	129
<i>Sur le renouveau cinq articles</i>	129
<i>Renouveau et science</i>	140
<i>Les types formels de culture dans le développement de l'humanité</i>	142
<i>La crise de l'humanité européenne et la philosophie</i>	148
La figure spirituelle de l'Europe	149
La naissance grecque.....	152

VII Historicité et subjectivité.....	169
La structure de <i>La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale</i>	169
La <i>Krisis</i> . L'historicité transcendantale.....	170
La <i>Krisis</i> § 1 à 7.....	173
<i>Krisis</i> § 9 L'idéalisation et la mathématisation de la nature.....	179
<i>L'origine de la géométrie</i>	186
L'historicité de la subjectivité transcendantale. <i>Krisis</i> § 10-27.....	194
Reprise de l'entraînement n°2.....	199
Commentaire du § 15 de la <i>Krisis</i>	199