PROFIL 754

TEXTES PHILOSOPHIQUES

La Crise de l'humanité européenne et la philosophie

Husserl

NATALIE DEPRAZ

PHILOSOPHIE

HATIER

Collection
PROFIL PHILOSOPHIE
dirigée par Georges Décote

Série
TEXTES PHILOSOPHIQUES
sous la direction de Laurence Hansen-Løve

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

HUSSERL

Traduction originale

NATALIE DEPRAZ
agrégée de philosophie

HATIER

SOMMAIRE

■ **Avant-propos** 3

■ **1. Repères biographiques et historiques** 4
LES DÉBUTS 4
LA DÉCOUVERTE DE L'INTENTIONALITÉ 4
LE TÉMOIN VIGILANT DE SON TEMPS 6

■ **2. La phénoménologie, une méthode en prise sur l'existence** 8
HUSSERL, PENSEUR DE LA CRISE 8
_ La « crise des sciences européennes » 8
_ La crise de la philosophie 13
_ Une crise du sens ? 15
« LA PHILOSOPHIE COMME SCIENCE RIGOUREUSE » ... 16
_ L'idée originelle de la philosophie 16
_ L'attitude du philosophe : ne rien présupposer 18
_ « Le principe des principes » : l'intuition originaire - La réduction éidétique 20
LA RÉDUCTION, OPÉRATION MÉTHODIQUE DE LA PHÉNOMÉNOLOGIE 23
_ L'*époché* 23
La réduction transcendantale et la constitution 25
La réduction au « monde de la vie » *(Lebenswelt)* 27
RÉSUMÉ DES ÉTAPES MÉTHODOLOGIQUES DE LA PHÉNOMÉNOLOGIE 29

■ **3. Commentaire** 31
SCIENCES DE LA NATURE ET SCIENCES DE L'ESPRIT ... 31
L'ESPRIT DE L'EUROPE 36
UNE CONCEPTION TÉLÉOLOGIQUE DE L'HISTOIRE 39
L'HUMANITÉ ET LA COMMUNAUTÉ DES PHILOSOPHES 43
RAISON ET RATIONALISME 47

■ ***La Crise de l'humanité européenne et la philosophie*** 50

LEXIQUE 79

© HATIER PARIS, MARS 1992

ISSN 0981-8170 ISBN 2-218-**01610-9**

Toute représentation, traduction, adaptation ou reproduction, même partielle, par tous procédés, en tous pays, faite sans autorisation préalable est illicite et exposerait le contrevenant à des poursuites judiciaires. Réf. : *loi du 11 mars 1957, alinéas 2 et 3 de l'article 41* • Une représentation ou reproduction sans autorisation de l'éditeur ou du Centre Français d'Exploitation du droit de Copie (3, rue Hautefeuille, 75006 Paris) constituerait une contrefaçon sanctionnée par les articles 425 et suivants du Code Pénal.

Avant-propos

Introduire à la lecture d'un texte de Husserl, bien qu'il s'agisse ici avec la *Crise de l'humanité européenne et la philosophie* d'une conférence prononcée devant un auditoire assez ouvert, pose de très nombreux problèmes.

En effet, la phénoménologie dont Husserl est le fondateur se présente comme une discipline de pensée apparemment peu susceptible d'être vulgarisée.

Se donnant comme une expérience et une méditation qui trouve son lieu d'ancrage philosophique dans les *Méditations Métaphysiques* de Descartes, la phénoménologie est un cheminement que chaque lecteur est invité à suivre, et à plus forte raison, à répéter pour lui-même. « Quiconque veut vraiment devenir philosophe devra "une fois en sa vie" se replier sur lui-même », affirme Husserl dans les *Méditations Cartésiennes*[1]. La phénoménologie requiert en effet un effort de réflexion sur soi-même. C'est ce qui fait d'elle une philosophie dont le point de départ est la subjectivité. On ne saurait pour autant la confondre avec un quelconque *subjectivisme* qui ramène tout ce qui est à l'être du sujet ou de la pensée. Inversement et parallèlement, l'*objectivisme* ne valorise que la réalité de l'objet en faisant fi des données subjectives qui me permettent d'y accéder. Ces deux attitudes sont caractérisées par la négation de leur opposé : préjugeant ainsi d'une opposition entre sujet et objet, elles sont à ce titre naïvement dualistes.

L'attitude phénoménologique, au contraire de ces dernières, dénonce l'opposition du sujet et de l'objet qui les sous-tend comme un préjugé et veut ainsi dépasser cette opposition, cherchant dans l'expérience l'*unité* d'un sens antérieur à tout dualisme stérile.

---

1. *Méditations Cartésiennes*, Paris, Colin, 1931, trad. fr. E. Lévinas et G. Pfeiffer, Éd. Vrin, 1947, § 1, p. 2 (abrégé *MC* dans la suite du texte et des notes).

1 Repères biographiques et historiques

Edmund Husserl (1859-1938) naît à Prosznitz en Moravie d'une famille juive libérale, et s'engage dans des études scientifiques à Berlin, puis à Vienne.

LES DÉBUTS

Mathématicien de formation, Husserl soutient en 1883 un doctorat sur le concept de nombre. Son premier ouvrage qui date de 1891 s'intitule éloquemment *La Philosophie de l'arithmétique*. Son intérêt va dès lors principalement à des questions touchant à la logique : il publie ainsi en 1900-1901 les *Recherches logiques*.

Malgré cette formation logico-mathématique, Husserl étudie dès 1882 le Nouveau Testament sous l'influence du tchèque Masaryk. En 1884, il se procure la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel ; durant l'hiver 1884-1885, il suit les cours du célèbre psychologue de l'époque, Franz Brentano, sur la philosophie pratique et l'empirisme de David Hume.

Le 26 avril 1886 enfin, toujours sous l'influence de Masaryk, Husserl se convertit au protestantisme.

LA DÉCOUVERTE DE L'INTENTIONALITÉ*

Dès ces années-là, il semble que l'intérêt de Husserl s'oriente de plus en plus vers la philosophie, et en l'occurrence vers la psychologie. C'est pourquoi on est peu surpris de trouver sous sa plume dans le deuxième tome des *Recherches logiques*, après un premier tome consacré notamment

* Nous reprenons ici l'orthographe du terme allemand *Intentionalität*.

à l'objectivité des formes logiques, des considérations qui redonnent à la subjectivité son rôle et sa place. C'est ici que se fait sentir l'influence de Brentano dont la remarque-clé jouera un si grand rôle pour l'élaboration philosophique de Husserl : la conscience est toujours conscience *de* quelque chose, c'est-à-dire est toujours conscience *intentionnelle*. Avec cette découverte, l'entrée de Husserl en philosophie est consommée.

« Le mot *intentionalité* ne signifie rien d'autre que cette particularité foncière et générale qu'a la conscience d'être conscience *de* quelque chose (...)[2]. » Par cette prise de conscience, Husserl s'achemine vers la formulation d'une philosophie nouvelle. L'intentionalité est cette opération qui porte la conscience vers son objet, lequel, dès lors, advient littéralement comme *sens* pour elle. La visée intentionnelle de la conscience est ce qui annule l'idée même d'une opposition du sujet et de l'objet, où ces deux pôles seraient extérieurs l'un à l'autre et existeraient comme indépendamment l'un de l'autre.

La conscience est conscience *de* quelque chose. Cela signifie : la conscience est ouverte sur autre chose qu'elle-même et devient elle-même en se pénétrant de cet autre. Simultanément, cette chose qui est visée (perçue) par la conscience n'acquiert une existence que sous le regard de celle-ci : l'intentionalité est cet échange interactif continuel de la conscience et du monde, par quoi ce dernier prend sens pour la conscience, et la conscience pour le monde.

Je regarde les branches d'un arbre par la fenêtre. Certes, même si je ne regardais pas ces branches, elles continueraient bien pourtant, par exemple, à ployer sous les fruits : il y a donc une objectivité des branches, qui sont bel et bien indépendamment de moi et de mon regard. Cependant, tant que je ne porte pas mon regard sur elles, les branches n'existent pas *pour moi*, elles ne sont qu'*en elles-mêmes*. Ainsi, pour le phénoménologue, le niveau d'être de l'objet « branche » en tant que réalité en soi, purement objective, c'est-à-dire sans aucune intervention d'un sujet, n'est que la dimension première et la plus pauvre de la branche. Dès que cette dernière est appréhendée par un sujet, elle apparaît sous mon regard et acquiert un niveau d'être plus complexe. Ce n'est

---

2. *Op. cit.*, § 14, p. 28.

cependant que lorsque la branche *m'*apparaît certes, mais *telle qu'elle est en elle-même*, c'est-à-dire quand les deux premiers niveaux d'être, objectif *et* subjectif sont conjoints, qu'elle advient comme proprement *phénoménologique*. En phénoménologie, l'être égale l'apparaître : seul *est* ce qui apparaît, et la notion d'apparition, loin de se ramener à l'apparence illusoire, équivaut à l'être même. La phénoménologie, se caractérisant comme un retour aux choses elles-mêmes, se présente comme la description de toutes les choses qui m'apparaissent, non de manière simplement subjective, mais bien telles qu'elles sont en elles-mêmes : cette apparition pour moi de ce qui est tel qu'il est se nomme *phénomène**, et est l'objet de la phénoménologie.

C'est cet acquis fondamental de l'intentionalité qui constitue la première pierre de l'édifice de la phénoménologie, posée notamment dans les *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*, sous l'expression de « corrélation intentionnelle » ou « corrélation noético-noématique ».

LE TÉMOIN VIGILANT DE SON TEMPS

L'activité avant tout théorique de Husserl est toutefois dès le début solidaire d'une attention aiguë à la situation intellectuelle de ces premières décennies du XX^e^ siècle. Dès 1910-1911, dans un opuscule intitulé *La Philosophie comme science rigoureuse*, il dresse un réquisitoire contre l'état de division et de décadence qui règne dans les sciences. La principale critique du phénoménologue à l'égard des savants de son temps porte sur l'aveuglement dont ils font preuve vis-à-vis de leur propre démarche, c'est-à-dire sur l'absence de réflexivité de leur attitude scientifique. Husserl adopte au contraire une attitude dont la vigilance critique est extrême : toute affirmation, tout jugement est sans cesse soumis au crible de la critique. Rien n'est jamais accepté comme tel sans être interrogé à nouveaux frais.

Ce n'est cependant qu'à partir des années vingt que l'attention du phénoménologue, qui s'était jusque-là peu portée,

---

* Les astérisques renvoient au lexique, p. 79.

il est vrai, sur la situation historique et politique contemporaine, va se trouver polarisée sur la question de l'Histoire, à mesure aussi que la crise politique s'aggrave en Allemagne, et inscrit en surface la crise profonde des sciences.

La Crise de l'humanité européenne et la philosophie, prononcée le 7 mai 1935 au *Kulturbund* de Vienne, apparaît ainsi comme un « manifeste[3] ». Depuis 1928 en effet, année où Husserl a pris sa retraite de l'Université, *a fortiori* depuis 1929, date à partir de laquelle il a été éloigné de toute activité d'enseignement par l'arrivée de Heidegger qui lui succède à Fribourg, Husserl vit retiré. Tout en reconnaissant le talent de son ancien élève au point d'affirmer en substance que la phénoménologie, c'est lui-même et Heidegger, et personne d'autre, il formule dès 1929 des inquiétudes sur la manière dont s'oriente la philosophie de ce dernier, et notamment depuis *Être et temps* (1927). À partir de 1933, date de la prise du pouvoir par les Nazis, Husserl se voit retirer toute activité académique, toute manifestation publique, toute liberté de presse. Le sens de l'Histoire se dérobe, le pouvoir de la raison est défaillant, et Husserl ne peut agir par la parole.

Malgré sa situation tragique, il refuse une invitation de l'Université de Californie. Il décline en outre nombre d'exhortations à donner des conférences, dans la crainte de susciter de plus belle la haine des juifs. Il demeure coûte que coûte à Fribourg. Son travail philosophique le requiert en ce lieu.

Ce n'est qu'à de très rares reprises, à Vienne ou encore à Prague, qu'après de longues hésitations, Husserl s'exprime sur ce qui lui tient le plus à cœur. Il est question de la tâche *infinie* de la raison et du *sens* de l'Histoire, contre tous les irrationnalismes. C'est à ce titre que la *Crise de l'humanité européenne* est un manifeste, qui relève le défi du sens et de son unité dans l'expérience. Il y a en effet une unité du sens, et cette unité, qui se donne à moi dans l'expérience que je fais des phénomènes, est cela même qui rassemble et ressaisit le réel pour l'élever à sa cohésion maximale, c'est-à-dire lui donner sens contre le morcellement incohérent et la dispersion des faits bruts. C'est dans la mesure aussi où ce texte plaide pour le sens contre l'absurde qu'il est comme tel proprement phénoménologique.

---

3. Le mot est de S. Strasser dans sa préface au texte pour les Éditions Aubier-Montaigne, 1977.

2 La phénoménologie, une méthode en prise sur l'existence

HUSSERL, PENSEUR DE LA CRISE

La « crise des sciences européennes »

Cette expression « crise des sciences européennes » est la première partie du titre du dernier ouvrage de Husserl, écrit entre 1934 et 1937 et non publié de son vivant[4]. La Conférence de Vienne, que nous avons choisi d'étudier, en est donc la première trace publique, les Conférences de Prague prononcées en novembre 1935 prolongent à leur tour et approfondissent cette cellule originaire qui aboutira à la *Krisis*.

Dans ce texte ultime de la *Krisis*, Husserl traite de la crise des sciences européennes. Nous tenterons de faire apparaître comment la crise des sciences que décrit Husserl exprime en profondeur la crise des valeurs qui déchire l'Europe dans les années trente. Loin de séparer crise des sciences et crise éthico-politique, Husserl décrit phénoménologiquement, en son unité, la crise que vit l'Europe. Selon lui en effet, la crise est *une*, et seul un retour réflexif sur l'état des sciences peut permettre d'élucider le *sens* de la crise qui s'est manifestée jusqu'au niveau politique.

Quel est le sens de cette « crise des sciences » ? Au début de la *Krisis*, Husserl commence par suspecter la pertinence d'une telle expression : « Est-il sérieux de parler purement et simplement d'une crise de nos sciences ? Cette expression, qu'on entend aujourd'hui partout, n'est-elle pas outrancière ?

---

4. Intitulé *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Paris, Gallimard, 1976, trad. fr. et préface de G. Granel (abrégé *Krisis* dans la suite du texte et des notes).

Car la crise d'une science, cela ne signifie rien de moins que le fait que sa scientificité authentique — ou encore la façon même dont elle a défini ses tâches et élaboré en conséquence sa méthodologie — est devenue douteuse (...). Comment pourrait-on parler d'une crise des sciences positives ? Car cela comprendrait une crise de la mathématique pure, une crise des sciences exactes de la nature, que nous ne pouvons cesser d'admirer comme étant les modèles d'une scientificité rigoureuse et au plus haut point féconde[5]. »

Et Husserl de louer l'idéal d'exactitude des sciences, qu'il s'agisse de la physique classique ou de la très récente physique des quanta à laquelle il fait d'ailleurs allusion, idéal qui est leur apanage et leur fécondité propres. L'idée d'une crise des sciences ne concerne par conséquent ni leur méthodologie bien établie, ni leur réussite constante.

En quel sens peut-on alors encore parler d'une crise des sciences ? Il convient pour ce faire de distinguer deux notions différentes de la « scientificité ». Pris en un premier sens, scientificité signifie rigueur méthodologique et il n'y a pas lieu là de dépister une quelconque crise des sciences. En un second sens cependant, scientificité acquiert une signification *positiviste* et veut dire dès lors, réduction de la science à la seule connaissance des faits. Cette compréhension réductrice de la science domine, comme leur tendance naturelle, toutes les sciences. Elle dénote une crise profonde du statut de la scientificité en Europe, c'est-à-dire, comme nous le verrons, de l'exigence philosophique elle-même : « le positivisme décapite la philosophie », s'exclame en effet Husserl[6].

Ce risque positiviste que courent les sciences a une double conséquence : d'une part, l'attention du scientifique est polarisée sur l'étude du fait, qu'il s'agisse des corps matériels visibles à l'œil nu, des microparticules ou même, dans les sciences de l'esprit, du psychisme, de la société ou de la langue. D'autre part, ce privilège accordé à la pure observation des faits entraîne un aveuglement vis-à-vis de l'instance subjective elle-même. En fait, l'idée majeure de Husserl — et qui est pour lui responsable de cette crise que traversent actuellement les sciences — est celle du désintérêt des scientifiques

---

5. *Op. cit.*, pp. 7-8.
6. *Op. cit.*, p. 14.

pour leur propre subjectivité à l'œuvre dans leur démarche, c'est-à-dire du défaut de réflexivité de leur recherche. L'obscurité dans laquelle se meuvent aujourd'hui les sciences provient donc de l'absence d'attention portée à « l'énigme de la subjectivité » qui travaille en elles : positivisme est ici synonyme pour Husserl d'objectivisme, objectivisme qui naît selon lui avec Galilée et la mathématisation de la nature. Quelle est cette révolution de la conception de la science, et donc aussi de l'esprit scientifique lui-même, qui naît avec la mathématisation de la nature ? Il importe avant tout de connaître le sens de cette mathématisation galiléenne de la nature.

Les géométries platonicienne et euclidienne conservent un lien étroit avec le sensible en ce qu'elles figurent de façon géométrique les nombres compris comme des idées, et s'appliquent par là-même à produire une copie sensible des idées intelligibles. Au contraire la géométrie du XVII[e] siècle se constitue comme une discipline bien plus abstraite. Elle veut rompre délibérément avec le référent sensible. Se nommant « géométrie analytique », elle adopte le langage abstrait de l'algèbre. Dès lors, la nature, idéalisée en formules algébriques, devient tout entière une multiplicité mathématique. Ayant rompu ses attaches avec la réalité sensible, cette nouvelle géométrie algébrisée s'élabore comme un domaine formel autonome, ayant ses règles et ses procédures propres. Mathématiser la nature, c'est donc en faire un « objet » abstrait régi par des lois universelles, et déconnecté du divers sensible et individuel. Ainsi naît ce que l'on appelle aujourd'hui la « physique mathématique ». La « nature » (*phusis* en grec) reçoit alors le nom de *physique*. Avec la mathématisation de la nature, c'est-à-dire avec le début de la physique comme discipline scientifique naît aussi un type d'esprit focalisé sur son objet, la nature physique, aveugle par conséquent à lui-même en tant que *sujet* opérant.

Husserl date cependant de la deuxième moitié du XIX[e] siècle le devenir positiviste *explicite* des sciences et vise ici sans doute les scientifiques héritiers de la philosophie positive d'Auguste Comte. Ce dernier, auteur du *Cours de Philosophie positive*, fonde une philosophie en rupture avec toute métaphysique. Il promeut en effet une attitude fondée exclusivement sur l'expérience et mue par une confiance sans bornes envers la science. Parmi les scientifiques qui vont

reprendre à leur compte cette rupture avec la métaphysique et cet enracinement dans l'expérience, on compte aussi bien Bernard, Pasteur, Berthelot ou Höckel en chimio-physiologie que Renan et Taine en histoire ou même Littré en philologie, que Lange, Wundt ou Fechner en psychologie expérimentale et jusqu'à Durkheim en sociologie un peu plus tard, dont le mot d'ordre est de « traiter les faits sociaux comme des choses ». Ce que critique Husserl sous le nom de positivisme correspond en fait à sa dérive possible en scientisme, c'est-à-dire à une attitude caricaturale qui réduit tout aux faits. Ceci est certainement l'image que Husserl, en homme du XX^e siècle, a pu avoir du positivisme, et non ce que celui-ci a effectivement été comme philosophie propre au XIX^e siècle.

Or, nous dit Husserl, « de pures sciences positives font des hommes purement positifs[7] », des hommes qui sont des fétichistes du fait et ne s'interrogent donc guère en retour sur le *regard* qu'ils portent sur ces faits, c'est-à-dire sur l'acte ou le vécu par lequel ils accèdent aux faits. « Un fait est un fait », telle est leur vérité. Mettant tout l'accent sur le fait comme tel, sur le *quoi*, ils ne questionnent nullement le *mode* d'accès au fait, le « *comment* de sa visée ». Ainsi, un homme positif est un homme qui, ne réfléchissant pas ses actes vécus eux-mêmes, a tendance à faire abstraction, et de sa subjectivité, et du *sens* inhérent à quelque fait que ce soit. N'étant pas attentif à ceci qu'un fait n'est jamais distinct de son sens pour moi, ou que l'objet n'est pas différent du regard que je porte sur lui, un tel esprit pense la visée scientifique comme séparée des problèmes *vitaux* que se pose l'humanité. En ce sens, « cette science n'a rien à nous dire (...). Les questions qu'elle exclut par principe sont précisément les questions qui sont les plus brûlantes à notre époque malheureuse, pour une humanité abandonnée aux bouleversements du destin : ce sont les questions qui portent sur le sens ou l'absence de sens de toute cette existence humaine[8] ». Husserl lie donc ici inévitablement crise des sciences européennes, en tant qu'elles sont réduites à leur dimension positiviste, et crise des valeurs de l'humanité : la crise « réelle » n'est en aucune manière éludée au profit d'une crise prétendument plus véritable des

7. *Op. cit.*, p. 10, trad. modifiée.
8. *Op. cit.*, p. 10.

sciences. Il n'y a dans cette optique aucune opposition entre crise des sciences et crise des valeurs, mais il s'agit bien d'une seule et même crise, dont Hussel s'attache à décrire phénoménologiquement l'unité.

Toutefois, l'état de crise dominant aujourd'hui et lié à ce mode positif de pensée qui *sépare* recherche scientifique objective et quête du sens de notre vie n'a pas toujours, selon Husserl, prévalu. D'où vient donc cette « altération positiviste de l'idée de la science[9] » ? Pour saisir le sens de la crise actuelle des sciences européennes, il s'avère nécessaire de retracer la genèse du processus qui la rendit possible.

Au Moyen-Âge, l'unité est celle de la raison et de la foi et, même si la pensée discursive est bien, comme on l'affirme communément, au service de la théologie qui culmine dans la foi comme sa vérité dernière, on ne peut cependant oublier que la foi elle-même est « en quête de l'intelligence » : c'est ce que manifeste par exemple Saint Anselme au XIIIe siècle dans son ouvrage intitulé le *Proslogion*, portant précisément pour sous-titre *Fides quaerens intellectum*, « la foi en quête de l'intelligence ». Intelligence rationnelle et foi vive s'allient dans la recherche *une* du sens. Husserl témoigne clairement de sa nostalgie pour cette époque où régnait l'unité du sens.

La Renaissance, époque où naît le principe de l'imitation de l'Antiquité sous la forme d'un nouveau platonisme, introduit l'idée que l'homme idéal est l'homme *théorique* : « L'homme antique est celui qui se forme lui-même grâce à la pénétration théorique de la libre raison[10]. » La Renaissance libère donc un espace pour la raison et son exercice. Les motifs profonds de la crise que connaît aujourd'hui l'Europe sont à dépister dans cet idéal de rationalité universelle qui se manifeste explicitement au XVIIe siècle. En effet, en un sens, cet idéal d'évidence rationnelle universelle recèle une fécondité : il avère sa réussite dans les sciences positives (physique mathématique naissante, astronomie conquérante). En un autre sens cependant, il a pour résultat un ébranlement de plus en plus net de la métaphysique, dont Kant à la fin du XVIIIe siècle dressera dans la Préface à la *Critique de la Raison pure* un bilan sévère : alors que les mathématiques, dès

9. *Op. cit.*, p. 10.
10. *Op. cit.*, p. 12.

Thalès, et la physique plus récemment avec Galilée, sont toutes deux entrées dans la voie sûre de la science en se constituant en disciplines rationnelles fondées sur l'expérience, la métaphysique, spéculation abstraite qui s'élève au-dessus des enseignements de l'expérience, n'a pu se constituer comme science. Elle est demeurée, comme le dit Kant, une arène où s'affrontent les thèses les plus opposées, sans qu'une vérité objective puisse en émerger, précisément parce que les principes que brandissent les métaphysiciens dépassent les limites de toute expérience, c'est-à-dire aussi le pouvoir de la raison humaine. C'est pourquoi, Kant limite la connaissance à ce qui est issu de l'expérience, aux *phénomènes** et rejette les idées métaphysiques du monde, de l'âme et de Dieu (les choses *en soi*) dans l'inconnaissable. En fait, le devenir positiviste de la science n'est pas à la hauteur de sa visée universelle, visée proprement métaphysique qui a pour rôle d'enraciner les diverses sciences positives spécialisées dans une unité supérieure qui soit leur fondement universel. La philosophie, dans sa visée métaphysique, a donc selon Husserl un rôle de re-fondation radicale des sciences, renouant ainsi avec l'idée aristotélicienne de la philosophie comme « science de l'Être en tant qu'être, pris universellement et non dans l'une de ses parties » (*Métaphysique*, K, 3), idéal de la philosophie première comme fondement unitaire et radical des sciences.

« Le concept positiviste de la science, écrit Husserl, est à notre époque par conséquent, historiquement considéré, un concept *résiduel*. Il a laissé tomber les questions que l'on avait incluses dans le concept de métaphysique », question du sens de l'Histoire, de la raison, question de Dieu comme « source téléologique* de toute raison dans le monde, question du sens du monde ou de l'immortalité[11]. » Ceci est la raison pour laquelle la « crise des sciences européennes » est en fait tout entière le symptôme d'une crise plus profonde encore, et qui est celle de la philosophie elle-même.

La crise de la philosophie

C'est dans l'Introduction aux *Méditations cartésiennes* que Husserl fait le plus clairement état de la crise que connaît au

---

11. *Op. cit.*, pp. 13-14.

début du XX^e siècle la philosophie elle-même, pour n'avoir pas suivi l'enseignement des *Méditations métaphysiques* de Descartes qui nous invite ici à un « retour au moi des *cogitationes* pures[12] », à titre de fondement radical absolu. C'est à l'évidence ce désintérêt des sciences pour un fondement dans l'*ego cogito* en tant que noyau indubitable de certitude qui a entraîné l'obscurité de leur démarche. Descartes en effet « inaugure un type nouveau de philosophie. Avec lui la philosophie change totalement d'allure et passe radicalement de l'objectivisme naïf au subjectivisme transcendantal, subjectivisme qui, grâce à des essais sans cesse renouvelés et pourtant toujours insuffisants, semble tendre à une forme nécessaire et définitive. Cette tendance constante n'aurait-elle pas un sens éternel, n'impliquerait-elle pas une tâche éminente à nous imposée par l'Histoire elle-même, et à laquelle tous nous serions appelés à collaborer ?[13] »

Or, le diagnostic de Husserl est plus que sévère : la philosophie est en crise parce qu'elle a perdu toute unité, tout autant dans la manière de poser ses objectifs que dans sa méthode propre : « (...) au lieu d'une philosophie une et vivante, que possédons-nous ? Une production d'œuvres philosophiques croissant à l'infini, mais à laquelle manque tout lien interne. Au lieu d'une lutte sérieuse entre théories divergentes, dont l'antagonisme même prouve assez la solidarité interne, la communauté de base et la foi inébranlable de leurs auteurs en une philosophie véritable, nous avons des semblants d'exposés et de critiques, un semblant de collaboration véritable et d'entraide dans le travail philosophique. Efforts réciproques, conscience des responsabilités, esprit de collaboration sérieuse en vue de résultats objectivement valables, c'est-à-dire purifiés par la critique mutuelle et capables de résister à toute critique ultérieure, — rien de tout cela n'existe. Comment une recherche et une collaboration véritables seraient-elles possibles ? N'y a-t-il pas presque autant de philosophies que de philosophes ? Il y a bien encore des *Congrès*

---

12. *MC*, § 1, p. 2.

13. *Op. cit.*, § 2, pp. 3-4, trad. modifiée. L'un de ces essais en direction d'un subjectivisme transcendantal achevé correspond à la révolution opérée par Kant dans la connaissance : le sujet transcendantal devient *la condition de possibilité* de toute connaissance.

philosophiques ; les philosophes s'y rencontrent, mais non les philosophies. Ce qui manque à celles-ci, c'est un ''lieu'' spirituel commun où elles puissent se toucher et se féconder mutuellement[14]. »

La philosophie est en proie à une dissémination de son sens : les motifs en sont l'absence d'une communauté soudée des philosophes et l'inexistence d'une recherche mue par le désir *un* de la vérité. Le déficit d'une telle impulsion philosophique se traduit par une multiplication indéfinie des écrits et l'emprunt à une rhétorique qui transforme la philosophie en une littérature impressionniste, au lieu de lui conférer cette radicalité que réclament la rigueur et la responsabilité du philosophe vraiment philosophe.

Cette lucidité que déploie Husserl à l'égard de son époque, dont Descartes déjà aux XVII[e] siècle témoignait, offre une analyse pour le moins éloquente de l'état de la philosophie, qui pourrait être appliquée telle quelle à l'époque contemporaine : le post-modernisme est la manifestation la plus criante de cette « dissémination » du sens. Le constat que dresse Husserl au début du XX[e] siècle a donc aussi une vertu transhistorique. Ce qui se fait jour en effet, par-delà la crise de la philosophie en tant que discipline historique inscrite dans une époque donnée, c'est l'évidence d'une perte du sens lui-même. L'état de division dans lequel se trouve la philosophie nous invite par conséquent à réfléchir sur le risque ultime auquel il conduit, à savoir sur l'éclatement du sens lui-même.

Une crise du sens[15] ?

En 1935, Husserl ne peut que se désespérer de la défaillance du sens. Il s'agit pourtant de ne pas confondre trop vite sens et valeur, comme si l'absence de sens provenait uniquement d'une lacune d'ordre éthique.

Certes, la crise du sens se manifeste bien par une crise des valeurs, crise éthico-politique à laquelle Husserl, ainsi qu'on

---

14. *Op. cit.*, § 2, p. 4.

15. Expression utilisée par J. Patočka (1907-1977), phénoménologue tchèque ayant beaucoup médité les écrits de Husserl, dans les titres mêmes des ouvrages suivants : *La Crise du sens*, tome 1 : « Comte, Masaryk, Husserl », Bruxelles, Ousia, 1985, préface de H. Declève ; tome 2 : « Masaryk et l'action », Bruxelles, Ousia, 1986, postface de H. Declève.

l'a montré, n'est en aucun cas indifférent. Cependant, sa tâche de phénoménologue consiste à reconduire inlassablement la crise éthique à une crise plus radicale qui est celle de la raison elle-même[16]. En ce sens, l'éthique ne saurait valoir comme philosophie première. Fidèle à son exigence méthodique, le phénoménologue est mû bien plutôt par sa raison, faculté critique et interrogative. La crise du sens est dès lors au fond une crise de la raison et, en un certain sens, Husserl s'avère assez proche du Kant de la *Critique de la Raison pratique* : tous deux insistent sur le pouvoir de la Raison en tant que faculté législatrice du contingent. La Raison donne sa loi au donné sensible matériel qui est par définition sans loi, et instaure ainsi un ordre du sens. Chacun à sa manière, Kant et Husserl donnent sens aux faits, soit que se trouve donné dans la nature un ordre de la finalité comme conformité du fortuit à des lois, ordre final qui débouche sur une théologie (Kant), soit que la raison imprime elle-même à la nature, de manière intentionnelle, sa finalité (Husserl)[17]. C'est cet ordre du sens qui est, dans les années trente, battu en brèche, et que Husserl s'attache à restaurer, du moins par la parole, contre toute mystique irrationnelle.

La crise politique et éthique, qui correspond à la montée des totalitarismes, apparaît bien comme la manifestation en surface d'une crise plus profonde de la raison, dont l'état d'aveuglement des sciences et de la philosophie plus encore, sont les révélateurs aigus. Loin d' « éluder la crise réelle », Husserl, par son sens de la responsabilité philosophique, la ressaisit jusqu'à sa racine dans son unité.

« LA PHILOSOPHIE COMME SCIENCE RIGOUREUSE »

L'idée originelle de la philosophie

À l'appendice XXVIII au paragraphe 73 de la *Krisis*, datant de l'été 1935, on trouve cette phrase devenue célèbre : « *La*

---

16. Voir plus loin p. 47, « Raison et rationalisme ».
17. Voir plus loin p. 39, « Une conception téléologique de l'histoire ».

philosophie comme science, comme science sérieuse, rigoureuse, et même apodictiquement rigoureuse : ce rêve est fini [*der Traum ist ausgeträumt*][18]. » Husserl ne reprend en aucune manière, ainsi que le note F. Dastur[19], cette déclaration à son propre compte : il s'agit clairement d'un jugement porté sur l'époque, comme la suite du texte l'explicite. Les « temps sont révolus » où « un lien entre science et religion, capable, comme le revendiquait la philosophie médiévale, de mettre en harmonie la foi religieuse et la philosophie » était encore possible. « Telle est la conviction dominante. Un flot puissant, et qui s'enfle toujours, submerge l'humanité européenne : c'est aussi bien celui de l'incroyance religieuse que celui d'une philosophie qui renie la scientificité[20]. »

Ce constat pessimiste du danger que court la philosophie de se perdre comme « science rigoureuse », c'est-à-dire comme philosophie véritable, est pour Husserl l'occasion de redire haut et clair ce qu'est pour lui l'idée originelle de la philosophie. Il convient en effet de renouer avec le sens *un* de la philosophie qui s'est exprimé aux époques passées où la rigueur scientifique et la responsabilité du philosophe s'imposaient comme le sens même de la philosophie.

Dès 1911, dans l'opuscule intitulé *La Philosophie comme science rigoureuse*, Husserl donne à la philosophie ce sens et cette tâche ultimes de re-fondation radicale des sciences elles-mêmes. Il ne s'attache donc pas là aux objets spécifiques à chaque science, mais au sens que revêt la notion de scientificité elle-même en tant que la philosophie en est radicalement dépositaire. Cette dernière s'instaure ainsi comme la source originaire fondatrice de toute science particulière donnée qui n'est que subordonnée, au regard de la philosophie ; en effet, chaque science couvre un domaine, une « région » de ce qui est : son objet est donc « régional », alors que la philosophie n'a pas d'objet en ce sens, mais joue bien plutôt le rôle d'un fondement général des sciences. Cette idée de la philosophie sera constante chez Husserl de 1911 aux

---

18. *Krisis*, p. 563.
19. Françoise Dastur, « Réduction et intersubjectivité », *Husserl*, collectif sous la direction de E. Escoubas et de M. Richir, Grenoble, Millon, Krisis, 1989, p. 43.
20. *Krisis*, p. 564.

années 1930. Ce qui a cependant changé par rapport aux années 1910, c'est la nécessité pour la philosophie de prendre en compte la dimension de l'histoire : « Il n'y a aucun doute, nous devons nous enfoncer dans des considérations historiques, si nous devons pouvoir nous comprendre nous-mêmes en tant que philosophes, et comprendre ce qui doit sortir de nous comme philosophie[21]. » Le philosophe nécessairement « emprunte à l'histoire ». Quelle est donc l'idée originelle de la philosophie ? Cette idée, Husserl l'indique dans un texte de 1930[22] : « Je restitue l'idée de la philosophie la plus originelle, celle qui, depuis sa première expression cohérente donnée par Platon, se trouve à la base de notre philosophie et de notre science européennes et reste pour elles l'indication d'une tâche impérissable. ''Philosophie'', selon cette idée, signifie pour moi ''science universelle'' et, au sens radical du mot, ''science rigoureuse''[23]. »

La philosophie est science rigoureuse, science qui trouve en elle-même sa justification dernière et absolument fondatrice. Corrélativement, le philosophe est responsable jusqu'au bout de toute assertion qui doit dès lors être complètement fondée. Le mot d'ordre de la philosophie revient ainsi à ne rien présupposer, à ne rien admettre comme allant de soi.

L'attitude du philosophe : ne rien présupposer

Ne rien présupposer équivaut à soumettre à l'examen n'importe quelle connaissance, de telle sorte qu'aucune n'ait validité sans être passée par le crible vigilant de la justification.

Fonder toute affirmation portée sur les choses revient par là même aussi à refuser d'entretenir avec ces dernières une relation naïve par quoi elles me demeurent extérieures. Ne rien pré-supposer c'est donc tout autant ne pas supposer un rapport non-interrogé aux choses. Le principe de l'absence de présupposition participe ainsi, en le radicalisant, d'un geste

---

21. *Krisis*, p. 565.
22. « Postface à mes Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures », *Revue de métaphysique et de morale*, n° 4, 1957.
23. *Op. cit.*, p. 372.

déjà amorcé par le phénoménologue découvrant l'intentionalité comme relation non duelle, non naïve aux choses.

En soumettant à l'examen toute connaissance, que ce soit un jugement porté sur les choses ou ma relation directe à elles, Husserl renoue explicitement avec le geste cartésien de la première *Méditation métaphysique* qui consiste, par la mise en œuvre d'un doute *méthodique* (donc non sceptique), à interroger toute vérité, à suspecter en elle un préjugé qui s'ignore. « Quel est le sens fondamental de toute philosophie véritable ? » se demande Husserl en 1929. « N'est-ce pas de tendre à libérer la philosophie de tout préjugé possible, pour faire d'elle une science vraiment autonome, réalisée en vertu d'évidences dernières tirées du sujet lui-même, et trouvant dans ces évidences sa justification absolue ? Cette exigence, que d'aucuns croient exagérée, n'appartient-elle pas à l'essence même de toute philosophie véritable ?[24] »

Là encore, l'exigence de Husserl est constante : dès 1901 dans les *Recherches logiques*, est posé comme seul principe ce paradoxal « principe de l'absence de présupposition ». La phénoménologie se ressaisit très tôt sous cet unique mot d'ordre extrêmement exigeant : tendre à l'absence de présupposition, ne cesser donc de questionner tout ce qui semble trop facilement évident. « Ce principe ne peut (...) vouloir dire rien de plus que l'exclusion rigoureuse de tous les énoncés qui ne peuvent être pleinement réalisés par la démarche phénoménologique[25] », démarche qui requiert « l'effort de comprendre dans l'évidence ce qu'est, en général, c'est-à-dire d'après son essence générique, l'acte de penser et de connaître[26] ». Le principe de l'absence de présupposition implique donc de distinguer entre deux sens de l'évidence : selon une première acception, ce qui est évident, c'est ce qui « va de soi », ce qui est donné sans être interrogé, ce qui littéralement se comprend de soi-même *(selbstverständlich)*. Évident est synonyme de « naturel », au sens où dans le langage courant, « évidemment » équivaut à « naturellement ». Une

---

24. *MC*, § 2, p. 5.
25. *Recherches logiques*, 2, 1re partie, introduction, § 7, « Le principe de l'absence de présupposition... », trad. fr. H. Elie, A. L. Kelkel, R. Schérer, p. 20, Paris, PUF, 1969.
26. *Op. cit.*, p. 21.

chose évidente, en ce sens, est une chose qui s'impose d'elle-même sans requérir quelque explication que ce soit. Au contraire, l'évidence *(Evidenz)* corrélative du principe de l'absence de présupposition est l'évidence *philosophique* : elle implique une interrogation critique totale et permanente. Évident est dès lors synonyme de « complètement justifié », « entièrement fondé », parce que sans cesse remis en question. Il m'est donc impossible de douter d'une perception « évidente », puisque je la soumets à chaque fois à l'examen et que c'est cet examen critique permanent d'elle-même qui fonde son caractère d'évidence. L'évidence prise en ce sens fort comprend ainsi dans sa définition l'*apodicticité**, à titre d'exigence permanente.

Si la fondation absolue et radicale de la connaissance passe par une attitude de non-présupposition et requiert positivement que tout objet connu (ou perçu) me soit donné de manière *évidente*, on comprend que Husserl érige en « principe des principes » cette évidence *apodictique* à laquelle il donne le nom, en 1913, d' « intuition donatrice originaire ».

« Le principe des principes » : l'intuition originaire - La réduction éidétique

Toutes les propositions satisfaisant à cette exigence de non-présupposition doivent permettre « une *justification phénoménologique adéquate*, donc un remplissement par *l'évidence* au sens le plus rigoureux du terme[27] ». Il s'agit par ailleurs de ne jamais faire « appel par la suite à ces propositions qu'avec le sens dans lequel elles ont été établies intuitivement[28] ». Dès 1901 donc, la notion d'évidence « au sens le plus rigoureux », c'est-à-dire comme apodictique, se confond avec l'idée d'une intuition plénière. En 1913, dans les *Idées directrices*[29], au paragraphe 24 intitulé précisément « le principe des principes », la phénoménologie s'affirme comme un

---

27. *Op. cit.*, p. 24.
28. *Op. cit.*, p. 24.
29. *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*, Livre I, Paris, Éd. Gallimard, 1950, trad. fr. P. Ricœur (abrégé *Ideen I* dans la suite du texte et des notes).

intuitionnisme d'un nouveau genre : en effet, faire de l' « intuition donatrice originaire (...) une source de droit pour la connaissance[30] » ne signifie en aucune manière adhérer spontanément à quelque empirisme ou, *a fortiori*, à quelque sensualisme que ce soit, positions pour lesquelles la seule réalité est la réalité sensible des impressions singulières. En d'autres termes, l'intuition originaire n'est pas l'intuition sensible que Kant, déjà, qualifiait de purement passive et réceptive dans la *Critique de la Raison pure* (« Esthétique transcendantale »). L'intuition husserlienne est tout sauf une intuition réceptive empirique. Elle est foncièrement « donatrice originaire ». Qu'est-ce que cela signifie ? Cela veut dire que l'intuition husserlienne *me donne la chose elle-même*, l'atteint et la saisit *elle-même*, que cette chose soit un objet de la perception ou une essence. L'intuition est ainsi à l'œuvre dans le cas où la visée intentionnelle d'un objet *atteint* effectivement cet objet. Elle est aussi présente comme intuition des essences, selon la doctrine établie dès la *VIe Recherche logique* en 1901[31].

En ce sens, l'intuition des essences ou intuition *éidétique** *(Wesenschau)* se distingue radicalement de tout processus empiriste d'*induction* par lequel j'accède, à partir des faits, par généralisation progressive, au général. L'essence n'est ni seulement le général induit, ni *a fortiori* l'objet individuel. Bien que non liée au sensible, ni en coïncidence immédiate avec lui, ni médiatement par l'induction, l'essence m'est cependant donnée de manière originairement intuitive, et c'est cette donation qui rend raison de la validité de mon expérience.

Comment, dès lors, cette donation originairement intuitive de l'essence peut-elle avoir lieu ? Elle s'opère par ce que Husserl nomme la « variation *éidétique** » : cette activité de variation est ce qui me permet de dégager progressivement l'*essence*, par retranchements successifs, de ses traits ou caractères liés inessentiellement à l'objet donné dans l'expérience, pour tout dire non nécessaires. Ainsi, pour faire apparaître l'essence du rouge, exemple que prend Husserl de manière récurrente, il convient que je fasse varier en imagination tous les objets rouges que je peux percevoir ou posséder

---

30. *Op. cit.*, § 24, p. 78.

31. Voir à ce propos E. Lévinas, *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, Éd. Vrin, 1984, chap. VI notamment.

à titre de souvenir, de manière, à terme, à faire ressortir ce qui, en chaque objet, apparaît *identique* par-delà la diversité des contenus objectifs. L'essence du rouge, c'est le rouge demeuré le même malgré la variété et la singularité des impressions visuelles rouges. Cette identification est le mode d'accès logique à l'essence, que j'obtiens par *idéation*, c'est-à-dire par détachement des traits idéaux nécessaires par rapport aux traits factuels accidentels. L'intuition originaire, en tant qu'éidétique, est le principe qui me donne de manière immédiate l'essence elle-même dans sa plénitude ; la variation éidétique est quant à elle la procédure *médiate* et mettant en jeu l'imagination, par laquelle j'accède à cette même essence.

L'accent mis par Husserl sur l'intuition éidétique comme « principe des principes » fait de la phénoménologie d'un même et seul mouvement un intuitionnisme et un essentialisme, ou, selon la formule heureuse de E. Lévinas, un « idéalisme du sensible ». Prétendre saisir les essences dans une intuition peut sembler contradictoire. Comment, en effet, atteindre l'essence par l'intuition, alors même que l'intuition relève couramment de l'immédiat et l'essence d'un niveau d'abstraction inaccessible immédiatement ?

Certes, chez Descartes ou même Platon (Livre VII de la *République*), l'intuition est également un moyen d'atteindre l'essence, mais cet accès va de pair avec une perte du sensible. Husserl s'efforce au contraire de ne jamais perdre de vue cette base sensible de l'intuition éidétique elle-même.

C'est donc le *pari* de la phénoménologie que de tenter, ce faisant, de dépasser l'opposition séculaire de l'idéalisme — qui fait des idées la seule réalité — et du matérialisme — qui pose au contraire la matière sensible comme seule existante. Chercher à accéder à l'essence *par l'intuition*, et non par la spéculation, c'est faire de l'essence une unité concrète, chose que l'idéalisme traditionnel semble bien perdre de vue en la faisant virer à l'abstraction.

L'atteinte de l'essence d'une chose par élimination de ses contenus factuels et accidentels correspond méthodologiquement à la première formulation de la « réduction », qui signifie ici conversion du fait à l'essence. Cette formulation éidétique de la réduction est sa première présentation : elle est le tremplin à partir duquel la phénoménologie découvre sa dimension « transcendantale ».

LA RÉDUCTION, OPÉRATION MÉTHODIQUE DE LA PHÉNOMÉNOLOGIE

La « méthode » de la phénoménologie se distingue : de toute démarche démonstrative ou vérificatrice propre aux sciences (mathématique ou physique) ; de toute démarche logique et formelle, séparée du contenu de l'expérience elle-même. La phénoménologie requiert ainsi une « méthode nouvelle, foncièrement nouvelle[32] » qui ne soit ni une caricature positiviste des sciences, ni un nouveau formalisme.

Cette méthode, c'est la réduction phénoménologique : le principe de l'absence de présupposition représente en 1901 sa première esquisse, la réduction éidétique son appui nécessaire. Elle est présentée systématiquement en 1907 dans *L'Idée de la phénoménologie*.

L' « épochè »

Sous ce terme d'*épochè* qui signifie en grec « arrêt, interruption, suspension », Husserl entend signifier le mouvement initial de la réduction, premier mouvement qui s'inscrit dans le prolongement de l'attitude sans présupposition. Il s'agit en effet littéralement de *s'arrêter*, c'est-à-dire d'interrompre le flux des pensées quotidiennes qui sont autant d'opinions ou de convictions, et de s'interroger sur leur prétention à la vérité, de dépister en chacune d'elles un préjugé qui s'ignore.

Il s'agit en d'autres termes de suspendre le(s) jugement(s) que je porte spontanément sur tout ce qui est, sur tout fait quelconque, afin d'examiner plus à fond le *sens* de ces jugements : sont-ils entièrement fondés, ne sont-ils pas pour une part des présomptions ? Puis-je les justifier jusqu'au bout ?

Cet examen, ainsi que nous l'avons déjà noté, emprunte de prime abord plus d'un trait au doute méthodique cartésien, tout en le radicalisant au point d'en convertir le sens. Il convient donc de distinguer clairement *doute* et *épochè*[33] : à la différence du doute cartésien, qui demeure provisoire et

---

32. *L'Idée de la phénoménologie* (1907), Paris, PUF, 1970, trad. fr. A. Lowit, p. 48.

33. A propos de cette distinction, consulter l'excellent article de A. Lowit, « L'*épochè* de Husserl et le doute de Descartes », *Revue de Métaphysique et de Morale*, n° 4, 1957, pp. 399-415.

instrumental (je doute *pour* sortir du doute, c'est-à-dire pour atteindre un noyau de certitude indubitable qui se nomme *ego cogito*), l'*épochè* est « définitive ». Je suspends toute attitude de croyance au monde, et c'est cette attitude de mise en suspens qui est ma seule vérité : l'*épochè* est à elle-même sa propre fin, tandis que le doute n'est qu'un moyen dont la fin est autre, et qui est la certitude. De plus, par le doute, dans la première *Méditation*, Descartes nie le monde, tout en le regagnant cependant par la suite, dans la sixième *Méditation*, comme réalité matérielle sensible. L'*épochè*, elle, n'est pas une négation du monde, mais seulement la neutralisation de sa validité ; la valeur ou la validité* *(Geltung)* du monde est à mes yeux neutralisée par l'*épochè*, cela signifie que je ne *crois* plus spontanément en l'existence du monde : j'interroge à présent le *sens* de son existence. Ne plus *croire*, mais *savoir* : voilà la portée de la neutralisation de la valeur. Le monde continue bien entendu à exister, quoique je ne porte plus de jugements sur lui.

En troisième lieu, l'*épochè*, à l'opposé du doute, est universelle, dans la mesure où l'opération de suspension s'applique à l'instance même qui opère l'*épochè* : le moi qui interrompt toute position sur le monde se met ainsi lui-même en suspens en tant que partie du monde. Le *cogito* en revanche ne peut que s'excepter du doute pour pouvoir jouer le rôle d'un levier qui reconquiert précisément, au terme de la négation du monde, la certitude absolue et indubitable de l'*ego cogito* : le doute ne saurait dans son principe même avoir par conséquent l'universalité de l'*épochè*.

Enfin, quatrième différence entre doute et *épochè*, je suis bien *poussé* à douter de tout : les choses sensibles extérieures qui m'apparaissent douteuses et illusoires sont cette contrainte *externe* qui motive mon doute à l'égard de tout. Bref, la *motivation* du doute est *extérieure* au doute. À l'inverse, rien ne me pousse à opérer l'*épochè* : radicalement immotivée, l'*épochè* est cette opération que je mets en œuvre en toute liberté, sans autre contrainte que celle que je m'impose à moi-même.

Se distinguant nettement du doute, l'*épochè* est décollement par rapport à l'attitude naïve ou naturelle qui accepte les choses telles qu'elles sont, sans les interroger. La réduction, dans sa dimension transcendantale, vient alors accomplir l'amorce de conversion de l'attitude sur le monde permise par l'*épochè*.

La réduction* transcendantale et la constitution*

En quel sens peut-on parler d'un *accomplissement* de l'*épochè* par la réduction transcendantale ? Et tout d'abord, que signifie « transcendantal » ?

La conquête de la phénoménologie comme transcendantale est, disions-nous, sa conquête comme phénoménologie au sens fort. Qu'est-ce à dire ? L'accès au régime transcendantal de pensée implique une rupture avec un mode de raisonnement dualiste qui s'établit sur l'opposition d'une intériorité de la conscience et d'une extériorité du monde. Ce régime de pensée, qui nous fait séparer et opposer les choses les unes par rapport aux autres, est notre régime de pensée le plus naturel, le plus spontané. Or, l'attitude transcendantale requiert de quitter cette installation immédiate dans le monde et d'opérer une conversion de mon regard sur lui ; il s'agit de considérer le monde, non plus comme m'étant extérieur, et la conscience comme définie par son intériorité : la conscience et le monde ne s'opposent plus dans l'attitude transcendantale, puisque le monde n'*est* qu'en tant qu'il m'apparaît tel qu'il est en lui-même, comme pur phénomène. De même, la conscience n'*est* que comme ouverte sur le monde. Il n'y a plus au sens strict ni intériorité, ni extériorité, mais un seul et même tissu intentionnel qui est indissolublement celui de la conscience et du monde.

Aussi, le monde n'est plus transcendant* au sens d'extérieur et inaccessible, il *m'apparaît* et s'inscrit sous mon regard comme unité de sens intentionnel (ou *noème*). Simultanément, ma conscience n'est plus stricte intériorité close, elle s'élargit jusqu'à s'ouvrir au monde en tant qu'il m'apparaît : la conscience est alors immanence* élargie, ce par quoi ses actes vécus (ses *noèses*) adviennent comme intentionnels. La mise en évidence de la corrélation noético-noématique (ou *intentionnelle*) est ainsi ce à partir de quoi la phénoménologie va pouvoir se déployer comme transcendantale.

L'attitude transcendantale, par quoi je ne regarde plus les objets seulement, mais fais retour sur les *actes* grâce auxquels j'atteins ces objets, est création d'un regard neuf sur le monde : monde et conscience ne s'opposent plus mais s'ouvrent l'un à l'autre et s'inscrivent dans un même champ

de « transcendance immanente » *. L'accès au transcendantal, c'est par conséquent la sortie hors de la naïveté dualiste, et le travail proprement phénoménologique consiste précisément à faire advenir en l'*ego* cette saisie réflexive de soi-même que Husserl nomme aussi « retour réflexif sur soi-même » *(Selbstbesinnung)* : l'*ego* advient comme transcendantal dès lors qu'il appréhende les objets du monde comme des phénomènes lui apparaissant comme donnés eux-mêmes, et non plus comme des réalités brutes saisies en extériorité.

La phénoménologie franchit aussi un second pas, par lequel elle se conquiert comme transcendantale. En d'autres termes, l'*épochè* est accomplie en un second sens. En effet, la réduction appelle elle-même une autre opération méthodologique qui lui est corrélative et qui lui donne tout son sens : il s'agit de la *constitution*. Le versant constitutif de la phénoménologie est le pendant exact du versant réductif par lequel l'*ego* accède à l'attitude transcendantale. Au moyen de la constitution, l'*ego* s'éprouve à nouveau comme naturel, c'est-à-dire comme inscrit et absorbé dans le monde. La constitution peut apparaître comme une sorte de retour à un monde qui n'avait cependant jamais été perdu, mais dont la validité avait seulement été suspendue au cours de l'opération réductive. Autant la réduction a pour office de créer en nous un vertige qui sans cesse nous dérobe tout sol naturel, tout confort intellectuel, toute certitude admise, autant la constitution, conservant en elle l'acquis de ce vertige — ne rien présupposer — a devant elle une œuvre fondatrice.

Loin que la réduction soit pour autant niée par la constitution, celle-ci mène bien plutôt celle-là à sa conclusion. La corrélation étroite entre réduction et constitution a une conséquence essentielle. Attitude naturelle et attitude transcendantale ne sont aucunement à comprendre comme strictement opposées : la première est bien au contraire le tremplin décisif qui mène à la seconde, de même que la seconde n'est pas abstraction de la première, mais conserve en elle le sens transcendantal acquis par la réduction, se donnant du coup toute latitude de retour à l'attitude première modifiée transcendantalement. À l'encontre de nombreux commentateurs, il nous semble essentiel de marquer cette connivence des deux attitudes, leur relation de va-et-vient, ce qui ne signifie pour autant ni réduire, ni assimiler l'une à l'autre, mais restituer à l'expé-

rience phénoménologique sa souplesse, c'est-à-dire sa vérité, et au travail phénoménologique son effectivité. Je ne suis jamais sûr, sauf à de très rares instants privilégiés, de me situer dans l'attitude transcendantale réflexive, je retombe très souvent bien malgré moi dans l'attitude naturelle. Il ne s'agit donc pas, quoique cette présentation de l'expérience puisse le laisser entendre, de valoriser l'une au détriment de l'autre. Une telle valorisation* participerait encore de la naïveté initiale. L'expérience phénoménologique prend bien son départ dans l'attitude naturelle, et en ce sens, une telle attitude, pourrait-on dire à la limite, s'annonce déjà comme phénoménologique, ou du moins, comme grosse de l'attitude phénoménologique.

Mise au jour non-abstraite de l'expérience phénoménologique, la réduction transcendantale atteint sa plénitude réflexive de sens en tant que méthode de la phénoménologie à ce moment où elle allie la découverte de l'intentionalité à la mise en évidence de l'opération de constitution.

La réduction au « monde de la vie »* *(Lebenswelt)*

Pourquoi parler de *réduction* au « monde de la vie » ? Et tout d'abord, qu'est-ce que le « monde de la vie » ? Il convient d'emblée d'éviter une assimilation fâcheuse : le « monde de la vie » n'est pas, selon Husserl du moins, un retour pur et simple à l'attitude naturelle. En effet, le « monde de la vie » a un sens *phénoménologique*, il suppose nécessairement accomplie la réduction phénoménologique. Dès lors, ce monde est tout sauf un monde contingent et factuel. Il ne saurait être qu'un monde mû par le sens et pénétré par la subjectivité transcendantale.

Pourquoi, alors, si le « monde de la vie » est phénoménologique au sens strict, parler d'une « réduction » au monde de la vie ? C'est que Husserl voit dans cette nouvelle réduction un approfondissement de la réduction transcendantale qui, loin d'être sa négation, la pousse à ses limites dernières. La réduction au monde de la vie prend figure d'un retour à un *sol originaire de donation du monde* qui n'est aucunement le monde comme factuel, mais comme *sens phénoménologique*. L'ouverture sur le monde de la vie correspond de la

part de Husserl à une prise de distance à l'égard des idéalisations mathématiques et à la recherche d'un sol d'évidences originaires qui ne soit ni purement objectif, ni logique, mais se situe en-deçà du langage.

Dès lors, le monde de la vie procède d'une attitude préthéorique au sens de non idéalisante, et il se rapproche selon ce critère de l'attitude naturelle elle-même. C'est pourquoi dans la Conférence de Vienne traduite ci-après, « monde de la vie » et attitude naturelle se rapprochent (au point d'être désignés par le même terme : « monde environnant de la vie ») dans leur commune distance critique prise à l'égard des sciences positives objectivantes[34]. Le « monde de la vie » n'est donc pas le monde objectif de la science, il est bien plutôt le fondement oublié du sens de la science elle-même. Il est le lieu où s'enracine l'attitude subjective et réflexive du savant qui opère, attitude masquée par la polarisation sur l'objet.

L'attitude naturelle spontanée se déploie dans le monde quotidien concret, sans que celui-ci surgisse à la conscience de celui qui vit naturellement. Le « monde de la vie » est en ce sens l'horizon toujours donné d'avance dans lequel vit le moi de l'attitude naturelle. Mais il est une autre manière plus féconde d'accéder au monde de la vie : mettant en œuvre une attitude réflexive générale à l'égard du monde, je porte mon attention sur la *manière* dont il m'apparaît, sur son *mode subjectif de donnée*. J'opère donc une *épochè* universelle à l'égard du « monde de la vie » reçu tout d'abord naturellement comme horizon général de mes actes. Par cette réflexion généralisée, le monde advient comme monde purement subjectif, ou encore comme subjectivité vivante.

Le « monde de la vie » apparaît alors comme monde commun intersubjectif, où « chacun peut avoir part à la vie des autres[35] ». Il est par conséquent monde de la communauté humaine et lieu de partage d'une tradition commune. Cette communauté ancrée dans la tradition est vivante, et, à ce titre, sans cesse réactivée dans son sens par l'activité philosophique. La tradition qui est ici son milieu n'est donc pas un héritage sclérosé du passé, un ensemble de coutumes

---

34. *Cf.* plus loin « Sciences de la nature et sciences de l'esprit », p. 31.
35. *Krisis*, p. 185.

enfouies et de rites morts. Cette tradition-là est celle que Husserl critique. La tradition vivante qu'il revendique au contraire est chaîne de transmission incessante du sens et réactivation permanente de son origine. La Conférence de Vienne, où apparaît de manière récurrente l'expression de « monde environnant de la vie » *(Lebens-umwelt)* se meut tout entière dans cette communauté de vie de l'expérience humaine.

Enfin, il ne convient pas d'opposer de manière rigide réduction transcendantale et réduction au « monde de la vie ». Ces deux voies sont plus complémentaires qu'antagonistes. Quoique la dimension phénoménologique proprement dite ait été conquise avec la réduction transcendantale, la réduction au « monde de la vie » ne signifie pas pour autant un abandon ou une perte de l'horizon transcendantal. Elle ne saurait se confondre avec l'attitude naturelle *stricto sensu*. Revenant au sol originairement intersubjectif du monde, la réduction au monde de la vie conserve l'acquis phénoménologique de la réduction transcendantale et l'enrichit d'un nouveau regard sur le monde, comme vie intersubjective.

RÉSUMÉ DES ÉTAPES MÉTHODOLOGIQUES DE LA PHÉNOMÉNOLOGIE

Récapitulons les différentes opérations par lesquelles la phénoménologie parvient à sa rigueur dernière, c'est-à-dire à sa maturité.

1. Par la découverte de *l'intentionalité*, acte de la conscience où la *relation* entre pôle subjectif et pôle objectif prime sur les pôles eux-mêmes, la phénoménologie consomme une première rupture. Dès 1900-1901, elle se détache de toute conception de la philosophie comme théorie de la connaissance, conception qui repose encore sur l'opposition duelle du sujet et de l'objet. En tant que structure relationnelle de la conscience et de son objet, l'intentionalité est d'une certaine manière un concept commun à la phénoménologie et à la psychologie héritée de F. Brentano.

2. Par la mise en évidence de l'*épochè*, acte de retrait et de mise en suspens permettant une observation désintéressée du monde, de *la réduction éidétique* en tant que conversion

du fait à l'essence, et enfin de la *réduction phénoménologique* qui est passage de la donnée naturelle à son sens comme phénomène en 1907, la phénoménologie se dégage de l'horizon psychologique dans lequel elle baignait encore et se conquiert comme transcendantale. Les descriptions concrètes de l'expérience pourront dès lors se mouvoir soit en régime *psychologique* où les choses sont appréhendées comme phénomènes psychiques, soit parallèlement, à un niveau de rigueur phénoménologique supérieure, en régime *transcendantal*, où ces mêmes choses apparaissent comme unités phénoménologiques de sens.

3. L'opération de la *constitution* enfin vient accomplir le mouvement d'accès au sens permis par la réduction. Corrélat strict de cette dernière, la constitution est l'acte par lequel je redécouvre le monde comme horizon ultime du sens : le sens se déploie *sur le fond* du monde, ou encore : le monde est le milieu où *advient comme sens* chaque objet que je vise. Je constitue le monde comme unité de sens, cela signifie que je l'objective, lui conférant une unité transcendantale de sens.

4. Par la mise en jeu d'une phénoménologie *constitutive*, et non plus seulement *descriptive* comme au stade de l'intentionalité, s'amorce aussi le mouvement de la *réduction au monde de la vie*, comme retour radical au sens originaire du monde et comme refus corrélatif du monde objectif idéalisé de la science.

De la mise en œuvre de *l'intentionalité* à la découverte du *monde de la vie*, on est passé d'une phénoménologie *statique* où sont envisagés les différents actes intentionnels de la conscience (perception, imagination, souvenir) dans leur structure et leur fondation étagée à partir de la perception, à une phénoménologie *génétique* qui privilégie l'engendrement du sens par la conscience et la recherche de la couche la plus originaire de celle-ci.

Ces deux mouvements ne sont pas à opposer ni à hiérarchiser. Ils sont *tous deux* au contraire nécessaires à l'approfondissement de la quête phénoménologique.

3 Commentaire

Présentant au sein d'un paragraphe introductif le thème de sa conférence, « la crise européenne », Husserl annonce qu'il le traitera d'une part en approfondissant le sens de la notion d'humanité, d'autre part en en proposant une explicitation nouvelle à l'aide de la démarche historico-téléologique*.

Ces trois notions d'*Europe*, de *téléologie* et d'*humanité*, d'emblée nouées par Husserl, seront traitées pages 36, 39 et 43.

Husserl confère au préalable, dans un premier mouvement du texte, une importance décisive à l'articulation entre la philosophie et les sciences, rapport de *fondation* dont nous avons déjà traité sous la rubrique « Husserl, penseur de la crise » (p. 8). Il consacre un long moment initial à la notion de science, sous l'aspect de sa différenciation entre « science de la nature » et « science de l'esprit ». Cette question réapparaît en fin de conférence, opérant une boucle thématique.

Sans revenir sur l'analyse de la déviation positiviste des sciences et sa conséquence sur la philosophie elle-même et sur la notion générale de sens, tâchons tout d'abord de saisir comment cette distinction entre deux types de sciences joue un rôle d'élucidation de la crise.

SCIENCES DE LA NATURE ET SCIENCES DE L'ESPRIT

Avant de procéder à la distinction entre ces types de sciences, Husserl établit, à propos de l'activité qui consiste à guérir quelqu'un d'une maladie, la différence entre ce qui est proprement scientifique et ce qui relève plus d'un *art* (p. 50)[36], c'est-à-dire correspond ici à l'ordre de la *technique*, au sens du travail artisanal. Cette distinction est posée phéno-

36. Cette référence de page et les suivantes renvoient au texte de Husserl reproduit p. 50 *sqq*.

ménologiquement, sans que soit porté aucun jugement de valeur dépréciant une activité au profit de l'autre. Il convient néanmoins de distinguer le « guérisseur » qui agit à un niveau empirique et traditionnel, pour tout dire dans le cadre de l'attitude naturelle naïve, du médecin qui exerce sa pratique conformément à des connaissances théoriques empruntées à des sciences exactes telles que l'anatomie et la physiologie, elles-mêmes fondées sur des connaissances chimiques et physiques.

Cette distinction initiale entre « art » et « science » est capitale : elle recoupe *grosso modo* la différence entre attitude naturelle et attitude naturaliste, ou encore entre « monde de la vie » et objectivisme. Dans cette courte description de l'art naturel de guérir se fait jour en effet une proximité étroite entre attitude naturelle et « monde de la vie », proximité qui explique le rejet de la science du côté du naturalisme ou de l'objectivisme idéalisant. En-deçà de et contre toute idéalisation, le « monde de la vie » est le lieu de la tradition, de la vie quotidienne et du partage intersubjectif. Il est vain par conséquent de vouloir valoriser telle attitude scientifique parce que plus précise et exacte contre l'attitude du guérisseur moins performante, ou, à l'inverse, de surévaluer le « monde de la vie » propre à ce dernier, du fait d'un ancrage plus plénier dans sa tradition, contre l'œuvre idéalisante et réductrice de la science. Se tenir dans une attitude de valorisation*, c'est demeurer à un stade pré-phénoménologique. Il convient bien plus de décrire ces deux attitudes sans les juger, en les faisant jouer l'une *avec* l'autre plutôt qu'en les opposant.

Une fois cette différenciation opérée, Husserl s'engage dans la distinction entre « science de la nature » et « science de l'esprit »[37].

Contrairement aux sciences de la nature qui ont pour *objet* le corps, qu'il soit animé ou inanimé, les sciences de l'esprit ont pour *objet* l'esprit *(Geist)*, c'est-à-dire aussi, par voie de conséquence, l'homme en tant que personne et, par extension, la vie interpersonnelle et communautaire. Les sciences de l'esprit s'occupent donc tout autant de la vie spirituelle individuelle que de la communauté *(Gemeinschaft)*, ressaisie comme lieu spirituel commun, à quelque niveau que l'on se

---

37. *Naturwissenschaft* et *Geisteswissenschaft* en allemand, pp. 50-54.

situe, qu'il s'agisse de la famille, d'une corporation, de la nation ou d'une fédération d'États.

Cette opposition entre sciences de la nature et sciences de l'esprit, ce n'est pas Husserl qui la forge lui-même. Il la reprend à W. Dilthey (1833-1911), philosophe allemand qui entend rompre à la fois avec la métaphysique spéculative hégélienne et le positivisme comtien. Prenant appui sur l'*histoire*, Dilthey cherche à faire apparaître la spécificité de la méthode des sciences de l'esprit, nommées aujourd'hui « sciences humaines » ou « sciences de l'homme ». En d'autres termes, Dilthey réagit contre le fait que les sciences de l'esprit s'alignent sur le critère de la scientificité des sciences de la nature : l'exactitude. Cette situation de dépendance des sciences de l'esprit est selon lui le fait de l'attitude positiviste, et il s'agit de lutter contre ce réductionnisme violent. Dilthey attribue au contraire aux sciences de l'esprit une démarche propre, et différenciée par rapport à la méthode des sciences de la nature. Il forge dans ce but la distinction entre « comprendre » *(Verstehen)* et « expliquer » *(Erklären)*, qui aura une grande fortune chez Max Weber, fondateur de la « sociologie compréhensive ». Les sciences de la nature requièrent ainsi une méthode explicative de type causal fondée sur un déterminisme de principe, tandis que les sciences de l'esprit sont mues par une démarche compréhensive qui place au premier plan le sens de l'expérience vécue. Nous expliquons la nature, nous comprenons la vie psychique, affirme en substance Dilthey.

À l'opposé de la sociologie positiviste qui se présente comme une démarche quantitative et statistique des sciences de l'esprit, Dilthey invoque le primat de l'expérience vécue. Il ne renonce pas pour autant à l'objectivité : au contraire, il met ainsi en évidence une conception différenciée de l'objectivité en conformité avec le *sens* spécifique des sciences de l'esprit, c'est-à-dire qualitative, intersubjective et, selon Dilthey plus particulièrement, ancrée dans l'historicité en tant que relativisme culturel[38].

La perspective de Dilthey procède clairement en fait d'une valorisation des sciences de l'esprit contre les sciences de la nature considérées comme dominatrices et méthodologique-

---

38. W. Dilthey, *Le Monde de l'esprit*, Paris, Éd. Aubier-Montaigne, 1947, 2 vol. ; *Introduction à l'étude des sciences humaines*, Paris, PUF, 1942 ; *Théorie des conceptions du monde*, Paris, PUF, 1948.

ment réductrices. D'ailleurs, il s'achemine, au cours de son évolution philosophique, vers un vitalisme radical qui place au commencement la vie irréfléchie : « le savoir est là, il est, sans réflexion, lié à la vie », s'exclame-t-il[39].

Certes, la voie husserlienne du « monde de la vie » offre une proximité réelle avec les vues diltheyennes ; cependant, Husserl reste attaché, même lorsqu'il emprunte cette voie du monde de la vie, à la réflexivité comme pierre de touche de la subjectivité. La réflexivité, en effet, instaure nécessairement une distance, une rupture par rapport à notre vie immédiate, concrète et naïve ; elle atteste un mouvement de retour sur soi-même qui s'identifie peu ou prou selon Husserl avec la subjectivité transcendantale elle-même.

Par ailleurs, tout en reprenant les distinctions « sciences de la nature »/« sciences de l'esprit » et expliquer/comprendre, il semble que Husserl n'en fasse pas tout à fait le même usage.

Le phénoménologue commence en effet par faire état d'une « faiblesse » propre aux sciences de l'esprit et, à l'inverse, d'une « supériorité » des sciences de la nature (pp. 51-52). En quoi réside cette supériorité ? La raison en est que ces dernières sciences mettent en œuvre une méthode non seulement descriptive, mais aussi explicative. Il s'agit là, de plus, de découvrir des lois objectives, donc universelles et nécessaires, qui outrepassent le donné empirique sensible tout en trouvant en lui leur fondement. Les sciences de la nature ont bel et bien une vertu heuristique[40] incontestable. Quelle est *a contrario* la faiblesse des sciences de l'esprit ? Elle tient au fait que, du point de vue explicatif, l'esprit *dépend* de la corporéité dont l'explication est première. L'esprit ne pouvant dans ce cadre être saisi qu'à un niveau *psycho-physique*, il convient que soit tout d'abord expliquée de manière causale la base corporelle qui est, elle, autonome et à laquelle est relatif, comme un effet à sa cause et le fondé au fondement, l'esprit lui-même. L'infériorité des sciences de l'esprit ne tient donc pas à une méthode qui relèverait chez elles plus de l'art que de la science. Ceci serait précisément un argument positiviste, ayant pour seule conséquence logique l'adoption par ces dernières du paradigme de l'exactitude objective, seul recevable aux yeux du positivisme. Leur infériorité provient

---

39. *Théorie des conceptions du monde*, p. 18.
40. Vertu heuristique : vertu de découverte.

au contraire en réalité du *fait même* de leur dépendance méthodologique à l'égard des sciences de la nature.

Husserl remet donc en cause cette dépendance méthodologique, tout en reconnaissant cependant que les sciences de l'esprit sont bien des sciences *fondées* ; évoqué aux paragraphes 39 et 53 des *Ideen I*, ce rapport de fondation *(Fundierung)* est longuement traité dans les *Ideen II*[41]. Ce texte des *Ideen II* reproduit, dans sa structure, l'ordre de cette constitution : à la constitution de la nature matérielle (première section), succède celle de la nature animale (deuxième section), puis enfin celle du monde de l'esprit (troisième section). Toutefois, fondation ne signifie aucunement ici dépendance causale ou fondement en raison *(Begründung)*, mais bien plus lien de motivation mutuelle et interactive. Ainsi, un modèle explicatif causal et nécessairement unilatéral est remplacé par un modèle où la *compréhension* est première. C'est cette transformation, ce faisant, qui permet d'éviter que le niveau « science de la nature » ne vire en naturalisme ni le niveau « science de l'esprit » en spiritualisme[42] : la nature matérielle n'est pas la cause de la nature animale, elle-même cause du monde de l'esprit. Raisonner ainsi, c'est prôner un naturalisme causaliste élémentaire. Faire, à l'inverse, du monde de l'esprit la cause de la nature matérielle, c'est tomber dans un spiritualisme outrancier.

L'attitude phénoménologique consiste précisément à retrouver sous ces oppositions naïves l'unité d'une expérience où corps et esprit ne sont pas figés en un dualisme primaire, mais, se motivant l'un l'autre, *agissent l'un sur l'autre.* Ils s'inscrivent ultimement dans un tissu unitaire d'expérience où la conscience elle-même se nourrit de son ancrage corporel.

La critique des sciences de la nature qui virent au naturalisme en faisant de la base « nature » leur fondement unique (pp. 53-54) est aussi, à l'inverse, une critique des sciences de l'esprit, dès lors qu'elles érigent parallèlement l'esprit en réalité ultime et absolument fondatrice. La critique phénoménologique ne tient donc aucunement à « l'objet » nature ou esprit (ce qui était encore le cas dans la valorisation diltheyenne de

---

41. *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*, Livre II, *Recherches phénoménologiques pour la constitution*, Paris, PUF, 1982, trad. fr. E. Escoubas.
42. *Op. cit.*, p. 255.

l'esprit), mais à la démarche mise en œuvre qui est de type *réductionniste*. Naturalisme et spiritualisme limitent la réalité, l'un à la nature seule, l'autre au seul esprit : ces deux gestes sont pour le moins violents. La critique d'objectivisme s'applique ainsi aussi bien au naturalisme qu'au spiritualisme : Husserl renvoie dos à dos sciences de la nature et sciences de l'esprit dès l'instant où elles se transforment en leur caricature objectiviste. C'est cette radicalité critique du questionnement phénoménologique qui démarque Husserl d'un Dilthey.

Seule une telle exigence d'interrogation permanente du donné est le garant d'une compréhension non abstraite du « monde de la vie ». Ce dernier est précisément le sol d'évidence originaire qui se situe en deçà de l'opposition naïve entre sciences de la nature et sciences de l'esprit. Il est le milieu où ces deux modalités de connaissance reviennent à leur unité première, qui est la connaissance phénoménologique elle-même. Il est aussi et corrélativement ce lieu d'unité où pôle objectif et pôle subjectif retournent à leur unité intentionnelle de sens, qui est le seul *réel* phénoménologique.

La définition du « monde de la vie » va donc de pair avec la méthode universelle d'une science pure de l'esprit, comme telle nécessairement mue par la recherche de l'essence et par la visée transcendantale qui sont toutes deux autant de garde-fous contre la tentation d'un empirisme radical. Cette science pure de l'esprit, c'est la phénoménologie elle-même comme méthode réflexive universelle. Toutefois, tout en étant universelle, cette méthode se voit assigner un lieu privilégié d'ancrage : l'Europe. Quel est le sens de cette assignation ou, en d'autres termes, quel est l'esprit de l'Europe ?

L'ESPRIT DE L'EUROPE

La Conférence de Vienne s'intitule en effet, rappelons-le, « La Crise de l'humanité *européenne* et la philosophie ». Il s'agit d'une crise qui affecte par conséquent principalement l'Europe et qui, à ce titre, semble bien, de prime d'abord, ne pas revêtir une dimension mondiale.

Au XX^e^ siècle, on parle pour la première fois de la « première guerre *mondiale* », de la « deuxième guerre *mondiale* » : tout en étant déclenchées en un foyer *déterminé* de la surface

du globe, ces guerres mobilisent peu à peu toutes les puissances du globe, pour des raisons indissolublement économiques et idéologiques. On parle ainsi d'une *mondialisation* de conflits qui, autrefois, seraient demeurés *locaux*, comme ce fut par exemple le cas de la guerre de Trente ans ou, *a fortiori*, de la guerre de Cent ans.

Or, Husserl nous parle bien ici d'une crise proprement *européenne*. Est-ce à dire qu'il s'agit d'une crise *locale* propre aux nations européennes, c'est-à-dire d'une crise ni globale, ni mondiale ? Est-ce à dire en conséquence que Husserl n'a pas pris conscience, en 1935, de ce processus de *mondialisation* des échanges comme des conflits, et dont Grande Guerre et Crise de 1929 furent les premiers révélateurs ? Peut-on imputer à Husserl un aveuglement pareil, lui qui se fit si tôt le chantre de la lucidité et du pouvoir de la réflexion vigilante à l'égard d'elle-même ? Cette critique radicale que l'on fait à Husserl, en le taxant de cécité vis-à-vis du monde qui lui était contemporain, repose à l'évidence sur une mécompréhension ou, du moins, sur une réduction extrêmement dommageable de la notion d'Europe.

Celle-ci n'a pas pour Husserl un sens géographique, c'est-à-dire simplement territorial ou cartographique. Fidèle en cela à l'attitude phénoménologique, il ne peut que conférer à l'Europe, comme à tout autre « objet », un sens transcendantal, tout en l'enracinant, bien entendu, dans la réalité factuelle.

Notons tout d'abord que l'Europe transcendantale ne recouvre pas, selon le critère empirique de la cartographie, l'Europe factuelle, puisque Husserl y inclut « les dominions anglais, les États-Unis, etc. » (p. 54). L'Europe transcendantale, c'est donc tout aussi bien le continent européen que les continents américain (États-Unis, et Canada dès 1867, à titre d'État à souveraineté interne ou dominion), africain (Afrique du Sud) ou océanien (Australie, Nouvelle-Zélande). Quel est donc le critère du sens transcendantal de l'Europe ? Il s'agit, dit Husserl, d'un « sens spirituel » *(geistig)*. Toute nation géographique est ainsi susceptible d'advenir comme transcendantalement européenne : le « etc. » nous livre précisément le sens de l'infinité de cette dimension transcendantale. Contrairement au sens naturel naïf de l'Europe qui inclut nécessairement des frontières territoriales, qui est donc *limité*, le sens transcendantal est par principe illimité : tout individu, toute nation a

potentiellement une vocation à l'européanisation. Il y a lieu dès ce moment de parler d'une européanisation des autres groupes humains, « alors que nous, si nous nous comprenons bien, nous ne nous indianiserons par exemple jamais », selon l'exemple que nous donne à lire Husserl lui-même (p. 56).

Devant cette progression infinie de la « figure spirituelle » de l'Europe qui, à titre d'Idée régulatrice kantienne, apparaît bien transcendantalement mondiale et non locale, on peut d'emblée formuler l'objection suivante, objection parfaitement justifiée de prime abord : en quoi Husserl ne reconduit-il pas ici un préjugé européanocentriste massif ? Comment comprendre que le défenseur du « principe de l'absence de présupposition » puisse se faire l'avocat de la centralité de l'Europe ? En d'autres termes, Husserl n'entérine-t-il pas un peu trop rapidement ce qu'une analyse marxiste nommerait un impérialisme ou un néocolonialisme culturel ? Ce serait oublier que quand Husserl prononce cette conférence, nous sommes en 1935 : l'Europe est politiquement menacée (en témoigne la montée du nazisme et du totalitarisme stalinien) ; d'autre part, Husserl, qui ne pouvait prévoir le mouvement général de décolonisation après 1945, n'aurait cependant pu qu'en être solidaire. Son analyse de l'Europe se situe donc sur un autre plan.

Husserl vise en effet tout d'abord l'*essence* de l'Europe (réduction éidétique) indépendamment de son *existence* menacée ; puis il déploie, sur la base de l'*épochè*, l'opération phénoménologique comme *réduction-constitution*. Il pense ainsi phénoménologiquement l'Europe, réfléchit son historicité et en découvre (en *constitue*) le sens. Ce discours phénoménologique sur l'Europe permet seul de dépasser toute opposition naïve entre Europe et non-Europe.

L'Europe devient alors un opérateur ou un outil méthodologique, critère phénoménologique du devenir spirituel de toute figure historique donnée. Son sens transcendantal s'inscrit de ce fait dans le devenir historique. Bref, transcendantalité et historicité, loin de s'exclure, convergent dans la notion même de *téléologie*.

UNE CONCEPTION TÉLÉOLOGIQUE* DE L'HISTOIRE

Il y a en effet une historicité de chaque figure spirituelle, qui se caractérise par la *continuité*, l'*infinité* et la *vitalité*, ce par quoi l'Europe s'inscrit dans l'histoire. Non seulement l'Europe fait partie de ce processus historique à titre de composante, mais elle y a, en outre, une part active, puisque, à sa manière, mue par son *entéléchie** (p. 56) propre, elle *fait* l'histoire. L'Europe apparaît comme dépositaire d'un sens qui est celui-là même de l'histoire, sens qu'elle a à accomplir.

Dans le concept de téléologie qui signifie littéralement « processus de finalité », ici appliqué à l'histoire, il s'agit de comprendre *telos** plus comme un « sens intentionnel » ouvert que selon l'idée d'un achèvement. Ainsi, la conception téléologique de l'histoire qui se dessine ici doit être nettement distinguée de deux autres modes possibles d'appréhension de la téléologie.

Cette téléologie spécifique, infinie, continue et ouverte, n'est pas, en premier lieu, à confondre avec quelque téléologie de la nature que ce soit. Déployée par exemple dans la deuxième partie de la *Critique de la faculté de juger* de Kant, cette téléologie biologique préside à l'organisation des êtres vivants. La finalité mise en évidence par Kant, loin d'être l'œuvre d'un esprit humain, se trouve spontanément donnée dans la nature, d'elle-même mue par des lois. Or, Husserl refuse tout autant le modèle de l'organisme et de l'organicité que la trop rapide analogie entre organisation politique et organisation biologique, analogie lourde de gros présupposés. Cette double récusation culmine dans l'assertion suivante : « Il n'y a pas de zoologie des peuples. » Critiquant le paradigme biologique dans son pouvoir explicatif du champ socio-politique, Husserl adopte une attitude foncièrement anti-romantique.

En second lieu, le concept de téléologie que promeut Husserl n'est pas travaillé par la notion d'un « progrès » nécessaire de l'histoire : s'il y a bien pour notre auteur un *sens* de l'histoire, ce en quoi cette dernière est plus *filiation de sens* que succession d'événements bruts, ce sens n'est pas *a priori* accompli et déterminé. En d'autres termes, téléologie n'est pas synonyme de détermination du meilleur : la téléologie husserlienne ne s'achève ni en théologie, discours sur Dieu

comme fin visée de l'histoire de la Création, ni en théodicée, justification de la bonté de Dieu qui, en dépit de l'existence du mal, a finalement créé le meilleur des mondes.

La téléologie spirituelle de la raison que déploie Husserl n'est donc mue ni par l'idée d'un progrès irréversible absorbant à terme tout mal et toute négation, ni par la métaphore organiciste du germe qui se déploie en fleur puis en fruit, deux conceptions chères respectivement aux théologiens de l'histoire du XVIII[e] siècle ou aux philosophes des Lumières et aux Romantiques du XIX[e] siècle.

Cette appréhension de la téléologie se traduit par une conception de l'histoire comme *infinie* et *ouverte* et non comme achevée. En ce sens, Husserl ne pourrait que s'ériger contre ce thème inauguré par Hegel d'une *fin* de l'Histoire, perpétuée aujourd'hui sous la forme d'une « fin de la philosophie ». L'attention portée à l'histoire est par là-même inséparable d'un ressaisissement philosophique de cette histoire, conformément au primat, affiché dès le début par Husserl, de la réflexivité. *Histoire du sens* et non histoire des historiens (historiographie), et en tant que telle, entrelacement successif de « figures spirituelles », l'histoire est dès lors indissolublement philosophie de l'histoire, c'est-à-dire ici réactivation permanente des sédiments accumulés au cours du temps : le retour réflexif sur soi-même *(Selbstbesinnung)* est aussi ressaisissement des époques en tant qu'entités spirituelles liées ensemble dans une filiation de leur sens *(Rückbesinnung)*. Bref, l'histoire est transmission d'un héritage qui est toujours en mouvement, jamais figé, mort et donc perdu. C'est dans cette réactivation permanente du sens que l'histoire demeure vivante. Réflexion transcendantale et historicité intentionnelle convergent donc dans la même recherche du sens[43].

Husserl s'interroge alors sur la genèse historique intentionnelle de l'esprit philosophant, sur son « lieu de naissance spirituelle » (p. 57), qu'il assigne très logiquement à la Grèce du VII[e]-VI[e] siècles avant J.-C. La naissance transcendantale de la philosophie, sa genèse, n'est pas un commencement daté

---

43. Voir à ce propos notamment l'article de P. Ricœur, « Husserl et le sens de l'histoire », *Revue de métaphysique et de morale*, juillet-octobre 1949, réédité dans *À l'école de la phénoménologie*, Paris, Éd. Vrin, 1986.

historiquement, mais représente déjà une anticipation de l'attitude phénoménologique. C'est la naissance d'une attitude nouvelle à l'égard du monde, attitude de contemplation *(theoria)* qui est à l'origine de « créations spirituelles » (p. 54) infinies. Le phénoménologue déploie à partir de là une phénoménologie génétique de la philosophie, au sens d'un ressaisissement des différentes phases d'apparition, anticipées dans l'histoire intentionnelle, de thèmes phénoménologiques : dès 1923-1924, dans un Cours intitulé *Philosophie première*[44], Husserl retraçait une « Histoire critique des idées », mettant en évidence les étapes cruciales de la conquête phénoménologique de la philosophie. Il mène derechef cette interrogation génétique téléologique dans le dernier texte inachevé des années 1930, la *Krisis*.

Néanmoins, dès les années 1914-1915, avec la Grande Guerre, Husserl prend conscience de la nécessité d'une réflexion éthique et de son propre dénuement idéologique. Comme le note A. L. Kelkel dans sa préface à *Philosophie première*, Husserl sent que « sa propre philosophie est peu armée pour affronter les problèmes cruciaux surgis brusquement devant sa pensée[45] ». On lit par exemple cette note de Husserl datée de l'été 1915, qui est une citation de *La Destination de l'homme* de Fichte : « Non seulement savoir, mais agir conformément à ton savoir, telle est ta destination[46] ».

L'éveil de Husserl aux questions « vitales », aussi bien éthiques que politiques, sa révélation de l'importance de l'ancrage historique ne datent donc pas, comme on a trop tendance encore aujourd'hui à le penser, de la montée du nazisme. La déflagration que représenta la première guerre mondiale agit, bien avant cela, comme le véritable déclencheur de cette prise de conscience. C'est ainsi qu'il fera, entre le 8 et le 17 novembre 1917, en plein temps de guerre, trois Conférences sur « L'idéal fichtéen de l'humanité », destinées aux scientifiques mobilisés par l'État[47].

Philosophe des guerres de libération qui s'éleva en Alle-

---

44. *Philosophie première*, Paris, PUF, tome 1, intitulé *Histoire critique des Idées*.
45. *Op. cit.*, p. XI.
46. Manuscrit (Ms.) B IV 9, pp. 9-10, cité par K. Schuhman dans sa *Chronique de Husserl*, La Haye, M. Nijhoff, 1977, p. 194.
47. Ms. F I 22, pp. 1-26, *op. cit.*, p. 218, *Hua XXV*, pp. 268-293.

magne contre l'esprit de défaite né de la victoire napoléonienne à Iéna, Fichte lui apparaît comme le « réformateur de l'humanité ». Sa conception du monde *(Weltanschauung)* que l'opuscule de 1911, *La Philosophie comme science rigoureuse*, avait nettement refusée, est ici louée avec emphase : quoique rejetant la dimension nettement idéaliste et par trop systématique de la *Doctrine de la science* de Fichte, Husserl insiste sur le primat du Moi agissant face à la réalité inerte. Ainsi que le souligne déjà avec force A. L. Kelkel dans sa préface, la phénoménologie est très tôt confrontée avec l'histoire de la philosophie, c'est-à-dire avec l'histoire tout court, et l'on ne saurait sans dommages reconduire ce contresens d'une phénoménologie logiciste rebelle ou même allergique à toute philosophie de l'histoire. Tout au contraire, Husserl prend très tôt la mesure de son appartenance à toute une *tradition* philosophique qu'il se donne par la suite pour tâche de perpétuer et de penser : la tradition est chaîne des générations, succession enlacée des formations culturelles, et la vertu du philosophe consiste à ressaisir cet enracinement historique en une histoire du sens par le moyen de la conversion du fait en idéalité. Il s'agit de transformer les productions réelles et mondaines de l'humanité, qui sont, comme telles, soumises à l'espace et au temps, c'est-à-dire à la naissance et à la mort, inscrites sous le signe du provisoire et de l'éphémère contingent, en acquis idéels et éternels (pp. 58-59). La philosophie recèle en elle cette puissance de transformation de la donnée brute en idéalité impérissable, et Husserl se fait ici le défenseur du pouvoir des idées en tant qu'enracinées dans l'histoire et porteuses de son sens.

La « philosophie comme science rigoureuse » permet seule cet accès à l'infini depuis l'état de finitude qui est celui de l'homme. La chaîne des savants, mus par l'idéal d'un savoir en renouvellement indéfini, est l'image empirique de l'enchaînement infini des idéalités scientifiques. Par infini, il faut ici entendre la dimension de l'Idée en tant que permanence et identité qui traverse les époques et rassemble les savants : la sphère idéelle, en ce sens infinie, est ce qui permet l'élaboration d'un sens transhistorique qui dépasse la simple contingence des faits. Husserl lit de manière originaire ce sens de l'infini dans l'élaboration de la science grecque, prototype de la théorie infinie portée par le primat souverain de

la mathématique, c'est-à-dire, à l'époque, par la géométrie. Ouverture sur l'infini, l'attitude théorique mathématique met entre parenthèses l'intérêt pratique utilitaire, suppose donc l'opération de la réduction accomplie, et se nomme ainsi indistinctement attitude philosophique ou phénoménologique. En ce sens, l'étonnement des Grecs (*thaumadzein*, p. 60)[48] apparaît comme le déclencheur possible d'une attitude philosophique à l'égard du monde. Aussi immotivé par l'extérieur que la réduction elle-même, l'étonnement est une faculté que chacun recèle en soi-même ou peut faire naître en soi-même à partir de sa seule liberté prenant conscience d'elle-même. Le philosophe phénoménologue est, à ce titre, au sens strict, désintéressé, dés-engagé à l'égard des choses du monde. Loin d'être pourtant inattentif au monde et à son évolution historique, son intérêt va au ressaisissement de son *sens*, et non au monde dans sa brutalité dénuée de sens. Cette attitude d'impartialité fait du phénoménologue un spectateur vigilant attentif au monde en son unité de sens. Le détachement vis-à-vis de l'agitation quotidienne et de l'événementiel insignifiant est en effet la condition de l'avènement d'une *réflexion* sur le monde, que Husserl a, dès le départ, voulue ancrée dans une *communauté*, et non le fait d'un penseur isolé et misanthrope. Il adresse une critique acerbe à toute philosophie qui se présente comme un travail individuel, voire individualiste, et à tout philosophe qui se présente comme un artiste poursuivant son œuvre, et pensant se sauver grâce à elle sans se préoccuper du monde. Par cette critique, Husserl formule le vœu nostalgique d'une communauté unie des savants. Quelle figure prend dès lors cette communauté humaine ?

L'HUMANITÉ ET LA COMMUNAUTÉ DES PHILOSOPHES

Contrastant avec l'analyse mise en œuvre dans les premiers paragraphes des *Méditations cartésiennes* et qui fait état de

48. Platon, *Théétète*, 115*d* : « Il est tout à fait d'un philosophe, ce sentiment : s'étonner. La philosophie n'a point d'autre origine (...) » ; Aristote, *Métaphysique*, 982*b*, 11 : « Ce fut en effet l'étonnement qui poussa aujourd'hui comme hier les hommes à philosopher. »

la crise de la communauté scientifique au début du XX^e siècle — autant de philosophies que de philosophes — crise qui se traduit par une absence de tout travail commun, Husserl développe dans la *Crise de l'humanité européenne* une vue génétique intentionnelle de la communauté. Il reprend en fait l'idéal d'un mode collectif de découverte de la vérité, dont nous possédons par exemple les traces inscrites dans les Dialogues de Platon. Husserl fait apparaître la notion d'un savoir communautaire, en partage parmi tous les savants formant ainsi une vraie communauté sous-tendue par une déontologie sans bavure. Le travail en commun y est ce par quoi la vérité recherchée ensemble peut advenir, dégagée des défauts que sont ambition personnelle ou hypocrisie arriviste.

En outre, l'idée de la communauté des philosophes que présente Husserl, requiert que cette dernière soit totalement ouverte sur les non-philosophes ou les non-savants (p. 61). Cette communauté n'est pas délimitée *a priori*, n'est en aucune manière *ésotérique*. La communauté est l'inverse exact d'une secte religieuse ou d'une société franc-maçonne. Il ne s'agit nullement de « montrer patte blanche », car la communauté philosophique est d'emblée de l'ordre du *public*, ou plutôt dans la mesure où la distinction privé/public n'est pas pertinente pour une telle communauté. Ainsi, la communauté des philosophes ne connaît pas de frontières : elle est d'emblée illimitée, en voie d'élargissement incessant. Comment cela ? Par le biais de la transmission du savoir philosophico-scientifique acquis, les non-philosophes accèdent à la philosophie. L'éducation a pour but de supprimer l'opposition entre savants et non-savants. Étant averti du pouvoir que recèle le savoir, Husserl voit dans l'éducation le refuge contre les dictatures fascistes ou totalitaires qui menacent alors. La philosophie a bien une mission proprement éducative, renouant une nouvelle fois avec l'idéal grec de la *paideia*, développé notamment dans le dialogue de la *République*, et proche de la formation *(Bildung)* chère aux philosophes des Lumières.

Il faut par conséquent tenir jusqu'au bout cette vocation de la philosophie, et la penser comme *universelle* sur le plan politique, comme non limitée à une nation donnée. La science universelle est un bien commun qui dépasse les frontières nationales : l'ouverture philosophique est internationale. Personne n'est donc en droit étranger à la philosophie.

Ainsi, l'idée husserlienne de la communauté des savants est en conformité avec la problématique même de l'intersubjectivité : l'expérience de l'autre n'est jamais une expérience de l'étranger radical, mais n'est au contraire possible que comme expérience d'un *ego* qui me ressemble. Je ne saurai faire l'expérience d'un *alter ego* que s'il m'est donné d'accéder à lui, et cet accès phénoménologique requiert une relation de ressemblance entre *ego* et *alter ego*. De même, le philosophe phénoménologue ne peut faire l'expérience de son autre (de celui qui n'a pas encore eu cette ouverture philosophique à laquelle il a droit) que si cet autre est proche de lui, c'est-à-dire est bien un philosophe potentiel. Loin de penser en termes de coupure la relation du phénoménologue à son autre, il convient bien plutôt de la comprendre à partir du sol unique de l'expérience que chacun peut en faire. Par son libre pouvoir de réflexion, chacun est à même de transformer l'opposition naïve en unité de sens. La communauté philosophique s'établit ainsi sur cette unité première n'appartenant à personne et ouverte à tous. Chacun est à même, par degrés, d'accéder à cet esprit philosophique que l'on peut ressaisir sous deux traits principaux : d'une part, le phénoménologue est mû par une attitude critique, comme on l'a vu, et refuse les préjugés, les opinions non assurées d'elles-mêmes. Il s'inscrit là dans la tradition philosophique des grands éveilleurs, qu'il s'agisse par exemple de Socrate ou de Descartes. D'autre part, le philosophe porteur de cette vérité a une action en retour sur toutes les autres sphères d'activités, et convertit le sens du droit, des valeurs, de la beauté, etc. (p. 62). Après avoir accédé à la vérité suprême, vérité transcendantale de la réduction, vérité donnée par la connaissance intuitive, le philosophe phénoménologue, selon un double mouvement qui est tout autant platonicien *(République)* que phénoménologique, redescend dans la Cité, revient au monde en le constituant pour donner à comprendre ce processus d'accès du vrai en soi : le travail du philosophe est donc en permanence un travail avec et pour autrui. La *constitution* du monde comme donation du sens du monde est au fond un acte « politique » au sens platonicien du terme. Il nous plonge au cœur du paradoxal pouvoir du philosophe, gardien du sens.

Cette action du philosophe, inscrit dans une communauté originairement et en droit universelle peut cependant être

entravée par l'instance même qu'il est susceptible de sans cesse réévaluer par son savoir, la figure du politique. Et Husserl d'évoquer de manière allusive mais claire (p. 63) les persécutions de philosophes ou de scientifiques considérés comme dangereux, car critiques à l'égard de ce qu'ils analysaient comme des préjugés : on pense tout autant à Socrate, condamné par la Cité sous l'accusation de libre penseur et de corrupteur de la jeunesse, qu'à Giordano Bruno (1548-1600) ou même à Galilée (1564-1642), réagissant tous deux contre la théorie cosmologique géocentrique d'Aristote reprise par l'Église (la Terre, et donc l'homme, sont, en tant que créés par Dieu, nécessairement au centre de l'univers), et tous deux condamnés, pour cette raison entre autres, par le Tribunal de l'Inquisition comme hérétiques. La notion de communauté que Husserl défend va bien entendu contre cette *violence* idéologique sécrétée par le pouvoir politique à l'encontre de cet autre pouvoir du philosophe qui est un pouvoir critique : c'est à ce propos que Husserl, avec des accents à la fois optimistes et poignants, s'exclame notamment : « Les idées sont plus fortes que toutes les puissances empiriques » (p. 63). Le philosophe a en lui ce pouvoir des idées qui lui permet, sans détenir aucun pouvoir de gouvernement, d'agir en force par la réflexion : en ce sens, il est bien l'*archonte* (p. 65), le dirigeant de l'humanité. Arrêtons-nous un instant sur cette notion d'humanité : ne signifiant nullement une addition d'hommes juxtaposés et énumérés, ni à l'inverse une idée *a priori* du « genre humain », l'humanité husserlienne *(Menschentum)* est générative et communautaire, mue par la recherche du sens. Communauté universelle, l'humanité se rassemble selon Husserl autour de l'image de la « chaîne » des générations des hommes entre eux d'une part, et d'autre part, elle est soudée en tant que fédération des nations et des peuples entre eux, contre les gouvernements étatiques : on n'est pas loin ici du cosmopolitisme promu par Kant, mais il s'agit pour Husserl d'une liaison entre *nations* plutôt qu'entre États ; en effet, l'être-ensemble est *Gemeinschaft*, espace interpersonnel et affectif, et non *Gesellschaft*, société anonyme et déterminée par les égoïsmes individualistes de l'économie.

La visée du phénoménologue consiste, *par la parole*, à faire advenir une communauté humaine mondiale qui batte en brèche la possibilité même d'un quelconque totalitarisme.

RAISON ET RATIONALISME

Husserl promeut la raison comme intuition donatrice originaire ou encore comme vision intellectuelle *(Einsicht)* (*Ideen I*, §§ 136, 137). Or, nous avons déjà remarqué que la crise actuelle de l'Europe trouve ses racines au XVII[e] siècle au sein d'un processus conquérant de rationalisation (mathématisation) du réel qui se sépare des problèmes vitaux de l'humanité et vire à l'abstraction.

C'est donc qu'il y a raison et raison, ou que la raison recèle en elle-même une ambivalence néfaste. Husserl prévient donc d'emblée une objection qui pourrait surgir devant un tel éloge de la raison : quelle est la validité du rationalisme, dès lors qu'il dégénère en idéalisme abstrait et coupé de ses racines réelles sensibles ? Est ici clairement visée la philosophie des Lumières du XVIII[e] siècle, siècle de la Raison conquérante qui engendre par inversion la décadence de la raison, sous l'aspect d'un rationalisme desséchant et stérile (p. 66). On peut penser que la figure de Kant est une cible de choix de la critique, Husserl reprenant, de manière circonstanciée, à son compte la critique déjà adressée par Hegel et portant sur le formalisme kantien comme juridisme philosophique. Le primat conféré par Kant à l'architectonique (« art des systèmes ») et donc à la construction plutôt qu'à la description, son refus par ailleurs de l'intuition intellectuelle en tant qu'elle dépasse les limites de la connaissance des phénomènes par l'homme, qui ne peut selon lui connaître les choses en soi mais seulement les penser, ces deux points sont sans doute des arguments assumés par la critique husserlienne du rationalisme.

De la raison, Husserl rejette la dimension de construction et de mesure formelle, deux traits que nous donne assez à entendre le terme de *ratio*. En effet, la *ratio* est le concept par excellence du positivisme ; rapport entre deux grandeurs qui implique une conception quantifiée et statistique du réel, la *ratio* est la raison technique calculante. Husserl retient au contraire son sens de retour radical sur soi-même, de réflexivité d'une part, et d'autre part son articulation nécessaire avec l'intuition des essences. C'est pourquoi il rend justice à l'avancée de l'idéalisme allemand (Schelling, Fichte, Hegel...), qui s'est efforcé de promouvoir une raison d'une part non abstraite mais effective (Hegel : « Tout le rationnel est réel, tout le réel

est rationnel »), d'autre part synonyme d'intuition intellectuelle (Fichte, Schelling), et qui, à ce titre, atteint l'absolu (p. 66).

Reprenant l'antique définition de la *Politique* d'Aristote, selon laquelle l'homme est un animal doué de raison[49] (p. 66), Husserl met bien en évidence la proximité entre raison et *logos* : le *logos* grec, en effet, est la faculté de juger propre à l'homme et commune à tous les hommes ; or, la raison husserlienne, bien spécifiquement humaine, est de l'ordre de l'universel. En ce sens Husserl rejoint aussi l'assertion cartésienne : « La puissance de bien juger et de distinguer le vrai du faux, qui est proprement ce qu'on nomme le bon sens ou la raison, est naturellement égale en tous les hommes » *(Discours de la méthode)*. Face à l'universalité de la raison, toute spécialisation du savoir apparaît dommageable, dans la mesure où elle entérine un cloisonnement des savants qui deviennent ainsi des techniciens sans plus de vue englobante sur le tout. La conséquence de cette étroitesse de la raison, qui est aussi son accomplissement, c'est le risque que soit portée à l'absolu une connaissance partielle ou une vérité séparée du tout, c'est-à-dire en définitive un savoir fétichisé et donc abstrait (p. 67).

Distinguant entre raison *(logos)* et raison *(ratio)*, Husserl en vient à suspecter le sens même de l'opposition, peu interrogée habituellement, entre raison et dé-raison (p. 68). En effet, ce rationalisme qui est à la source de la crise de la raison, et qui se nomme en fait naturalisme et objectivisme, s'inverse tout naturellement, c'est-à-dire bien naïvement, en son contraire, se transforme en irrationalisme : la raison naïve est déraison, la raison réfléchie en elle-même vraiment rationnelle. Il y a en réalité une bonne naïveté, celle qui consiste à s'étonner et à interroger ce qui est. Il y a par ailleurs une mauvaise naïveté qui accepte tout ce qui est comme allant de soi, sans aucune réflexion. Ainsi, la naïveté est illusion tant qu'elle ne se connaît pas comme naïve : se connaissant comme telle, elle s'élimine d'elle-même comme naïveté (au sens d'une attitude mue par des préjugés). Elle devient une bonne naïveté dès lors qu'elle est faculté de critique et d'étonnement. Cette transformation de l'opposition du véritable et du faux à propos

---

49. « Anthropos zoon logikon », *Politique*, I, 2, 1253, *a-b*, 20, Paris, Éd. Vrin, trad. fr. J. Tricot.

de la naïveté est aussi une révolution dans la manière d'appréhender la raison par rapport à la non-raison (folie, extase, transe), ou encore de comprendre la norme dans sa relation à l'anomalie.

Sans tirer de la Conférence de Vienne toutes les conséquences de ce renversement du rationalisme en irrationalisme, Husserl ouvre la voie en direction d'une relecture non normative, c'est-à-dire non dualiste, du rapport de la raison et de la folie. Traditionnellement opposée à la raison comme à une norme absolue, la folie est d'habitude dévalorisée et rejetée. Mais si la raison naïve est irrationnelle, on peut en effet présumer à l'inverse qu'une dé-raison *qui se sait telle*, participe d'une lucidité supérieure. Naturaliser la raison, c'est faire d'elle une réalité immanente à la nature et dépourvue de sens : c'est la transformer en force brute et irrationnelle. Corrélativement, mathématiser la nature, c'est en faire un objet idéal abstrait déconnecté de sa vitalité première : Husserl renvoie dos à dos ces deux processus, abstrait et positiviste, qui sont les deux faces d'une même médaille. Tous deux sont des réductionnismes, des attitudes qui ramènent unilatéralement des phénomènes complexes à un seul de leurs éléments.

Contre cette rationalité dérivée et étriquée parce que naturalisée, Husserl promeut une rationalité authentique qui passe par une absoluité de l'esprit : « C'est seulement quand l'esprit, cessant de se tourner naïvement vers le dehors, revient à soi et demeure près de lui-même et purement près de lui, qu'il peut se suffire à lui-même » (p. 76). La notion d'un ressaisissement de soi n'a jamais été aussi clairement exprimée contre cette aliénation de la raison sécrétée par sa naturalisation.

L'esprit se comprenant soi-même met entre parenthèses la *ratio* sortie d'elle-même, et fait advenir, par cet ultime sursaut de réduction phénoménologique, une renaissance de la raison particulièrement héroïque au moment historique où Husserl parle : « Seul l'esprit est immortel » (p. 78). Qu'est-ce à dire, sinon que la raison bien comprise et l'esprit non naturalisé convergent dans la même quête d'un sens délivré du contingent, et donc tendant à l'éternel ?

1 La Crise de l'humanité européenne et la philosophie[1]

d'Edmund Husserl, traduit et annoté par Natalie Depraz

1

Dans cette conférence, je vais tenter de ressaisir à nouveau l'intérêt du thème, si souvent traité, de la crise européenne, en développant l'idée (ou le sens téléologique) de l'humanité européenne, du point de vue de la philosophie de l'histoire. En présentant ainsi la fonction essentielle que, en ce sens, la philosophie et ses ramifications dans nos sciences ont à exercer, la crise européenne bénéficiera d'une nouvelle élucidation.

Attachons-nous à un point connu de tous, à savoir la différence entre la médecine comme science de la nature et le dit « art de la médecine naturelle ». Alors que celui-ci, au sein de la vie générale des peuples, a sa source dans l'empiricité et la tradition naïves, la médecine naît de la mise en valeur d'évidences issues de sciences purement théoriques, celles qui ont pour objet la corporéité charnelle, tout d'abord, l'anatomie et la physiologie. Mais ces dernières reposent elles-mêmes à leur tour sur les sciences fondamentales de la nature en général, sciences généralement explicatives que sont la physique et la chimie.

Tournons-nous à présent de la corporéité humaine vers la spiritualité humaine, thème des dites sciences de l'esprit. Leur intérêt théorique va exclusivement aux hommes comme personnes et à leur vie et leur production personnelles. La vie personnelle est, pour moi et pour nous, une vie en communauté, une vie inscrite dans un horizon de communauté. Et il s'agit de communautés de formes différentes, simples ou étagées, c'est-à-dire familiale, nationale ou supranationale. La *vie* n'a pas ici un sens physiologique, c'est une vie finalisée qui produit

1. Il s'agit du mss K III 1 (p. 1 26) et de sa version dactylographiée M III 5 II b (Hua VI, Rem. de l'éd., p. 547), éditée chez Aubier Montaigne en 1949, traduite par P. Ricœur et épuisée à ce jour.

des configurations spirituelles : elle est, au sens le plus large du terme, créatrice de culture dans l'unité d'une historicité. Tout cela est le thème des multiples sciences de l'esprit. Or, bien entendu, la différence entre prospérité vigoureuse et dépérissement, soit, pour ainsi dire, entre santé et maladie, s'applique aussi aux communautés, aux peuples, aux États. Par conséquent, la question qui d'emblée surgit est de savoir d'où vient que l'on ne soit jamais, à cet égard, parvenu à une médecine scientifique, à une médecine des nations et des communautés supranationales. Les nations européennes sont malades, l'Europe elle-même est, dit-on, en crise. Nous ne manquons ici en aucun cas de médecins dits naturels. Nous sommes même vraiment submergés par un flot de propositions naïves et exagérées de réformes. Mais pourquoi les sciences de l'esprit, qui se sont développées de manière si fructueuse, échouent-elles ici à remplir la tâche qu'exercent si bien dans leur sphère les sciences de la nature ?

Ceux qui sont familiers de l'esprit des sciences modernes ne seront pas embarrassés pour répondre. La grandeur des sciences de la nature réside en ceci qu'elles ne se satisfont pas d'une empiricité intuitive, puisque toute description de la nature entend n'être pour elles qu'une transition méthodique en vue de l'explication exacte, en dernier lieu physico-chimique. De « simples sciences descriptives » nous lient aux réalités finies du monde terrestre environnant *(Umwelt)*, voilà ce qu'elles pensent. Au contraire, la science mathématique et exacte de la nature embrasse par sa méthode les réalités infinies dans leurs effectivités et possibilités réelles. Elle comprend ce qui est donné intuitivement comme apparition relative purement subjective, et enseigne à étudier le suprasubjectif lui-même, conformément à l'absolument général (la nature objective), par une approximation systématique d'après des éléments et des lois. Par là même, elle enseigne à expliquer toutes les réalités concrètes données préalablement dans l'intuition, qu'il s'agisse d'hommes, d'animaux, de corps célestes, à partir de ce qui est ultimement ; elle enseigne à anticiper, à partir des apparitions données à chaque fois pratiquement, sur les possibilités et probabilités futures, avec une portée et une exactitude qui dépasse toute empiricité enchaînée à l'intuition. La conséquence en fut une vraie révolution dans la maîtrise technique de la nature.

Malheureusement, il en va tout autrement, pour des raisons internes, de la situation méthodique dans les sciences de l'esprit. La spiritualité humaine est en effet fondée sur la *phusis* humaine, chaque vie humaine spirituelle particulière se fonde sur la corporéité et donc, de même, chaque communauté se fonde sur les corps des hommes particuliers qui sont membres de cette communauté. Si une explication véritablement exacte et, par conséquent, une pratique scientifique d'une portée semblable à celle existant dans la sphère de la nature, devait donc être possible à propos des phénomènes des sciences de l'esprit, alors les scientifiques de l'esprit ne devraient pas considérer simplement l'esprit comme esprit, mais redescendre au soubassement corporel, et mener des explications au moyen de la physique et de la chimie exactes. Mais cela échoue (et rien ne peut être changé à cela dans un quelconque avenir proche), du fait de la complication des recherches psycho-physiques exactes qui s'imposent, déjà en ce qui concerne les hommes isolés et *a fortiori* pour ce qui est des grandes communautés historiques. Si le monde était un édifice fait de deux sphères de réalité, nature et esprit, pour ainsi dire égales en droit, aucune ne dépendant de l'autre ni dans la méthode, ni dans le contenu, alors la situation serait différente. Mais seule la nature est déjà en elle-même un monde clos, elle seule est à étudier, avec un esprit de conséquence imperturbable, purement comme nature, et elle est le soubassement causal de l'esprit. Dès lors, on comprend mieux que le scientifique de l'esprit qui ne s'intéresse qu'à ce qui relève purement de l'esprit comme tel, ne dépasse pas l'aspect descriptif, c'est-à-dire une histoire de l'esprit liée aux réalités intuitives finies. Chaque exemple montre qu'il est impossible de faire abstraction de manière conséquente du corporel, lorsque l'on veut embrasser théoriquement un monde pur de l'esprit, un monde cohérent concret, de manière analogue à ce qui se passe pour la nature. Par exemple, un historien ne peut quand même pas traiter de l'histoire de la Grèce antique sans intégrer la géographie physique de la Grèce antique, son architecture, la matérialité des édifices, etc. Cela semble tout à fait évident.

Mais qu'en serait-il si le mode de pensée qui se fait jour dans cette présentation reposait sur des préjugés funestes et était lui-même aussi responsable de cette maladie ? En fait, c'est là ma conviction, et nous allons voir que là réside aussi

une source essentielle de cette maladie, à savoir la cécité des scientifiques modernes vis-à-vis de la possibilité de la fondation d'une science générale et purement cohérente de l'esprit. (Et même alors, une science telle qu'elle ne s'adjoigne pas à la science de la nature, mais qu'elle se la subordonne.)

Il convient, dans l'intérêt de notre problème de l'Europe, de nous étendre un peu là-dessus, et d'extirper les racines de l'argumentation qui paraissait évidente de prime abord. Assurément, l'historien, le chercheur de la culture, de l'esprit, de quelque sphère que ce soit, a aussi constamment parmi ses phénomènes la nature physique, dans notre exemple la nature de la Grèce antique. Cependant, cette nature n'est pas la nature au sens des sciences de la nature, mais ce qui valait comme nature pour les anciens Grecs, ce qui se tenait devant leurs yeux dans leur monde environnant en tant que réalité naturelle. Exprimé de manière plus complète, le monde environnant historique des Grecs n'est pas le monde objectif en notre sens, mais leur représentation du monde, c'est-à-dire leur propre évaluation subjective, accompagnée de toutes les réalités qui valaient pour eux, les dieux, les démons, etc.

Le monde environnant est un concept qui n'a sa place que dans la sphère spirituelle, à l'exclusion de toute autre. Que nous vivions dans notre monde environnant respectif, dont la valeur réside dans tous nos soucis et peines, cela se déroule purement dans la spiritualité. Notre monde environnant est une configuration spirituelle, en nous et dans notre vie historique. Il n'y a donc ici aucune raison pour que celui qui prend pour thème l'esprit comme esprit, exige de ce monde une explication autre que purement spirituelle. Et il en va ainsi en général : c'est un contresens que de vouloir appréhender la nature comme étant en soi étrangère à l'esprit, et ensuite, d'asseoir la science de l'esprit sur la science de la nature en prétendant ainsi la rendre exacte.

On oublie complètement, à l'évidence, que le terme de science de la nature (comme toutes les sciences en général) désigne des productions humaines, celles des scientifiques qui travaillent ensemble ; en tant que telles, elles font pourtant partie, tout autant que les processus spirituels, de l'ensemble de ce qui doit être expliqué selon la méthode des sciences de l'esprit. N'est-il pas dès lors absurde de vouloir expliquer l'évé-

nement historique « science de la nature » selon la méthode des sciences de la nature, c'est-à-dire en faisant intervenir des lois de la nature qui, en tant qu'elles sont une production spirituelle, appartiennent elles-mêmes au problème à résoudre ?

Aveuglés par le naturalisme (lors même qu'ils le combattent eux-mêmes verbalement), les scientifiques de l'esprit ont complètement négligé de poser ne serait-ce que le problème d'une science pure et universelle de l'esprit, et d'interroger l'idée d'une doctrine des essences de l'esprit comme esprit, qui s'occupe de la généralité absolue de la spiritualité, recherchée d'après des éléments et des lois. L'objectif étant d'obtenir, à partir de là, des explications scientifiques en un sens absolument conclusif.

Les réflexions menées jusque-là, du point de vue de la philosophie de l'esprit, nous livrent l'attitude à avoir pour traiter notre thème de l'Europe spirituelle comme un problème relevant purement des sciences de l'esprit, c'est-à-dire tout d'abord, d'une histoire de l'esprit. Ainsi que nous le disions par avance dans le propos introductif, une téléologie remarquable, que seule notre Europe possède de manière innée, doit, selon cette démarche, apparaître en tant que liée de manière tout à fait intime au commencement ou à la percée de la philosophie et de ses ramifications, les sciences, dans l'esprit de la Grèce antique. Nous pressentons déjà qu'il va s'agir ici d'élucider les motifs les plus profonds qui sont à l'origine du naturalisme funeste et, par là même, le sens véritable de la crise de l'humanité européenne devrait finalement venir au jour.

Nous posons la question de savoir comment se caractérise la figure spirituelle de l'Europe. L'Europe n'est pas comprise de manière géographique, cartographique, comme si donc le cercle des hommes vivant ici ensemble sur un territoire devait être circonscrit comme humanité européenne. Au sens spirituel, les dominions anglais, les États-Unis, etc., font partie, à l'évidence, de l'Europe. Il s'agit là de l'unité d'une vie, d'une action, d'une création spirituelles, avec tous les buts, intérêts, soucis et peines, avec les configurations finalisées, avec les instituts, les organisations. Les hommes particuliers agissent en leur sein dans des sociétés multiples de degrés différents, familles, lignées, nations, toutes liées intimement et spirituellement, comme je le disais, dans l'unité d'une figure spirituelle.

Chaque figure spirituelle a de manière essentielle un espace historique universel, elle a son histoire. Si nous suivons donc les connexions historiques, en partant nécessairement de nous et de notre nation, la continuité historique nous conduit toujours plus loin de nations en nations, d'époques en époques, jusqu'à l'Antiquité finalement, des Romains aux Grecs, aux Persans, aux Égyptiens, etc. À l'évidence, il n'y a pas de fin. Nous plongeons dans la préhistoire, et nous ne pourrons éviter de recourir à l'œuvre significative et riche en idées de Menghin, à son *Histoire mondiale de l'Âge de pierre*[2]. À la lueur d'un tel processus, l'humanité apparaît comme une vie unique des peuples et des hommes, qui n'est liée que par des relations spirituelles, une vie faite d'une profusion de types humains et culturels, mais se répandant insensiblement les uns dans les autres. Cette vie est comme une mer, dans laquelle les hommes, les peuples sont des vagues qui se modèlent les unes les autres fugitivement, qui se transforment et disparaissent à nouveau, les unes étant plus ondulées et par conséquent plus riches, les autres plus élémentaires.

Cependant, à la lueur de cette considération réflexive et conduite de manière conséquente, nous remarquons des différences et des solidarités caractéristiques. Les nations européennes ont beau être encore vraiment hostiles les unes aux autres, elles ont pourtant une parenté intime et singulière d'esprit qui les traversent de part en part, une fois les différences nationales dépassées. C'est comme un lien sororal qui nous donne dans ce cercle la conscience de l'appartenance à une patrie. Cela apparaît aussitôt, dès que nous éprouvons par exemple le sentiment de l'historicité indienne avec ses nombreux peuples et configurations culturelles. Dans ce cercle, il y a à nouveau l'unité d'une parenté de type familial, mais qui nous est incompréhensiblement étrangère. Par ailleurs, les hommes indiens nous perçoivent comme des étrangers, et ne se perçoivent en tant que parents que les uns vis-à-vis des autres. Cependant, cette différence d'essence entre familiarité et étrangeté, relative à chaque niveau, cette catégorie fondamentale de toute historicité, ne saurait suffire. L'humanité historique

---

2. O. Menghin, préhistorien et égyptologue allemand. Son *Histoire mondiale de l'Âge de pierre* est parue à Vienne en 1921.

n'est pas toujours structurée de la même manière selon cette catégorie. Nous en avons la trace précisément à propos de notre Europe. Il y a en elle quelque chose d'insigne à quoi tous les autres groupes de l'humanité eux-mêmes sont sensibles, quelque chose qui, abstraction faite de toute utilité, les pousse à s'européaniser plus ou moins, alors que nous, si nous nous comprenons bien, nous ne nous indianiserons par exemple jamais. Je veux dire que nous sentons (et vu l'absence de toute idée claire, ce sentiment est bien légitime), que l'humanité européenne possède de manière innée une entéléchie qui domine de part en part la transformation de la figure européenne et lui confère le sens d'un développement en direction d'un pôle éternel. Il ne s'agit pas d'une de ces finalités organisatrices bien connues qui, dans le domaine physique, donnent leur caractère aux êtres organiques. Il ne s'agit donc pas d'une sorte de développement biologique qui, partant de la figure embryonnaire, irait par degrés jusqu'à la maturité, puis au vieillissement et à l'extinction. Par essence, il n'y a pas de zoologie des peuples. Ce sont des unités spirituelles, ils n'ont pas, et en particulier l'Europe supranationale, une figure parvenue, ni jamais susceptible de parvenir à la maturité. L'humanité psychique n'a jamais été accomplie et ne le sera jamais. Le *telos* spirituel de l'humanité européenne, dans lequel est inclus le *telos* particulier des nations particulières et des hommes isolés, se situe à l'infini, c'est une idée infinie, visée de manière obscure par tout le devenir spirituel pour ainsi dire. De même que ce devenir n'a cessé par là même et dans son développement même d'affleurer à la conscience en tant que *telos*, de même aussi il advient pratiquement comme but volontaire et se hausse jusqu'à advenir comme nouvelle forme de développement dirigé par des normes et des idées normatives.

Tout cela ne prétend pas être cependant une interprétation spéculative de notre historicité, mais l'expression d'un pressentiment vivant qui surgit de par un retour réflexif sur soi-même sans préjugés. Mais ce pressentiment nous livre une direction intentionnelle pour voir dans l'histoire européenne des connexions hautement signifiantes ; en les observant, ce qui est pressenti devient une certitude éprouvée. Le pressentiment est l'indicateur tangible de toutes les découvertes.

Venons-en à l'exposé détaillé. L'Europe (ne désigne pas une vague fugitive emportée par le courant, mais elle) a une naissance qui se distingue de manière nette, et un lieu de naissance, bien entendu spirituel. Cette naissance a lieu en des personnes isolées qui sont des hommes d'une unique nation. L'Europe a un lieu de naissance. Je ne veux pas parler d'un pays en un sens géographique, quoique ce soit aussi le cas, mais d'un lieu spirituel de naissance dans une nation, en l'occurrence en des hommes isolés et des groupes humains de cette nation. C'est la nation de la Grèce antique des VII^e^ et VI^e^ siècles avant Jésus-Christ. En elle naît une *nouvelle sorte d'attitude* des individus à l'égard du monde environnant. Et en conséquence, s'effectue la percée en direction d'une toute nouvelle sorte de configurations spirituelles qui rapidement s'accroissent jusqu'à former une figure culturelle systématiquement cohérente ; les Grecs l'ont nommée *philosophie*. En son sens originaire, correctement traduit, ce terme ne signifie rien d'autre que science universelle, science de l'univers, de l'unicité de tout ce qui est. Très vite, l'intérêt porté au tout et, par là même, la question du devenir qui embrasse tout et de l'être dans le devenir, commencent à se spécialiser selon les formes et les régions générales de l'être et ainsi la philosophie, science unique, se ramifie en de multiples sciences particulières.

Aussi paradoxal que cela puisse sembler, je vois donc dans l'irruption de la philosophie, prise en ce sens où toutes les sciences y sont incluses, le phénomène originaire de l'Europe spirituelle. Le paradoxe sera, dans son apparence, levé par les explications qui suivent, aussi succinctes soient-elles.

Les termes de philosophie, de science, désignent une classe spéciale de configurations culturelles. Le mouvement historique qui prend la forme stylisée de l'Europe supranationale remonte à une figure normée qui se situe à l'infini, mais non à une figure telle qu'elle serait discernable par la seule considération de la transformation des figures. L'orientation constante d'après des normes habite de manière intime la vie intentionnelle des personnes isolées, par conséquent des nations et de leurs sociétés particulières, et finalement, de l'organisme des Nations Unies européennes. Toutes les personnes ne sont pas, assurément, orientées par cette norme, cette dernière n'est pas totalement épanouie dans les personnalités de l'élite, mais elle prend le

chemin constant d'un déploiement. En même temps, cela signifie pourtant la transformation progressive de toute l'humanité, à partir des formations idéelles devenues effectives dans les cercles les plus étroits. Les idées qui recèlent en elles les formations de sens d'un genre merveilleux produites en des personnes isolées, les infinités intentionnelles, ne sont pas comme des choses réelles dans l'espace qui ne changent pas l'homme lui-même, que ce dernier s'occupe d'elles ou non. En concevant des idées, l'homme devient un homme nouveau qui, tout en vivant dans la finitude, aspire dans sa vie au pôle de l'infinité. Tout cela deviendra très vite compréhensible lorsque nous nous serons enquis de l'origine historique de l'humanité européenne et du nouveau genre d'historicité qui, avec elle, se dégage de l'histoire générale du monde.

Éclaircissons tout d'abord la propriété remarquable de la philosophie, qui s'épanouit dans les sciences systématiques, différencions-la des autres formes culturelles présentes dans le monde humain pré-scientifique, des métiers artisanaux, de la culture du sol, du commerce, etc. Elles désignent toutes des classes de produits culturels dotés de méthodes appropriées à leur production assurée de succès. Elles ont par ailleurs une existence provisoire dans le monde environnant. Au contraire, les acquis scientifiques, après la naissance de la méthode qui conduit à une production assurée de son succès, ont un tout autre genre d'être, une tout autre temporalité. Ils ne s'usent pas, ils sont impérissables, une production répétée ne crée pas quelque chose de semblable, tout au plus quelque chose d'utilisable de manière semblable. Beaucoup de personnes quelconques produisent quelque chose d'identique dans des productions nombreuses quelconques, identique selon son sens et sa validité. Des personnes liées entre elles par une compréhension actuelle mutuelle ne peuvent pas ne pas faire l'expérience que ce qui est produit par d'autres personnes quelconques au sein d'une production semblable est identique à leur propre production. En un mot, ce que l'activité scientifique acquiert n'est pas réel, mais idéel, plus encore, ce qui est ainsi acquis, en tant que doté de valeur et de vérité, devient aussitôt le matériau d'une production possible d'idéalités de degrés supérieurs ; et toute activité au sein de l'intérêt théorique devient un but final simplement relatif, il est la transition vers d'autres buts

toujours nouveaux, de degrés toujours supérieurs, pré-dessinés à l'infini d'une tâche infinie exercée de manière consciente, continuellement dans l'effort théorique. La science correspond donc à l'idée d'une infinité de tâches. Parmi elles, une partie finie est déjà définitivement réalisée, et elle constitue en même temps le fond de prémisses en vue d'un horizon infini de tâches comme unité d'une tâche infinie. Aucune autre figure culturelle dans l'horizon historique n'est, avant la philosophie et en un tel sens, culture idéelle, et ne connaît de telles idéalités, idéalités dont les méthodes de production elles-mêmes ont l'idéalité d'une possibilité de répétition identique *in infinitum*, et elles dépassent toutes les infinités de personnes effectives et possibles.

La tâche et le travail de l'homme dans la finitude est la culture extra-scientifique, non encore touchée par la science. L'horizon ouvert à l'infini dans lequel il vit n'est pas entièrement découvert ; ses objectifs et son activité, ses occupations quotidiennes, sa motivation personnelle, corporative, nationale et mythique, tout se meut dans un monde environnant fini que l'on peut embrasser du regard. Là, il n'y a ni tâches infinies, ni acquis idéaux qui, par leur infinité même, constituent le champ de travail et qui aient le mode d'être d'un tel champ.

Mais les idées, les idéaux de toutes sortes, compris dans l'esprit qui a enfin et pour la première fois acquis son sens dans la philosophie, portent tous en eux-mêmes l'infinité. En dehors de la sphère philosophico-scientifique, il y a pour nous encore beaucoup d'idéaux infinis, mais ils ne doivent le caractère d'infinité et de tâches infinies qu'à la transformation de l'humanité par la philosophie. La culture réglée par les idées de l'infinité a le sens d'un mouvement de révolution du concept de culture, un mouvement de révolution dans la manière dont l'humanité est créatrice de culture. Elle a aussi le sens d'un mouvement de révolution de l'historicité, qui devient alors l'histoire de la sortie hors de l'humanité finie et de l'accès à une humanité aux tâches infinies. Cela est d'abord valable dans le cercle extrêmement étroit des philosophes et de la philosophie elle-même.

Je voudrais ici prévenir l'objection évidente selon laquelle la philosophie, la science des Grecs, n'aurait pourtant rien d'absolument remarquable et ne les aurait en rien attendus pour

venir au monde. Pourtant, ils parlent eux-mêmes des sages Égyptiens, des Babyloniens, etc. et, en vérité, ils apprirent aussi beaucoup de ces derniers. Nous possédons aujourd'hui un flot de travaux sur les philosophies indienne et chinoise etc., lesquelles ne sont en rien analogues à la philosophie grecque. Néanmoins, on peut ne pas vouloir effacer les différences principielles et omettre le plus essentiel. Le mode de position du but est fondamentalement différent et, par là même, le sens des résultats l'est aussi de part et d'autre. Seule la philosophie grecque, selon un développement propre, conduit à la science des théories infinies, dont l'exemple et le modèle dominants depuis des millénaires a été la géométrie grecque. La mathématique, l'idée de l'infini, celle des tâches infinies, est une tour de Babel qui, malgré son caractère indéfini, reste pourtant une tâche pleine de sens *in infinitum*. Le corrélat d'une telle infinité est l'homme nouveau, les buts nouveaux de l'homme.

Pourtant, la nouvelle humanité, celle qui a des buts infinis, ne naît d'abord qu'en des philosophes isolés, au sein d'un monde de création ancienne. Prométhée apporte le *logos* divin à des hommes isolés, ils portent plus loin le feu spirituel qui doit un jour éclairer et transformer le monde entier des hommes. Crierons-nous au miracle ? Tout ce qui est nouveau historiquement a naturellement sa motivation, et c'est une tâche particulière d'élucider comment le type de l'humanité européenne, en contact avec les grandes nations environnantes et les cultures nationales, s'est réalisé aux VII^e^ et VI^e^ siècles, comment se fit ce grand changement d'attitude qui aboutit au *thaumadzein*[3], que les Grands de la première période d'apogée de la philosophie, Platon et Aristote, tenaient pour l'origine de la philosophie.

En fait, c'est seulement chez les Grecs que s'accomplit en l'homme fini l'attitude complètement transformée à l'égard du monde environnant, que nous caractérisons comme un intérêt pur pour la connaissance et, par avance, comme un intérêt déjà purement théorique. Il ne s'agit pas d'une simple curiosité qui, distraite du sérieux des soucis et des peines de la vie, devient de manière accidentelle un pur intérêt porté à l'être et au mode d'être simples des données environnantes, ou même un pur intérêt pris à tout le monde environnant de la vie. Bien

---

3. *Thaumadzein* : en grec « s'étonner ».

au contraire, il s'agit essentiellement d'un intérêt analogue aux intérêts professionnels et aux attitudes qui leur correspondent. À l'encontre de tous les autres intérêts, celui-ci revêt le caractère particulier d'être un intérêt qui embrasse le monde et qui est entièrement non-pratique. On dispose par avance de toute la vie à venir mue par la volonté et, par conséquent, un horizon de travail conscient est pré-dessiné en tant que champ de travail. Ainsi l'homme est pris d'une aspiration passionnée à la connaissance qui se hausse au-dessus de toute pratique naturelle de la vie avec ses peines et ses soucis quotidiens, et qui fait du philosophe un spectateur désintéressé supervisant le monde.

Ainsi placé, le philosophe considère avant tout la multiplicité des nations, les siennes propres et les nations étrangères, chacune disposant de son monde environnant propre qui, pour chacune, avec ses traditions, ses dieux, ses démons, ses puissances mythiques, a la valeur du monde véritable purement et simplement évident. Au sein de ce contraste étonnant, se fait jour la différence entre la représentation du monde et le monde véritable, et la question nouvelle de la vérité surgit. Non pas donc la question de la vérité quotidienne liée à la tradition, mais celle d'une vérité en soi, identiquement valable pour tous ceux que n'aveugle plus la tradition. Il appartient donc à l'attitude théorique du philosophe qu'il soit, par avance et constamment, résolu à consacrer continuellement sa vie future, comme vie universelle, à la tâche de la *theoria*, et à édifier à l'infini la connaissance théorique sur la connaissance théorique.

Ainsi, en des personnalités isolées, tel Thalès par exemple, s'éveille une nouvelle humanité, des hommes qui créent professionnellement la vie philosophique, la philosophie en tant que figure culturelle. Bien naturellement, un nouveau type de connexions communautaires qui lui correspond naît aussitôt. Ces configurations idéales de la *theoria* sont adoptées sans façon et reprises au cours de l'intensification de la compréhension et de la production. Elles conduisent sans plus au travail mutuel, à l'aide réciproque par la critique. Même les profanes, les non-philosophes, sont rendus attentifs à cette activité et à cet exercice singuliers. En intensifiant leur compréhension, ils deviennent alors, soit eux-mêmes philosophes, soit, s'ils sont déjà trop pris professionnellement, ils se mettent à

apprendre avec les autres. La philosophie s'étend ainsi en un double sens, en tant que communauté professionnelle en extension des philosophes, et en tant que mouvement communautaire de formation, qui s'élargit en même temps. Mais c'est ici que réside aussi l'origine de la scission interne, si funeste par la suite, entre savants et non-savants. Cependant, cette tendance à l'élargissement n'est pas, à l'évidence, bornée à la nation natale. À la différence de toutes les autres œuvres culturelles, cette tendance n'est en aucun cas un intérêt en mouvement lié au sol de la tradition nationale. Même les étrangers à la nation apprennent à intensifier leur compréhension et prennent part en général à la transformation puissante de la culture qui émane de la philosophie. Cependant, cela doit encore être précisé.

Un double effet spirituel part de la philosophie, telle qu'elle se déploie dans les formes de la recherche et de la formation. D'une part, l'essentiel de l'attitude théorique de l'homme-philosophe réside dans l'universalité propre de l'attitude critique, qui est résolue à n'accepter aucune opinion donnée préalablement, aucune tradition sans les interroger, afin de demander, contre l'univers entier donné au préalable traditionnellement, le vrai en soi, une idéalité. Mais ce n'est pas seulement une attitude de connaissance. En vertu de l'exigence qui consiste à soumettre l'empirisme tout entier à des normes idéales, à savoir à celles de la vérité inconditionnelle, il s'ensuit aussitôt une ample transformation de toutes les activités pratiques, c'est-à-dire de toute la vie culturelle ; elle ne doit plus être normée par l'empirisme naïf de tous les jours et par la tradition, mais par la vérité objective. Ainsi, la vérité idéale devient une valeur absolue, qui entraîne avec elle une pratique universellement transformée quant au mouvement de la formation et à l'effet constant qui en résulte dans l'éducation des enfants. Si nous considérons d'un peu plus près ce type de transformation, nous comprenons aussitôt ce qui devient inévitable : dès lors que l'idée générale de la vérité en soi devient la norme universelle de toutes les réalités et vérités qui se présentent dans la vie humaine, cela concerne aussi toutes les normes traditionnelles, celles du droit, de la beauté, de la finalité, des valeurs humaines régnantes, des valeurs de caractère personnel.

Par là même, c'est une humanité particulière et une profession vitale particulière qui naît, de pair avec la nouvelle pro-

duction d'une culture. La connaissance philosophique ne crée pas seulement ces résultats d'un genre particulier, mais elle crée aussi une attitude humaine qui influe aussitôt sur tout le reste de la vie pratique ; elle est faite de tous les buts et actions de la tradition historique dans laquelle nous avons été élevés et qui, pour cette raison, ont de la valeur. Une nouvelle communauté intime se forme, une communauté pure, pourrions-nous dire, faite d'intérêts idéaux entre les hommes qui se livrent à la philosophie, liés par leur vocation aux idées qui sont propres, non seulement à être utilisées par tous, mais qui sont identiques pour tous. Il se constitue nécessairement une forme de communauté d'un genre particulier, une communauté où le travail se fait les uns avec et pour les autres, où la critique s'exerce dans l'entraide mutuelle, et par laquelle la validité pure et absolue de la vérité apparaît comme un bien commun. À cela s'ajoute alors la tendance nécessaire à la propagation de l'intérêt par l'intensification de la compréhension de ce qui est ici voulu et produit. La tendance donc à l'intégration, dans la communauté des philosophants, de personnes toujours nouvelles, encore non-philosophes. Ceci a lieu tout d'abord à l'intérieur de la nation d'origine. L'élargissement ne peut pas exclusivement se produire comme élargissement de la recherche scientifique professionnelle autour de soi, mais il a lieu en dépassant de loin le cercle professionnel autour de soi, puisqu'il advient comme mouvement de formation.

Si donc le mouvement de formation se propage jusqu'à des cercles toujours plus larges du peuple et, naturellement, aux cercles les plus élevés et dominants, les moins usés par les soucis de la vie, quelles conséquences en résulte-t-il ? Manifestement, cela ne conduit pas simplement à une transformation homogène de la vie de l'État, qui ne reste pas entièrement paisible et normale, mais de manière vraisemblable, cela mène à une grande tension interne, par laquelle la totalité et l'identité de la culture nationale est plongée dans un changement radical. Conservateurs contents de la tradition et cercle humain philosophique vont se combattre les uns les autres, et le combat se déroulera certainement dans la sphère du pouvoir politique. La persécution et le bannissement des philosophes datent des débuts de la philosophie. Et pourtant, les idées sont plus fortes que toutes les puisssances empiriques. Par ailleurs, il faut

ici également prendre en compte le fait que la philosophie naît d'une attitude critique universelle adoptée contre tout élément traditionnel donné préalablement, et qu'elle n'est entravée dans son extension par aucune barrière nationale. La simple capacité à adopter une attitude critique universelle qui, bien entendu, a aussi des présuppositions, doit déjà être présente à un certain niveau de la culture pré-scientifique. Ainsi, le changement radical de la culture nationale peut se diffuser, tout d'abord en ce sens que la science universelle revendicatrice devient un bien commun des nations en premier lieu étrangères les unes aux autres ; et l'unité d'une communauté scientifique et d'une communauté de formation traverse la pluralité des nations.

Quelque chose d'important doit encore être évoqué, qui concerne le comportement de la philosophie envers les traditions. En effet, il faut ici considérer deux possibilités. Soit ce qui a traditionnellement de la valeur est entièrement rejeté, soit son contenu est repris philosophiquement, et par là même aussi, à nouveau façonné dans l'esprit de l'idéalité philosophique. Le cas de la religion est ici un cas exemplaire. Je ne souhaite pas y inclure les « religions polythéistes ». Les dieux au pluriel, les puissances mythiques de toutes sortes sont des objets du monde environnant qui ont la même importance que l'animal ou l'homme. Dans le concept de Dieu, le singulier est essentiel. Mais, du point de vue de l'homme, il a en propre ceci que sa validité d'être et sa validité de valeur sont perçues en tant que liaison interne absolue. Or, il s'en suit ici la confusion immédiate de cette absoluité avec celle de l'idéalité philosophique. Dans le processus général d'idéalisation qui commence avec la philosophie, Dieu est pour ainsi dire logicisé, il devient bien le porteur du *logos* absolu. Je voudrais voir par ailleurs la dimension logique dans le fait que la religion se réclame théologiquement de l'évidence de la foi, en tant que genre propre et le plus profond de la démonstration de l'être vrai. Mais les dieux nationaux sont là de manière incontestable, en tant que faits réels du monde environnant. Avant la philosophie, on ne pose aucune question critique, aucune question ayant trait à l'évidence.

Nous avons dès lors déjà retracé pour l'essentiel, quoiqu'un peu schématiquement, la motivation historique qui rend compréhensible la manière dont une transformation de

l'existence humaine et de toute sa vie culturelle a pu être mise en mouvement par quelques Grecs singuliers, tout d'abord dans leurs propres nations et dans les nations voisines les plus proches. Mais il est aussi manifeste que, à partir de là, une dimension supranationale d'un genre entièrement nouveau a pu alors surgir. Je veux bien entendu parler de la figure spirituelle de l'Europe. Elle n'est plus, désormais, une juxtaposition de nations différentes qui ne s'influencent que par filiation ou par des conflits commerciaux ou politiques. Bien au contraire, un nouvel esprit tirant son origine de la philosophie et des sciences particulières, un esprit de libre examen et produisant ses normes à l'aune des tâches infinies parcourt l'humanité, crée des idéaux nouveaux et infinis. Certains sont pour les hommes isolés dans leurs nations, d'autres pour les nations elles-mêmes. Mais ce sont aussi en définitive des idéaux infinis pour la synthèse des nations, en extension incessante, par laquelle chacune des nations, du fait même qu'elle renonce à ses propres idéaux, aspire en esprit à l'infinité, offre ce qu'elle a de meilleur aux nations réunies. Le tout supranational constitué de toutes ses sociétés étagées sort élevé de ce mouvement de don réciproque, nourri de l'esprit d'une tâche infinie divisée à profusion en une infinité multiple et pourtant unique. La philosophie conserve elle-même une fonction dirigeante et une tâche particulière infinie dans cette société totale idéalement orientée. Elle conserve la fonction d'un retour théorique sur soi-même, libre et universel, qui englobe aussi tous les idéaux et l'idéal total, c'est-à-dire l'universel des normes. Dans une humanité européenne, la philosophie doit exercer de manière constante sa fonction d'archonte de l'humanité entière.

2

Maintenant, il convient toutefois de donner la parole aux mésinterprétations et aux réserves sans doute bien importunes, qui puisent leur pouvoir de suggestion dans les préjugés à la mode et dans leur phraséologie.

L'exposé que nous venons ici de prononcer n'est-il pas une réhabilitation, bien peu à propos à notre époque, du rationalisme, d'un rationalisme étroit, d'un intellectualisme qui se perd dans une théorie étrangère au monde, et accompagné de conséquences nécessairement mauvaises, à savoir la passion

creuse de s'instruire, le snobisme intellectuel ? Cela ne signifie-t-il pas à nouveau vouloir reconduire l'erreur funeste selon laquelle la science rend l'homme sage, selon laquelle elle serait appelée à créer une humanité véritable, dominant le destin et tranquille ?[4] Qui prendra encore de telles pensées au sérieux ?

Cette objection a certainement une parcelle de vérité, elle est relativement juste pour ce qui concerne l'état de développement de l'Europe du XVII^e^ au XIX^e^ siècle. Mais cette objection ne touche pas le sens propre de mon exposé. J'ai tout lieu de croire que moi, le prétendu réactionnaire, je suis bien plus radical et bien plus révolutionnaire que ceux qui, de nos jours, se conduisent verbalement de manière si radicale.

Moi aussi, je suis certain que la crise européenne prend ses racines dans un rationalisme qui s'égare. Mais cela ne permet pas de soutenir l'idée selon laquelle la rationalité comme telle est en soi mauvaise ou qu'elle n'a pour autant qu'une signification subordonnée dans toute l'existence humaine. La rationalité prise en son sens élevé et véritable, seul sens que nous revendiquions, en tant que sens originairement grec et devenu un idéal durant la période classique de la philosophie grecque, nécessitait assurément encore beaucoup d'élucidations réflexives ; elle est cependant appelée à conduire à un développement en direction de la maturité. Par ailleurs, nous admettons volontiers (et l'idéalisme allemand à cet égard nous a devancés depuis longtemps) que la figure du développement de la *ratio* en tant que rationalisme de la période des Lumières a été, aussi concevable fût-il, un égarement.

La raison est un terme vaste. L'homme, selon la bonne vieille définition, est l'être vivant raisonnable et, en ce sens le plus large, le Papou lui-même est un homme et non un animal. Il a ses buts et agit en réfléchissant, en considérant les possibilités pratiques. En se développant, les œuvres et les méthodes passent dans la tradition, toujours à nouveau compréhensibles

---

4. Selon Husserl, l'idée que la science rend l'homme sage est une erreur funeste. Défendre en effet l'idée de la philosophie comme sagesse, selon son étymologie même (philo sophia = amour de la sagesse), c'est assimiler la philosophie à un « art de vivre », ainsi que le proposent par exemple épicurisme ou stoïcisme. Husserl rompt avec cette conception de la philosophie en la définissant comme « science rigoureuse », c'est à-dire en mettant plus l'accent sur sa dimension de scientificité universelle et radicalement fondatrice que sur sa portée éthique individuelle.

dans leur rationalité. Mais, de même que l'homme, et même le Papou, représente un nouveau stade de l'animalité, par rapport à l'animal précisément, de même la raison philosophique représente un nouveau stade dans l'humanité et sa raison. Mais le stade de l'existence humaine et des normes idéales en vue de tâches infinies, le stade de l'existence *sub specie aeterni* n'est possible que dans l'universalité absolue, celle précisément qui est d'emblée incluse dans l'idée de la philosophie. La philosophie universelle, accompagnée de toutes les sciences particulières, constitue certes un phénomène partiel de la culture européenne. Mais toute ma présentation tient en ceci que cette partie est pour ainsi dire le cerveau opérant ; de son fonctionnement normal dépend la spiritualité européenne saine et véritable. La dimension humaine de l'humanité et de la raison la plus haute requiert donc une philosophie véritable.

Mais c'est ici que réside désormais le point dangereux ! Dans la « philosophie », nous devons distinguer entre la philosophie comme fait historique d'une époque quelconque et la philosophie comme idée, idée d'une tâche infinie. La philosophie historique effective de chaque époque est la tentative plus ou moins réussie pour réaliser l'idée directrice de l'infinité et même la totalité des vérités. Les idéaux pratiques, aperçus en tant que pôles éternels dont on ne peut, durant toute sa vie, sans remords et sans devenir infidèle à soi-même et du coup malheureux, par égarement s'écarter, ces idéaux ne sont aucunement clairs et déterminés dans cette vision ; ils sont anticipés dans une généralité ambiguë. La détermination ne saurait résulter que d'une saisie concrète et d'une action au moins relativement assurée de succès. Là, le risque constant est de retomber dans des points de vue exclusifs et des satisfactions précipitées, qui assouvissent leur vengeance au sein de contradictions conséquentes. D'où le contraste entre les grandes prétentions des systèmes philosophiques et leur incompatibilité les uns par rapport aux autres. D'où, de surcroît, la nécessité, et pourtant aussi le danger de la spécialisation.

Ainsi, la rationalité unilatérale peut bien entendu devenir un mal. On peut aussi dire qu'il appartient à l'essence de la raison que les philosophes ne puissent tout d'abord élaborer et comprendre leur tâche infinie que dans une unilatéralité absolument nécessaire. Il n'y a en cela aucune absurdité, aucune erreur en soi, mais, comme nous l'avons dit, par ce

chemin nécessaire et pour eux direct, ils ne peuvent saisir qu'un versant de la tâche, sans remarquer d'emblée que la tâche tout à fait infinie qui consiste à connaître théoriquement tout ce qui est, a encore d'autres versants. Si, par les obscurités et les contradictions s'annonce l'insuffisance, alors le point de départ d'un retour réflexif universel est motivé. Le philosophe doit donc toujours viser à s'emparer du sens vrai et plénier de la philosophie, de la totalité de ses horizons d'infinité. Aucune direction de connaissance, aucune vérité particulière ne doit être absolutisée ni isolée. Ce n'est qu'en ayant cette conscience élevée de soi-même, qui devient elle-même un des rameaux de la tâche infinie, que la philosophie peut remplir sa fonction ; cette dernière consiste à se mettre sur la voie et, par là même, à mettre avec elle sur la voie l'humanité authentique. Mais, s'il en est ainsi, cela aussi appartient à son tour au domaine de connaissance de la philosophie au stade du retour réflexif sur soi-même le plus élevé. Ce n'est que par cette réflexivité constante qu'une philosophie est la connaissance universelle.

J'ai dit que le chemin de la philosophie passe par la naïveté et la dépasse. C'est ici à présent le lieu de procéder à la critique de l'irrationnalisme tant porté aux nues. C'est donc le lieu de dévoiler la naïveté de ce rationalisme que l'on a pris pour la rationalité philosophique pure et simple, mais qui est caractéristique assurément de la philosophie de toute la modernité depuis la Renaissance et se prend pour le rationalisme véritable, c'est-à-dire universel. Toutes les sciences, et jusqu'à celles qui se sont développées dans les débuts déjà, dans l'Antiquité, sont prises dans cette naïveté, inévitable au commencement. Plus précisément, le terme le plus général pour désigner cette naïveté est l'*objectivisme*, formé de différents types de naturalisme, de naturalisation de l'esprit. Des philosophies anciennes et nouvelles ont été et demeurent naïvement objectivistes. Mais il faut ajouter, pour être juste, que l'idéalisme allemand qui commence avec Kant s'efforçait déjà avec passion de surmonter la naïveté devenue très tangible déjà, sans parvenir véritablement à atteindre le stade de la réflexivité supérieure qui est décisif pour la nouvelle figure de la philosophie et de l'humanité européenne.

Je ne peux faire comprendre ce que je viens de dire que sous forme d'allusions grossières. L'homme naturel (supposons qu'il s'agisse de l'homme de la période pré-philosophique)

est installé dans le monde avec son souci et son action. Son champ de vie et d'action est le monde environnant qui s'élargit spatio-temporellement autour de lui, dans lequel il s'inclut lui-même. Cette situation subsiste dans l'attitude théorique, qui ne peut être tout d'abord rien d'autre que celle du spectateur désintéressé se maintenant au-dessus du monde en outre démythisé. La philosophie voit dans le monde l'univers de ce qui est, et le monde devient le monde objectif par opposition aux représentations du monde — nationales — et variant de manière subjective et particulière ; la vérité devient donc la vérité objective. Ainsi, la philosophie commence comme cosmologie, elle est tout d'abord et bien naturellement, par son intérêt théorique, orientée vers la nature corporelle, puisque tout ce qui est donné spatio-temporellement a bien à chaque fois, du moins quant au soubassement, la forme d'existence de la corporéité. Les hommes, les animaux ne sont pas simplement des corps, mais si l'on dirige son regard sur le monde environnant, ils apparaissent comme étant quelque chose de corporel et, par là même, comme des réalités inscrites dans la spatio-temporalité universelle. Ainsi, tous les événements psychiques de chaque moi, comme l'expérience, la pensée, la volonté ont une certaine objectivité. La vie communautaire, celle de la famille, des peuples, etc., semble alors se dissoudre dans celle des individus isolés, en tant qu'objets psycho-physiques. La liaison spirituelle par causalité psycho-physique est dépourvue d'une continuité purement spirituelle, la nature physique empiète partout.

Le cours historique du développement est sans doute prédessiné par cette attitude à l'égard du monde environnant. Ne serait-ce que le coup d'œil le plus furtif jeté sur la corporéité qui se trouve dans le monde environnant montre que la nature est un tout homogène entièrement cohérent, pour ainsi dire un monde pour soi cerné par la spatio-temporalité homogène, divisé en choses particulières se déterminant toutes semblablement les unes les autres comme *res extensa*[4] et selon une cau-

4. Littéralement « chose étendue » : désigne la conception cartésienne de la matière corporelle, réduite à son attribut essentiel, l'étendue. Des cartes est sur ce point à l'origine de la physique mathématique qui définit l'étendue spatiale par son homogénéité quantitative et abstraite, et non par ses qualités sensibles, singulières et hétérogènes.

salité réciproque. Dans l'ordre de la découverte, un premier pas, le plus grand, est très vite fait : il s'agit du dépassement de la finitude de la nature, déjà pensée en soi comme quelque chose d'objectif, finitude qui demeure telle malgré l'indéfinité ouverte. C'est la découverte de l'infinité, et d'abord sous la forme de l'idéalisation des grandeurs, des mesures, des nombres, des figures, des droites, des pôles, des surfaces, etc. La nature, l'espace, le temps, s'étendent *idealiter*[5] à l'infini et se divisent *idealiter* à l'infini. La géométrie naît de l'arpentage, l'arithmétique du calcul, la mécanique mathématique de la mécanique quotidienne, etc. Alors la nature et le monde intuitifs se transforment, sans que l'on en ait fait l'hypothèse explicitement, en un monde mathématique, le monde des sciences mathématiques de la nature. L'Antiquité a ouvert la voie, et la première découverte d'idéaux infinis et de tâches infinies a été accomplie en même temps que celle des mathématiques[6]. Elle est devenue pour les époques ultérieures l'étoile du berger guidant les sciences.

Quel effet le succès enivrant de cette découverte de l'infinité physique a-t-il alors eu sur la conquête scientifique de la sphère de l'esprit ? Dans l'attitude à l'égard du monde environnant, dans l'attitude constamment objectiviste, tout le spirituel apparaissait comme posé sur la corporéité physique. Il était facile dès lors de transposer le mode de pensée des sciences de la nature. C'est pourquoi, dès les commencements, nous trouvons le matérialisme et le déterminisme de Démocrite. Mais les plus grands esprits se sont pourtant effrayés devant ces doctrines, ainsi que devant toute psycho-physique d'un nouveau genre. Depuis Socrate, l'homme dans son humanité spécifique, c'est-à-dire en tant que personne, est devenu un thème, celui de l'homme dans la vie spirituelle de la communauté. L'homme demeure inscrit dans le monde objectif, mais il devient déjà un thème important pour Platon et Aristote. Une scission remarquable se fait ici sentir : l'humanité appartient à l'uni-

---

5. *Idealiter*, idéalement.

6. Les Grecs, plus qu'ils n'ont proprement découvert l'infini, en ont eu peur et ont cherché à repousser son idée dans ce qu'elle pouvait avoir de vertigineux. La découverte de $\sqrt{2}$ par exemple, nombre non fini et donc à leurs yeux irrationnel, ne fut pas sans leur poser nombre de problèmes théoriques.

vers des faits objectifs ; mais, en tant que personnes, en tant que moi, les hommes ont des buts, des objectifs, ils ont des normes traditionnelles, des normes de vérité — des normes éternelles. Si l'évolution a été paralysée durant l'Antiquité, elle n'a pas été perdue pour autant. Faisons un saut jusqu'à l'époque dite moderne. C'est avec un enthousiasme enflammé que la tâche infinie d'une connaissance mathématique de la nature et, en général, d'une connaissance du monde a été reprise. Les immenses succès de la connaissance de la nature doivent être aussi accordés maintenant à la connaissance de l'esprit. La raison a fait la preuve de sa force dans la nature. « De même que le soleil est l'unique soleil qui réchauffe et éclaire tout, de même la raison est l'unique raison » (Descartes). La méthode des sciences de la nature doit aussi déduire les secrets de l'esprit. L'esprit est réel, objectif, comme tel fondé sur la corporéité charnelle. L'appréhension du monde prend donc aussitôt et de manière dominante la forme d'une appréhension dualiste, à savoir d'un dualisme psycho-physique. La même causalité, simplement scindée en deux, englobe un monde unique, le sens de l'explication rationnelle est partout le même, mais de telle sorte toutefois que toute explication de l'esprit, si tant est qu'elle doive être unique, et par là même universellement philosophique, conduit au domaine physique. Une recherche explicative pure, cohérente en elle-même, portant sur l'esprit, une recherche purement réflexive, partant du moi, du psychique vécu lui-même et allant jusqu'à la psychologie ou la doctrine de l'esprit qui pénètre dans le psychisme étranger, une telle recherche n'existe pas ; il faut prendre le chemin extérieur, le chemin de la physique et de la chimie. Mais tous les discours en vogue tenus sur l'esprit commun, sur la volonté du peuple, les buts idéaux, politiques des nations, etc., sont du romantisme ou de la mythologie[7], ils surgissent de la transposition analogique de concepts qui n'ont de sens propre que dans la sphère personnelle particulière. L'être spirituel est fragmentaire. Il faut maintenant répondre à la ques-

---

7. Ces discours en vogue sont vraisemblablement ceux qui exaltent la vie et l'esprit d'un peuple *(Volksgeist)*. Ils étaient nombreux dans les années trente et ne sont certainement pas sans rapport avec l'émergence du nazisme.

tion de savoir quelle est la source de toutes les détresses : cet objectivisme ou cette appréhension psycho-physique du monde, malgré son évidence apparente, est unilatérale et naïve et, en tant que telle, était demeurée incomprise. La réalité de l'esprit en tant qu'annexe réelle présumée des corps, son être spatio-temporel présumé à l'intérieur de la nature sont un contresens.

Il convient cependant ici, eu égard à notre problème de la crise, que nous mettions en évidence la raison pour laquelle « l'époque moderne », si fière de ses succès millénaires, théoriques et pratiques, s'abîme elle-même dans une insatisfaction croissante, bien plus, ressent sa situation comme une situation de détresse. La détresse s'introduit dans toutes les sciences, en dernier lieu en tant que détresse dans la méthode. Mais notre détresse européenne, quoiqu'incomprise, concerne beaucoup d'entre elles.

Ce sont des problèmes qui, de fond en comble, proviennent de la naïveté avec laquelle la science objectiviste considère ce qu'elle nomme le monde objectif comme l'univers de tout ce qui est, sans prêter attention au fait que la subjectivité opérant scientifiquement ne peut faire valoir son droit dans aucune science objective. Celui qui est formé dans l'esprit des sciences de la nature trouve tout naturel de devoir mettre hors circuit tout ce qui est simplement subjectif et de déterminer objectivement la méthode des sciences de la nature qui se présente dans les modes subjectifs de représentation. Ainsi, il cherche aussi le vrai objectif pour le psychique. Cela suppose en même temps que le subjectif mis hors circuit par le physicien doive précisément être recherché en tant que psychique, dans la psychologie, et ensuite naturellement dans une psychologie psycho-physique. Mais le chercheur en sciences de la nature n'est pas clairement conscient du fait que le fondement constant de son travail pourtant subjectif de pensée est le monde environnant de la vie ; ce dernier est constamment présupposé en tant que sol, en tant que champ de travail, sur le seul fond duquel ses questions, ses méthodes de pensée ont un sens. Où est désormais soumis à la critique et à l'élucidation ce dispositif méthodique vigoureux qui conduit du monde environnant de la vie aux idéalisations mathématiques et à l'interprétation de ce monde comme être objectif ? Les bouleverse-

ments d'Einstein[8] concernent les formules avec lesquelles la *phusis* idéalisée et naïvement objectivée est traitée. Mais nous n'apprenons en rien comment les formules en général, l'objectivation mathématique en général reçoivent un sens sur le soubassement de la vie et du monde environnant intuitif, et ainsi Einstein ne réforme pas l'espace et le temps dans lesquels notre vie vivante se déroule.

La science mathématique de la nature est une technique merveilleuse pour faire des inductions d'une productivité, d'une probabilité, d'une précision et d'une évaluation calculée qui ne pouvaient auparavant pas même être pressenties. En tant que production, elle est un triomphe de l'esprit humain. Mais en ce qui concerne la rationalité de ses méthodes et théories, elle est une science tout à fait relative. Déjà, elle présuppose le point de départ principiel qui est lui-même dépourvu d'une rationalité véritable. De même que le monde environnant intuitif simplement subjectif est oublié dans la thématique scientifique, de même le sujet au travail lui-même est aussi oublié et le scientifique ne devient jamais un thème. (En ce sens, la rationalité des sciences exactes s'inscrit, de ce point de vue, dans le prolongement de la rationalité des pyramides égyptiennes.)

Depuis Kant bien entendu, nous avons une théorie propre de la connaissance et, d'autre part, la psychologie est bien là, qui prétend être, de par ses revendications d'exactitude scientifique, la science générale fondamentale de l'esprit. Mais notre espoir d'une rationalité véritable, c'est-à-dire d'une intelligence véritable, est ici comme partout déçu. Les psychologues ne remarquent aucunement qu'eux non plus n'accèdent pas à eux-mêmes en tant que scientifiques opérants, ni à leur monde environnant de la vie en tant que thème. Ils ne remarquent pas qu'ils se présupposent par avance nécessairement en tant qu'hommes en communauté dans leur monde environnant, en tant

---

8. A. Einstein (1879-1955), père de la théorie de la relativité en physique, qui modifie les lois de la mécanique newtonienne et pose l'équivalence entre masse et énergie. Husserl toutefois rabat ici Einstein sur Newton, en ce que ni l'un ni l'autre ne rendent compte de l'espace sensible et qualitatif de la vie : ils raisonnent tous deux en physiciens sur la notion d'un espace homogène, abstrait et quantitatif.

qu'hommes du temps historique, lors même qu'ils veulent par là même atteindre cet objectif de la vérité en soi, valable absolument pour chacun. Par son objectivisme, la psychologie ne peut en aucune manière admettre pour thème l'âme, c'est-à-dire le moi qui agit et pâtit, en son sens propre et essentiel. Si elle peut objectiver et traiter de manière inductive le vécu de valeur, le vécu de volonté, dispersés dans la vie corporelle, le peut-elle aussi à propos des fins, des valeurs, des normes, peut-elle faire de la raison son thème, disons en tant que « disposition »[9] ? Cela reviendrait à négliger entièrement le fait que l'objectivisme, en tant que production authentique du chercheur s'orientant à partir de normes véritables, présuppose précisément ces normes, donc cela reviendrait à négliger ceci que l'objectivisme ne saurait être dérivé de faits, car les faits sont déjà en cela pensés comme des vérités, et non comme des imaginations. Bien entendu, on perçoit ici les difficultés qui se présentent ; c'est ainsi que s'embrase le conflit du psychologisme. Mais rien n'est fait lorsque l'on refuse un fondement psychologique des normes, avant tout des normes de la vérité en soi. Le besoin d'une réforme de toute la psychologie moderne se fait en général sentir plus que jamais, mais on ne comprend encore pas qu'elle n'ait pas réussi du fait de son objectivisme, qu'elle n'ait pas atteint en général l'essence propre de l'esprit ; on ne comprend pas non plus qu'il y ait contresens à isoler l'âme pensée objectivement et le changement de sens psychophysique qu'elle a donné à l'être en communauté. Certainement, elle n'a pas œuvré en vain et elle a aussi produit beaucoup de règles empiriques d'une valeur pratique. Mais elle est aussi peu une psychologie véritable que la statistique morale avec ses connaissances de non moins grande valeur n'est une science morale.

Pourtant, le besoin ardent d'une compréhension de l'esprit se présente partout à notre époque, et l'obscurité de la relation méthodique et objective entre les sciences de la nature et les sciences de l'esprit est presque devenue insupportable. Dilthey, l'un des plus grands scientifiques de l'esprit, a mis toute son énergie vitale en œuvre pour élucider la relation de la nature et de l'esprit, et la production de la psychologie psycho-

---

9. Entendons : « en tant que disposition naturelle à la raison. »

physique, qui doit être, ainsi qu'il le pensait, complétée par une nouvelle psychologie analytique et descriptive. Les efforts de Windelband et de Rickert[10] n'ont malheureusement pas apporté la lumière attendue. Eux comme les autres demeurent prisonniers de l'objectivisme ; et *a fortiori* les nouveaux psychologues réformateurs qui croient que toute la faute revient au préjugé longtemps dominant de l'atomisme, et qu'une nouvelle époque est arrivée avec la psychologie de la totalité[11]. Mais rien ne peut être amélioré tant que l'objectivisme, né d'une attitude naturelle à l'égard du monde environnant, n'est pas percé à jour dans sa naïveté, et que la connaissance qui fait de l'appréhension dualiste du monde, au sein de laquelle nature et esprit doivent valoir comme des réalités de sens équivalent, quoique fondés causalement l'un sur l'autre, n'est pas brisée de part en part à titre d'absurdité. Je suis tout ce qu'il y a de plus sérieux lorsque je pense qu'une science objective de l'esprit, une doctrine objective de l'âme, objective au sens où elle n'attribue d'existence aux âmes, aux communautés personnelles, que dans les formes de la spatio-temporalité, n'a jamais existé et n'existera jamais.

L'esprit et même seul l'esprit existe en lui-même et pour lui-même, il est indépendant et, dans cette indépendance et seulement en elle, il peut être traité de manière véritablement rationnelle et de fond en comble scientifiquement. Mais en ce qui concerne la nature dans sa vérité scientifique, elle n'est indépendante qu'apparemment et n'est amenée qu'apparemment pour elle-même à la connaissance rationnelle dans les sciences de la nature. Car la vraie nature dans son sens scientifique est

---

10. W. Windelband (1848-1915) et son disciple, H. Rickert (1863-1936), tous deux néo-kantiens et représentants de l'Ecole de Bade en Allemagne. Ils sont selon Husserl restés pris dans l'objectivisme dans la mesure où ils ont lu dans la *Critique* kantienne une épistémologie de la connaissance et de la valeur.

11. La *psychologie de la totalité* désigne ici la *Gestalt-Theorie* ou psychologie de la forme, selon laquelle les propriétés d'un phénomène psychique ne résultent pas de la simple addition des propriétés de ses éléments, mais de l'ensemble des relations structurelles entre ces derniers. La psychologie de la forme défend donc l'idée d'une explication unitaire et globale du psychique, contre toute psychologie analytique qui prétend expliquer chaque élément de manière atomisée, c'est-à-dire séparée des autres et du tout qu'est la conscience.

le produit de l'esprit du chercheur des sciences de la nature, elle présuppose donc la science de l'esprit. L'esprit est essentiellement capable de mettre en œuvre la connaissance de soi et, en tant qu'esprit scientifique, la connaissance scientifique, et ce, de manière répétée. Ce n'est que dans la pure connaissance des sciences de l'esprit que le scientifique n'est pas concerné par l'objection selon laquelle son agir lui resterait voilé à lui-même. En conséquence, il est absurde que les sciences de l'esprit combattent les sciences de la nature pour obtenir l'égalité des droits. De même qu'elles accordent à ces dernières leur objectivité à titre d'indépendance, de même elles ont elles-mêmes succombé à l'objectivisme. Mais, telles qu'elles sont maintenant constituées, avec leurs disciplines multiples, elles sont dépourvues de la rationalité dernière et véritable qui rendrait possible la conception spirituelle du monde. C'est précisément ce manque de rationalité véritable de toutes parts qui est la source de l'obscurité de plus en plus intenable dans laquelle se trouve l'homme à l'égard de sa propre existence et de ses tâches infinies. Elles sont inséparablement unifiées en une tâche unique : *ce n'est que lorsque l'esprit cessant de se tourner naïvement vers le dehors, revient en lui-même et demeure en lui-même et purement en lui-même, qu'il peut se suffire à lui-même.*

Mais comment un tel retour réflexif sur soi-même a-t-il pu commencer ? Un commencement n'était pas possible tant que le sensualisme, ou mieux, le psychologisme des *data*[12], la psychologie de la *tabula rasa*[13] dominaient le terrain. Ce n'est que lorsque *Brentano* exigea que la psychologie fût une science des vécus intentionnels qu'une impulsion fut donnée qui pouvait mener plus loin, quoique Brentano n'eût pas encore dépassé l'objectivisme et le naturalisme psychologiques. La formation d'une méthode véritable qui puisse saisir l'essence fon-

---

12. *Data :* terme latin qui signifie « données » et correspond d'après le sensualisme de certains empiristes du XVIII[e] siècle (Condillac par exemple) aux données sensibles brutes, aux sensations primaires.
13. *Tabula rasa :* littéralement « table rase ». La psychologie de la *tabula rasa* renvoie au scepticisme de D. Hume qui généralise le doute méthodique cartésien jusqu'à en faire un doute porté sur la raison elle même. Hume fait en ce sens « table rase » de toutes les idées qui sont des abstractions de la raison, tant qu'elles ne sont pas, comme il le promeut, le simple résultat d'une impression sensible.

damentale de l'esprit dans ses intentionalités et édifier à partir de là une analytique conséquente à l'infini, a conduit à la phénoménologie transcendantale. Elle surmonte l'objectivisme naturaliste et tout objectivisme en général d'une seule manière possible, c'est-à-dire en ceci que le philosophant part de son moi, et purement en tant qu'il opère tous ses propres jugements de valeur, ce par quoi il devient purement spectateur théorique. On parvient dans cette attitude à édifier une science de l'esprit absolument indépendante sous la forme d'une compréhension conséquente de soi-même et d'une compréhension du monde comme production spirituelle. En cela, l'esprit n'est pas un esprit dans ou à côté de la nature, mais celle-ci passe elle-même dans la sphère de l'esprit. Le moi n'est plus non plus une chose isolée à côté d'autres choses qui le sont aussi, dans un monde donné préalablement ; la juxtaposition et l'extériorité des moi personnels les uns par rapport aux autres s'efface en général au profit d'une relation intime entre êtres qui sont l'un en l'autre et l'un pour l'autre.

On ne peut cependant parler ici de cela, aucune conférence ne pourrait épuiser ce point. J'espère pourtant avoir montré que ce n'est pas l'ancien rationalisme, qui était un rationalisme absurde et incapable en général de saisir les problèmes de l'esprit nous concernant le plus, qui peut être rénové ici. La *ratio* qui est maintenant en question n'est rien d'autre que la compréhension véritablement radicale et véritablement universelle de l'esprit par lui-même, sous la forme d'une science universelle responsable, par laquelle un mode entièrement nouveau de scientificité est mis en œuvre, où toutes les questions imaginables, les questions de l'être et les questions de la norme, les questions de la dite existence, trouvent leur place. C'est ma conviction : la phénoménologie intentionnelle a fait pour la première fois de l'esprit comme esprit le domaine de l'expérience systématique et de la science, et a eu pour effet une reconversion totale de la tâche de la connaissance. L'universalité de l'esprit absolu embrasse tout ce qui est dans une historicité absolue, historicité dans laquelle la nature s'inscrit en tant que configuration spirituelle. C'est la phénoménologie, tout d'abord intentionnelle, bien plus, transcendantale, qui fait la lumière grâce à son point de départ et à ses méthodes. Ce n'est qu'à partir d'elle que l'on comprend, et pour des motifs

profonds, ce qu'est l'objectivisme naturaliste et, en particulier, on comprend que la psychologie, du fait de son naturalisme, ne pouvait que manquer l'accomplissement, le problème radical et véritable de la vie spirituelle.

3

Ressaisissons la pensée fondamentale de notre développement : la « crise de l'existence européenne » dont on parle tant aujourd'hui, et qui s'atteste dans des symptômes innombrables de désagrégation de la vie, n'est pas un destin obscur, une fatalité impénétrable ; bien au contraire, on peut la comprendre et la percer à jour à partir de l'arrière-fond de la découverte philosophique de la *téléologie de l'histoire européenne*. La présupposition de cette compréhension réside cependant dans la saisie préalable du phénomène « Europe » dans son noyau central d'essence. Pour pouvoir concevoir l'énigme de la « crise » présente, il faudrait élaborer le *concept d'Europe* en tant que *téléologie historique des buts infinis de la raison* ; il faudrait montrer comment le « monde » européen est né des idées de la raison, c'est-à-dire de l'esprit de la philosophie. La « crise » pourrait alors être interprétée comme l'*échec apparent du rationalisme*. Le motif de l'insuccès d'une culture rationnelle réside cependant, comme nous le disions, non dans l'essence du rationalisme lui-même, mais uniquement dans son *extériorisation*, dans son engloutissement dans le « naturalisme » et « l'objectivisme ».

La crise de l'existence européenne n'a que deux issues : soit la décadence de l'Europe devenant étrangère à son propre sens vital et rationnel, la chute dans l'hostilité à l'esprit et dans la barbarie ; soit la renaissance de l'Europe à partir de l'esprit de la philosophie, grâce à un héroïsme de la raison qui surmonte définitivement le naturalisme. Le plus grand danger pour l'Europe est la lassitude. Luttons avec tout notre zèle contre ce danger des dangers, en bons Européens que n'effraye pas même un combat infini et, de l'embrasement anéantissant de l'incroyance, du feu se consumant du désespoir devant la mission humanitaire de l'Occident, des cendres de la grande lassitude, le phénix d'une intériorité de vie et d'une spiritualité nouvelles ressuscitera, gage d'un avenir humain grand et lointain : car seul l'esprit est immortel.

Apodicticité
Ce terme d'origine grecque *(apodeiksis)* signifie littéralement *preuve nécessaire et fondée en droit*. L'apodicticité est, chez Husserl, le complément nécessaire de l'évidence, une évidence définie non pas comme ce qui va de soi mais, au contraire, comme refus radical de tout donné non interrogé. Cependant, ce niveau de l'apodicticité, de l'absolument fondé, étant difficile à atteindre, il est plus une fin visée qu'une réalité effective.

Eidétique
Adjectif dérivé du grec *eidos* qui, chez Platon principalement, signifie « forme », « idée », « essence », il qualifie en phénoménologie les termes d'intuition et de variation notamment. Ainsi, *intuition éidétique* est synonyme d'intuition des essences. Cela pose le difficile problème d'une intuition qui ne soit pas sensible mais intellectuelle, tout en conservant une relation étroite à son soubassement sensible. Comment puis-je atteindre l'essence par une intuition, acte qui relève couramment de l'immédiat ? C'est précisément l'office de la variation éidétique que de tenter de fournir la méthode de cet accès à l'essence. Par exemple, tout triangle est *par essence* composé de trois angles. Le fait pour un triangle, d'être rectangle ou isocèle est *inessentiel*.

Monde de la vie *(Lebenswelt)*, monde environnant (de la vie) *(Lebens-umwelt)*
Monde sensible originel, ce concept naît chez Husserl d'un refus de plus en plus accusé de l'abstraction que sécrètent la logique et les sciences positives. Le « monde de la vie » offre au phénoménologue un mode d'accès inédit à ce qu'il y a d'originaire et d'unitaire dans l'expérience. Cette unité est bien entendu préalable à l'opposition même d'un pôle subjectif et d'un pôle objectif, c'est-à-dire aussi à celle des sciences de l'esprit et des sciences de la nature.

Phénomène, apparition, apparaître
En phénoménologie, le phénomène, ce qui apparaît à la conscience, n'est en rien une apparence illusoire. Autant d'apparaître, autant d'être, tel est le mot d'ordre des phénoménologues. La phénoménologie est, prise littéralement, l'étude des phénomènes, modes d'être excellent de l'apparition de l'objet à la conscience. Cependant, contrairement à Kant qui limite la connaissance aux seuls phénomènes et considère l'essence du phénomène (la *chose en soi*) comme inconnaissable, la phénoménologie s'emploie à montrer comment le phénomène est la manifestation parfaite de l'essence.

Réduction et constitution
Opération méthodique de la phénoménologie, la réduction n'est pas à comprendre comme simple *limitation*, selon son sens le plus courant,

mais comme *libération* d'un espace nouveau qui coïncide avec l'exigence philosophique elle-même. Réduire un objet à son essence (réduction éidétique*) ou au phénomène* (réduction transcendantale) ne signifie pas, paradoxalement, lui retirer une part de sa réalité, mais le faire accéder, par l'essence ou le phénomène, à la plénitude de son sens. Dès lors, la *constitution*, en tant qu'opération strictement corrélative de la réduction, peut se déployer. Elle signifie dans sa généralité un retour au monde (c'est-à-dire aux phénomènes) qui conserve l'acquis de la réduction.

Telos, téléologie, entéléchie

Ces termes contiennent tous trois la racine grecque *telos* qui signifie la fin au sens du but final, et impliquent une problématique de la finalité. Entéléchie (du grec *entelecheia*) désigne le processus d'actualisation et de perfectionnement qui confère une forme à la matière. La problématique husserlienne se situe d'emblée sur le plan de l'histoire, et non comme c'était le cas avec Kant, sur celui de la nature. La téléologie de l'histoire implique ainsi une saisie intentionnelle et compréhensive des événements par le phénoménologue. Cette saisie est le fait de la raison, qui rassemble peu à peu ces événements en une figure spirituelle dont la cohésion est celle de l'époque historique elle-même d'où ils émergent. Téléologie équivaut donc à « devenir spirituel » de l'histoire qui, comprise phénoménologiquement, apparaît ainsi comme « filiation de sens ».

Transcendance, immanence, transcendance immanente

En phénoménologie un objet transcendant est un objet *autre* que la conscience, un objet qui n'est pas encore connu mais qui, grâce à ma visée, va franchir le seuil de la conscience et accéder à ma connaissance, c'est-à-dire devenir immanent. L'ego connaissant total est par suite une véritable « transcendance immanente ».

Valeur, validité *(Geltung)*, valoir *(gelten)*, valorisation

L'attitude qui consiste à valoriser (c'est-à-dire aussi à dévaloriser) est l'attitude de celui qui porte des jugements sur tel ou tel objet. Or, l'attitude phénoménologique réside justement dans la suspension de tout jugement : le phénoménologue s'interdit par principe de juger, de prendre parti, il neutralise ses positions qui sont autant de préjugés. Partant, il évite de polémiquer, de défendre une opinion contre une autre, à la manière des sophistes, et ce afin de décrire l'expérience dans sa nudité et sa vérité. Ajoutons cependant que la tendance à valoriser est spontanée, « naturelle », et ne saurait être purement et simplement rejetée. Elle est même hautement nécessaire en tant qu'assise et tremplin vers l'attitude philosophique caractérisée par sa liberté à l'égard des valeurs.

Imprimé en France par MAURY-EUROLIVRES S.A. – 45300 Manchecourt
Dépôt légal : 13783 – Janvier 1994