

H U S S E R L

*La philosophie
comme science
rigoureuse*



É P I M É T H É E



et qu'elle vise une rigueur qui l'arrachasse enfin des modèles hérités des sciences de la nature. Quelle qu'ait été l'histoire de la phénoménologie husserlienne, l'exigence exprimée dans ce manifeste ne concerne pas seulement un courant de pensée particulier; elle est consubstantielle à la réflexion philosophique elle-même.

M.-B. de L.



ÉPIMÉTHÉE

ESSAIS PHILOSOPHIQUES

Collection fondée par Jean Hyppolite
et dirigée par Jean-Luc Marion

- Anaximandre, *Fragments et témoignages*
Texte établi, trad. et commenté par M. CONCHE
- Bacon, *Le Novum Organum*
Introd., trad. et notes par M. MALHERBE et J.-M. POUSSEUR
- *Récusation des doctrines philosophiques*
Introd., texte latin, trad. et notes par D. DELEULE et G. ROMBI
- Bergson, COURS I : *Leçons de psychologie et de métaphysique*
Editions par H. HUDE et J.-L. DUMAS
- COURS II : *Leçons d'esthétique. Leçons de morale, psychologie et métaphysique*
Edition par H. HUDE et J.-L. DUMAS
- Berkeley, *Œuvres, tomes I, II et III*
Traduction sous la dir. de G. BRYKMAN
- Descartes, *L'entretien avec Burman*
Texte latin, traduction, notes et commentaire par J.-M. BEYSSADE
- *Abrégé de musique*
Présent., texte latin, trad. et notes par F. de BUZON
- *Exercices pour les éléments des solides*
Présent., texte latin, trad. et notes par P. COSTABEL
- Duns Scot, *Sur la connaissance de Dieu et l'univocité de l'étant*
Introd., trad. et commentaire par O. BOULNOIS
- Epicure, *Lettres et Maximes* (3^e éd.)
Texte établi, trad. et commenté par M. CONCHE
- Fichte, *Fondement du droit naturel*
Présentation, trad. et notes par A. RENAUT
- *Le système de l'éthique*
Présentation, trad. et postface par P. NAULIN
- Fichte/Schelling, *Correspondance (1794-1802)*
Présent., trad. et notes par M. BIENENSTOCK
- Hegel, *La philosophie de l'esprit, 1805*
Traduction par G. PLANTY-BONJOUR
- *La positivité de la religion chrétienne*
Traduction du CRDHM (Poitiers-CNRS) sous la dir. de G. PLANTY-BONJOUR
- Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser ?*
Trad. par A. BECKER et G. GRANEL (5^e éd.)
- Héraclite, *Fragments* (3^e éd.)
Texte établi, trad. et commenté par M. CONCHE
- Hobbes, *Court traité des premiers principes*
Texte anglais, traduction, notes et commentaires par J. BERNHARDT
- Husserl, *Recherches phénoménologiques pour la constitution (Idées directrices..., Livre II)*
Traduction par E. ESCOUBAS
- *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*
(2^e éd.) Traduction par H. DUBOIS

LA PHILOSOPHIE
COMME SCIENCE RIGOUREUSE

ÉPIMÉTHÉE

ESSAIS PHILOSOPHIQUES

*Collection fondée par Jean Hyppolite
et dirigée par Jean-Luc Marion*

EDMUND HUSSERL

LA PHILOSOPHIE
COMME
SCIENCE RIGOUREUSE

TRADUIT DE L'ALLEMAND
ET PRÉSENTÉ PAR
MARC B. DE LAUNAY



PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE

ISBN 2 13 042478 3

ISSN 0768-0708

Dépôt légal — 1^{re} édition : 1989

2^e édition : 1993, décembre

© Presses Universitaires de France, 1989

108, boulevard Saint-Germain, 75006 Paris

Présentation

A la fois manifeste, exposé doctrinal et critique des courants de pensée contemporains comme de toute la tradition philosophique, l'article de Husserl qu'on va lire ressortit à un genre particulier et « classique » : on serait tenté de lui assigner dans l'économie générale de l'œuvre de Husserl une place et une fonction comparables à celles du *Discours de la méthode*. Le philosophe, en effet, y dresse un bilan général de la philosophie depuis ses origines, et, diagnostiquant une crise au terme d'une nosologie et d'une étiologie polémiques, propose à la fois un programme de réorientation et des éléments de traitement, sur la base de son propre travail. En fait, et même si un tel rapprochement est tentant sans être trop évidemment adventice, *La Philosophie comme science rigoureuse*¹ est plutôt une introduction *more negativo* aux grandes options de la phénoménologie, soucieuse avant tout de se démarquer à la fois de la psychologie théorique du tournant du siècle — plus généralement, du positivisme ambiant — et de l'historicisme; de même, dans ses aspects directement polémiques, cet article de 1911 entend fustiger les critères à l'époque prévalents dans

1. Nous avons gardé cette traduction du titre à la fois parce qu'elle est déjà reçue comme telle, au point qu'introduire une modification brouillerait inutilement les esprits, et parce que le public non germanophone ne s'effarouche plus désormais de l'écart sémantique entre *Wissenschaft* et « science »; certes, il serait plus exact de traduire « la philosophie comme discipline rigoureuse du savoir », mais cette « exactitude » ferait largement perdre à ce titre une connotation polémique et provocatrice qui, elle, est consubstantielle au texte même.

l'attribution des chaires de philosophie, les universités privilégiant alors de manière trop visible l'orientation psychologiste (cf. la lettre de Husserl à Rickert, du 21 novembre 1912). En outre, le texte de Husserl n'est pas comme le *Discours* de Descartes, à l'origine d'une langue de spécialité, et, s'il est vain d'imaginer qu'on puisse lire le *Discours* sans prendre connaissance des *Méditations*, des *Principes*, etc., c'est *a fortiori* le cas de *La Philosophie comme science rigoureuse* — œuvre dont Husserl lui-même considérait qu'elle était plutôt de vulgarisation (cf. sa lettre à Misch du 3 août 1929) et moins un exposé général de ses intentions (cf. lettre à Hocking du 7 juillet 1912) — qui ne donne qu'un très pâle aperçu de ce que sont les *Recherches logiques* ou du travail effectué par son auteur de 1901 (date de publication de la deuxième partie des *Recherches logiques*) à 1911 (Husserl n'a, durant cette période, publié que des comptes rendus et quelques contributions au dictionnaire de Lalande); ainsi *La Philosophie...* est-elle en quelque sorte un retour de Husserl sur la scène intellectuelle dans ses aspects les plus visibles, sans pour autant être véritablement un résultat de son travail durant cette longue période.

Quelque justifiés que soient les arguments qui pondèrent et restreignent la portée philosophique de ce texte, en en soulignant les motifs circonstanciels, il serait injuste de ne pas constater, d'une part, qu'il fut, à l'époque, d'un grand réconfort pour ceux que le positivisme et le psychologisme faisaient désespérer de la philosophie, car il les a certainement encouragés à ne pas baisser les bras en sacrifiant à la tendance dominante, et, d'autre part, qu'il intervient exactement au centre des discussions qui, depuis, n'ont pas cessé : discussions de méthode, certes, mais, plus essentiellement, débats sur la nature et l'utilité même de la philosophie. La question de l'historicisme, quelle que soit la manière de la décliner, la controverse sur le positivisme, le problème constamment posé des rapports que la philosophie entretient avec les « sciences humaines », voire telle ou telle discipline particulière un temps hypostasiée et caressant l'ambition d'une autonomie totale, et, enfin, l'interrogation permanente de ceux qui philosophent sur l'objet même de leur réflexion, sur ce que la pensée doit avant tout dégager de cette tradition unique à tous égards, voilà autant de thèmes que le moratoire de Husserl aborde assez résolument pour qu'on puisse aujourd'hui encore en conseiller la lecture à qui s'attache à la philosophie. Dans la lignée de ce texte, il est facile de situer quelques étapes établissant la continuité des discussions : le livre d'E. Troeltsch, paru en 1922, *L'Historicisme et ses problèmes*, les tentatives de l'Ecole de

Francfort, dans les années 1930, pour soutenir la constellation du « monde vécu », puis, plus récemment, pour attaquer de front le néo-positivisme (*La Controverse sur le positivisme*, Th. Adorno, J. Habermas, K. Popper *et al.*, 1963), l'œuvre de Gadamer, s'efforçant de maintenir la légitimité de l'herméneutique en renouant avec Dilthey, et, *last but not least*, la radicalisation critique, par Heidegger, de l'interrogation sur ce que pouvait être le sens même de la philosophie².

Les réactions immédiates à la parution dans *Logos* du seul article que Husserl y publiera sont venues de Rickert (qui l'avait invité à donner un texte à la revue, cf. lettres de Husserl à Rickert du 25 janvier 1910 et de Rickert à Husserl, du 28 juin 1911), de Simmel (cf. lettre à Husserl du 13 mars 1911), mais, surtout, de Dilthey qui était nommément mis en cause³. Husserl tâchera, dans sa réponse du 5-6 juillet 1911, d'atténuer le ressentiment de Dilthey en proposant de faire paraître une note dans *Logos* (cette note ne paraîtra jamais) et en l'assurant que « l'analyse phénoménologique, qu'elle soit particulière ou générale, s'appuie sur la structure et la typique des grandes formations culturelles que vous [Dilthey] avez pour la première fois montrées ». Dilthey mourra le 1^{er} octobre 1911 sans qu'il y ait eu véritablement réconciliation des deux perspectives, ce que confirme, du côté de Husserl, le cours qu'il donna au semestre d'été 1925, *Psychologie phénoménologique*, où il rend hommage à l'érudition et à l'intuition de Dilthey, partageant avec lui le refus de voir les sciences de l'esprit importer des méthodes propres aux sciences de la nature, tout

2. On se reportera, pour la discussion directe du texte de Husserl par Heidegger, au volume 20 des œuvres complètes de ce dernier, paru sous le titre *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Francfort-sur-le-Main, V. Klostermann, 1979, p. 127-182. Heidegger dresse un vaste panorama des courants philosophiques depuis le milieu du XIX^e siècle jusqu'à la phénoménologie, montre quelles ont été les ambitions respectives de Dilthey, Husserl et Scheler, et les discute dans la perspective de l'élaboration de la question de l'être. Il est à noter que, finalement, c'est plutôt de Dilthey — très directement attaqué dans *La Philosophie comme science rigoureuse* — que de Husserl, dont il se dit encore l'élève (les cours rassemblés dans ce volume 20 sont de 1925), que Heidegger se sent le plus proche et surtout, bien entendu, en ce qui concerne l'intuition du caractère décisif de la question de l'être.

3. Cf., sur ce contexte de la réception immédiate, la correspondance Husserl-Dilthey, publiée par W. Biemel, in *Revista de Filosofia de la Universidad de Costa Rica*, I, 2, 1957, p. 101-124, ainsi que dans *Man and World*, I, 1968, p. 428-446. Cf. également, dans le volume XXV des *Husserliana*, les Annexes VI, VII et VIII, ainsi que ce texte de 1917 : « Zur Kritik an Th. Elsenhans und A. Messer », p. 226 sq.

en critiquant la psychologie descriptive de Dilthey qu'il juge impuissante à résoudre précisément ces conflits de méthode.

La présente traduction n'a d'autre mérite, par rapport à celle de Quentin Lauer, parue en 1954, que d'avoir bénéficié non seulement de ce premier travail, mais surtout de toute la réception husserlienne des trente dernières années, et, enfin, c'est là d'ailleurs la seule justification qu'elle reconnaît, de l'établissement rigoureux du texte et de ses notes marginales par Th. Nenon et H. R. Sepp, dans le cadre de l'édition des *Husserliana*.

Note bibliographique du traducteur

La présente traduction a pris pour texte de référence l'édition des *Husserliana*, vol. XXV (*Aufsätze und Vorträge*, 1911-1921, Th. Nenon et H. R. Sepp (eds.), Dordrecht, Martinus Nijhoff, 1987, p. 3-62). Ce texte de référence, dont la première publication eut lieu dans la revue *Logos*, 1, 1911, p. 289-341, ne se fonde pas sur un manuscrit, mais sur un tiré à part de la revue, archivé sous la cote K VIII 15. Sur la page de titre, Husserl a indiqué à l'encre, en haut et à gauche : *Ebauché durant les vacances de Noël 1910-1911, écrit de janvier au début ou à la mi-février, à l'impression jusqu'au début mars*; à côté, au crayon : *Exemplaire personnel*, en dessous, au crayon : *Husserl, La philosophie comme science rigoureuse*. Le texte est souligné au crayon, ou marqué en marge, en de nombreux endroits (surtout p. 294 à 322 de l'original). Pages 304 et 305, Husserl a utilisé un crayon bleu pour certains soulignements ou signes marginaux.

Nous donnons en bas de page, appelées par un astérisque, les notes marginales ou les ajouts de Husserl, quand il ne s'agit pas simplement de brèves citations du texte destinées à faciliter la relecture.

Nous indiquons également (entre crochets et dans le corps du texte) à la fois la pagination du volume XXV des *Husserliana* [3-62] et celle de *Logos* [289-341].

LA PHILOSOPHIE COMME SCIENCE RIGOUREUSE

[3/289] Dès son tout premier début, la philosophie a toujours eu l'ambition d'être une science rigoureuse, et même d'être la science qui satisfait aux exigences théoriques les plus élevées et permet, dans une perspective éthico-religieuse, qu'on puisse mener une vie obéissant aux normes pures de la raison. Cette ambition a été maintenue plus ou moins énergiquement sans qu'on l'abandonnât jamais, ni aux époques où l'intérêt pour la théorie pure et les aptitudes qu'elle requérait menaçaient de décroître ni même à celles où le pouvoir religieux entravait la liberté de la recherche.

Or à aucune époque de son développement la philosophie n'a été en mesure de satisfaire à l'ambition d'être une science rigoureuse, pas même au cours de l'époque moderne, de la Renaissance à nos jours, où son évolution est pour l'essentiel homogène malgré toute la diversité des courants philosophiques et leurs oppositions. Il est vrai que l'éthos dominant de la philosophie moderne consiste précisément en une volonté de se constituer en science rigoureuse, grâce à des recherches toujours plus approfondies sur la méthode, en se développant sur le terrain de la réflexion critique au lieu de

N.d.T. — Le présent travail a vu le jour au sein d'un atelier de traduction propre à l'unité associée au CNRS — « Phénoménologie, ontologie, philosophie de l'existence » — responsable des Archives Husserl et dirigée, à l'ENS-Ulm, par J.-F. Courtine. Nous remercions pour leur collaboration et leurs conseils Mlle D. Tiffeneau et M. J. Benoit.

s'en remettre spontanément à la dynamique des intérêts philosophiques. Or le seul résultat effectif auquel aient abouti ces efforts fut de donner un fondement et une indépendance aux sciences rigoureuses de la nature et de l'esprit, ainsi qu'à de nouvelles disciplines purement mathématiques. Même dans l'acception particulière qui ressortait alors de cette nouvelle configuration, la philosophie n'avait toujours pas acquis la caractéristique de science rigoureuse; le fait qu'ainsi la philosophie n'était plus définie que par contraste n'avait pas non plus été soumis à une analyse offrant quelque garantie d'objectivité. Le problème des rapports que la philosophie devrait entretenir avec les sciences de la nature et les sciences de l'esprit, la question de savoir si la part proprement philosophique de son travail — qui est pourtant essentiellement attaché à traiter de la nature et de l'esprit [4] — exigerait des dispositions fondamentalement nouvelles dont les corrélats seraient des finalités et des méthodes fondamentalement singulières [290], savoir, donc, si la philosophie nous conduit vers un domaine en quelque sorte vierge, ou bien si elle se développe avec les sciences empiriques de la nature et de l'esprit sur un même terrain commun — voilà autant de sujets de controverses sur lesquels on discute aujourd'hui encore. C'est dire qu'on n'a pas encore été en mesure de déterminer objectivement ne serait-ce que le sens spécifique des problèmes philosophiques.

Ainsi la philosophie — la science la plus élevée et la plus rigoureuse de toutes à en juger par sa propre visée historique — qui représente l'aspiration constante de l'humanité à la connaissance pure et absolue (et à ce qui en est tout à fait indissociable : à une volonté comme à des valeurs pures et absolues), la philosophie est impuissante à se constituer en science effective. La philosophie qui aurait pour vocation didactique exemplaire de contribuer à l'édification éternelle de l'humanité morale se montre incapable du moindre enseignement qui ait une valeur objective. Kant aimait à dire qu'on ne pouvait enseigner la philosophie, mais seulement à philosopher. Qu'est-ce à dire sinon avouer que la philosophie n'est pas une science? Tout ce qui est scientifique, et l'est effectivement, peut s'enseigner et s'apprendre en gardant toujours le même sens. De plus,

l'apprentissage d'une science n'est jamais la réception passive d'une matière étrangère à l'esprit, il repose toujours sur une activité du sujet, sur la reconstitution intellectuelle des intuitions de la raison acquises par des esprits créateurs procédant par déduction logique. On ne peut pas enseigner la philosophie parce qu'on n'a pas affaire, en l'occurrence, à des intuitions qui fussent saisies et fondées de manière objective, ce qui revient à dire qu'on n'y rencontre pas encore de problèmes, de méthodes et de théories qui fussent rigoureusement délimités et dont le sens fût parfaitement clair.

Je ne veux pas dire que la philosophie serait une science inachevée, je dis tout simplement qu'elle n'est pas encore une science, qu'elle n'a pas encore commencé d'en être une; et j'adopte pour critère d'un tel jugement une part quelconque, aussi modeste soit-elle, d'un contenu d'enseignement théorique objectivement fondé. Toutes les sciences sont inachevées, même les sciences exactes qui font l'objet de tant d'admiration. D'une part, elles sont incomplètes eu égard à l'horizon infini des problèmes qui restent posés et ne laissent aucun répit au désir de savoir; d'autre part, elles présentent de nombreuses lacunes dans le contenu déjà élaboré de leur enseignement : on rencontre çà et là quelques traces d'obscurité ou d'inachèvement dans l'organisation systématique des démonstrations et des théories. Néanmoins, on y trouve toujours un contenu qui peut être enseigné [r], qui ne cesse de croître et d'engendrer de nouvelles ramifications. Aucun être raisonnable ne mettra en doute la vérité objective ou du moins la vraisemblance objectivement fondée des admirables théories élaborées par les mathématiques ou les sciences de la nature. Elles n'offrent, pour l'essentiel [291], rien qui pût faire droit aux « opinions », « intuitions » et « points de vue » d'ordre privé. Dans la mesure cependant où c'est encore le cas dans certains secteurs particuliers d'une science, celle-ci n'est pas accomplie, elle est en devenir d'être une science, et c'est ainsi qu'en général on la considère¹.

1. Je ne fais bien entendu pas allusion ici aux controverses philosophiques au sein des mathématiques et des sciences de la nature qui, tout bien considéré, ne touchent pas tant certains points précis de leur contenu didactique que le « sens » de la produc-

L'imperfection de la philosophie est d'un genre tout différent de celui des lacunes affectant l'ensemble des autres sciences et que nous venons d'évoquer. Ce n'est pas que la philosophie disposerait d'un corps de doctrine inachevé et lacunaire par endroits seulement, elle ne dispose tout simplement d'aucun système. Tout en elle est sujet à controverse, la moindre prise de position est affaire de conviction personnelle, d'interprétation d'école, de « point de vue ».

Les ébauches que nous propose toute la littérature philosophique savante, de l'Antiquité à nos jours, ont beau reposer sur un travail intellectuel sérieux et même gigantesque; il est bien possible qu'en outre elles aient, dans une large mesure, contribué à la fondation future de systèmes scientifiquement rigoureux, on n'y trouvera cependant rien qui, pour l'instant, pût être considéré comme le fondement d'une science philosophique, pas plus qu'on n'aura la possibilité d'y prélever ça et là, après avoir manié les ciseaux de la critique, un fragment de doctrine philosophique rigoureuse.

Il est indispensable d'exprimer à nouveau cette conviction, sincèrement et sans ambages, et précisément dans ces pages, au moment où débute la revue *Logos* qui entend témoigner d'un tournant significatif au sein de la philosophie, et veut ouvrir la voie au « système » philosophique de demain.

Souligner sans détour le caractère non scientifique de toute la philosophie pose, en effet, la question de savoir si elle entend maintenir encore l'ambition de devenir science rigoureuse, si elle est à la mesure de cette volonté et si cette volonté lui est nécessaire. Quel sens a pour nous ce nouveau « tournant » ? Signifie-t-il, par exemple, qu'on abandonne le projet [6] d'une science rigoureuse ? Et quel doit être pour nous le sens de ce « système » que nous appelons de

tion scientifique de ces disciplines dans sa totalité. Ces controverses peuvent et doivent rester distinctes des disciplines qui en sont l'objet puisqu'elles sont en fait assez indifférentes à la plupart des représentants de ces sciences. Sans doute, le fait d'accoler le terme de philosophie à l'intitulé de toute science décrit-il un genre de recherches qui confère aux sciences dans une certaine mesure une nouvelle dimension et, partant, un ultime achèvement. Mais le mot dimension signifie d'emblée qu'une science rigoureuse reste une science, un contenu doctrinal reste un contenu doctrinal, quand bien même n'aurait pas lieu le passage à cette nouvelle dimension.

nos vœux et qui doit nous guider tel un idéal éclairant notre obscur travail de recherche ? S'agit-il d'un « système » philosophique au sens traditionnel qui, telle une Minerve, surgirait achevé et cuirassé du cerveau d'un génie créateur [292] pour être par la suite conservé, parmi d'autres Minerves du même genre, au panthéon serein de l'histoire ? Ou bien s'agit-il d'un corps de doctrines philosophiques qui, préparé par l'énorme travail de plusieurs générations, débiterait, effectivement, en s'appuyant sur un fondement inaccessible au doute, et qui, comme tout bâtiment solide, s'élèverait suivant les directives d'un plan assujettissant, pierre après pierre, chaque élément ainsi consolidé à la forteresse ? Cette question est une ligne où se départagent les esprits et leur démarche.

Les « tournants » qui jouent un rôle décisif dans le progrès de la philosophie sont les moments où l'ambition d'être une science, affirmée par les philosophies précédentes, est ruinée par la critique de leur démarche prétendument scientifique, tandis que la volonté, parfaitement consciente de donner à l'édifice de la philosophie — entendue comme science rigoureuse — une structure radicalement neuve, dirige l'ouvrage et définit la priorité des tâches. Toutes les forces de la pensée s'attachent d'abord, pour les placer sous un jour critique, à examiner systématiquement les conditions de possibilité d'une science rigoureuse, que la philosophie avait jusque-là négligées sans s'en rendre compte ou n'avait pas correctement appréhendées, afin de chercher ensuite quel nouveau plan donner à l'édifice philosophique. C'est une semblable volonté, consciente d'aspirer à une science rigoureuse, qui commande le tournant inauguré par Socrate et Platon, de même les réactions inspirées par les sciences, à l'aube de l'époque moderne, contre la scolastique — c'est tout particulièrement le cas du tournant cartésien. La dynamique de cette volonté parcourt les grandes philosophies du ^{xvii}^e et du ^{xviii}^e siècles, elle se régénère avec Kant en recevant de sa critique de la raison l'énergie la plus puissante, et domine encore la philosophie de Fichte. La recherche se réoriente constamment en s'interrogeant sur les débuts véritables, sur les

problématiques décisives, sur le choix de la bonne méthode.

Un premier infléchissement se produit avec la philosophie romantique. Bien que Hegel lui aussi veuille soutenir l'absolue validité de sa méthode et de sa doctrine, la critique de la raison qui est la première condition d'une scientificité philosophique fait défaut à son système. Or cela entraîne cette philosophie, comme toute l'école romantique [7], à provoquer par la suite soit un *affaiblissement*, soit une *corruption* de la dynamique visant à constituer une science philosophique rigoureuse.

Pour ce qui est de cette tendance à la corruption, on sait que l'hégélianisme a déclenché, en même temps que se renforçaient les sciences exactes, des réactions qui donnèrent au *naturalisme* du XVIII^e siècle une impulsion si puissante [293] que son scepticisme, rejetant toute idéalité absolue et toute objectivité de la validité, domine et imprègne la vision du monde et la philosophie actuelles.

Sur l'autre versant, celui d'un affaiblissement de l'aspiration philosophique à la scientificité, la doctrine hégélienne ne fut pas sans retentissements, qui justifiait chaque philosophie par rapport à l'époque où elle voit le jour — théorie dont la signification, dans le contexte d'un système prétendant à une validité absolue, était certes fort différente de l'interprétation historiciste que lui donnèrent les générations qui en assurèrent la réception et qui, ayant perdu leur foi dans la philosophie de Hegel, adhéraient d'autant moins à l'idée d'une philosophie absolue. Le revirement de la métaphysique hégélienne de l'histoire en un historicisme sceptique joue désormais un rôle essentiel dans l'apparition de cette forme nouvelle qu'est la philosophie comme « vision du monde »; elle semble actuellement très vite se répandre et ne cherche d'ailleurs nullement à faire profession de scepticisme dans les polémiques qui l'opposent avant tout au naturalisme et, le cas échéant, à l'historicisme. Mais puisque, au moins dans son projet et sa démarche d'ensemble, elle ne se montre plus dominée par la volonté radicale d'élaborer une doctrine scientifique, caractéristique principale de la philosophie moderne jusqu'à Kant, c'est à elle en premier lieu que s'applique le reproche d'affaiblir l'aspiration de la philosophie à la scientificité.

Les remarques qui vont suivre sont animées par l'idée que les intérêts supérieurs de la culture tendent à l'élaboration d'une philosophie rigoureusement scientifique, donc par l'idée que, s'il se produit de nos jours un tournant philosophique qui soit légitime, il devra nécessairement être animé par l'intention de fonder la philosophie sur des bases nouvelles, c'est-à-dire en faire une science rigoureuse. Pareille intention n'est nullement étrangère à l'orientation actuelle, elle est même tout à fait vivante et précisément au sein du naturalisme dominant. Dès le début [8], ce dernier poursuit résolument l'idée de soumettre la philosophie à une réforme rigoureusement scientifique et s'imagine même, tant dans sa version moderne que dans ses formations plus anciennes, avoir d'ores et déjà réalisé ce projet. Or, dans son principe, cette réforme s'effectue selon une procédure qui, théoriquement, est pervertie de part en part et qui, dans une perspective pratique, constitue un danger croissant pour notre culture. Il est essentiel aujourd'hui de soumettre à une critique radicale la philosophie naturaliste. Face à la critique qui se contente de réfuter à partir des conséquences, le besoin se fait tout particulièrement sentir de développer une critique positive qui s'attaque aux principes et aux méthodes. Elle seule est en mesure de conserver intacte la confiance en la possibilité d'une philosophie scientifique [294], confiance ébranlée par la connaissance des conséquences absurdes auxquelles aboutit le naturalisme s'élaborant à partir d'une stricte science expérimentale. La première partie de cet exposé développe une critique positive de ce type.

Pour ce qui touche au tournant actuel que beaucoup ont constaté, il est vrai qu'il est pour l'essentiel, et c'est son droit, antinaturaliste, mais, sous l'influence de l'historicisme, il semble vouloir s'écarter des perspectives d'une philosophie scientifique pour déboucher sur la philosophie réduite à une vision du monde. La seconde partie de cette étude est consacrée à l'analyse de ce qui fonde la différence entre ces deux philosophies tout en examinant leur légitimité respective.

LE NATURALISME PHILOSOPHIQUE

Le naturalisme apparaît à la suite de la découverte de la nature au sens d'une unité de l'être spatio-temporel, unité qui obéit à des lois exactes. La réalisation progressive de cette idée, à travers l'apparition de disciplines scientifiques sans cesse nouvelles et produisant une profusion de connaissances rigoureuses, permet au naturalisme d'étendre constamment son emprise. Apparu dans la foulée de la « découverte de l'histoire » et de la fondation de multiples sciences de l'esprit, l'historicisme a connu ensuite une extension identique. Obéissant aux habitudes d'appréhension intellectuelle dominantes de leur discipline, le spécialiste des sciences de la nature tend à considérer précisément que tout est nature, le spécialiste des sciences de l'esprit, que tout relève de l'esprit, c'est-à-dire que tous les phénomènes sont des formations historiques; aussi, l'un et l'autre interprètent-ils à faux ce qui échappe à leur paradigme. Le [9] tenant du naturalisme, pour nous intéresser maintenant à lui plus particulièrement, ne voit rien qui ne soit à ses yeux nature et avant tout nature physique. Tout ce qui est, ou bien est d'ordre proprement physique et fait partie de l'ensemble homogène de la nature physique, ou bien peut être d'ordre psychique, mais n'est alors qu'une simple variable dépendante de l'ordre physique, au mieux un « épiphénomène » de second rang. Tout étant est de nature psychophysique, c'est-à-dire

déterminé uniquement par des lois invariables. Pour notre part, nous ne voyons aucune modification essentielle de cette conception si, au sens du positivisme (qu'il s'appuie sur une interprétation naturaliste de Kant ou qu'il se dégage de manière cohérente d'une relecture de Hume), elle réduit la nature physique de manière sensualiste à des complexes de sensations, à des couleurs, des sons, des pressions, etc.; et il en va de même si elle réduit ce qu'elle entend par psychique à des complexes corollaires synthétisant ces mêmes « sensations » ou d'autres encore.

Ce qui caractérise toutes les formes du naturalisme extrême et radical, du matérialisme vulgaire au monisme sensualiste et à l'énergétisme actuels, c'est, d'une part, qu'elles [295] *réduisent à un fait de nature la conscience* et toutes ses données immanentes à l'intentionnalité, et, d'autre part, qu'elles *réduisent à des faits de nature les idées*, donc toutes les normes et tous les idéaux absolus.

En naturalisant les idées, cette philosophie s'annule elle-même sans s'en rendre compte. Si nous considérons la logique formelle comme le parangon de toute idéalité, les principes logiques formels, les prétendues lois de la pensée, seront bien entendu compris par la philosophie naturaliste comme autant de lois naturelles de la pensée. Nous avons ailleurs² montré dans le détail que cela conduit à un contresens qui affecte toute théorie sceptique au sens précis du terme. On peut également soumettre l'axiologie et la philosophie pratique du naturalisme, donc sa morale, à une critique radicale du même type, à laquelle n'échappera pas davantage le naturalisme dans sa pratique. En effet, les contresens théoriques entraînent d'inévitables absurdités (d'évidentes incohérences) dans l'attitude théorique, axiologique et morale adoptée actuellement. Pour l'essentiel, le tenant du naturalisme se comporte tout à la fois comme un idéaliste et un objectiviste. Il est saisi par le désir d'élever scientifiquement à la connaissance, c'est-à-dire de manière contraignante pour tout être de raison, le vrai, le beau et le bien authentiques, de quelque ordre qu'ils soient, de même qu'il cherche à déterminer [10] de manière

2. Cf. mes *Recherches logiques*, vol. I, 1900 [cf. chap. VII].

universelle quelle méthode permet dans chaque cas d'y parvenir. Grâce aux sciences de la nature et à l'aide d'une philosophie qui s'en inspire, il s'imagine avoir pour l'essentiel atteint ce but, et, avec tout l'enthousiasme qu'insuffle cette conscience, il milite, à la fois enseignant et réformateur pratique, pour le vrai, le bien, et le beau « scientifiques ». Mais c'est aussi un idéaliste qui échafaude et prétend fonder des théories, lesquelles sont précisément la négation des pré-supposés de sa démarche idéaliste lorsqu'il élabore des théories ou qu'il justifie et prône certaines valeurs ou normes pratiques comme étant les plus belles et les meilleures. Il ne peut, en effet, faire l'économie de ces présuppositions dès qu'il entreprend un quelconque travail théorique, dès qu'il pose objectivement des valeurs, quelles qu'elles soient, d'après lesquelles s'orientera toute appréciation, de même dès qu'il établit des règles pratiques, quelles qu'elles soient, commandant l'action et la volonté de tout un chacun. Le tenant du naturalisme enseigne, prêche, moralise et réforme³. Mais il dénie à tout prêche, à toute injonction morale en tant que telle ce que pré-suppose leur sens même. Il ne va tout de même pas jusqu'à prôner expressément ce que le scepticisme antique recommandait, à savoir que la seule attitude raisonnable consisterait à nier la raison, qu'elle soit théorique, axiologique ou pratique; il rejetterait même certainement une telle attitude. La [296] contradiction qui affecte sa démarche n'est nullement patente; au contraire, il lui échappe qu'elle réside dans le fait qu'il transforme la raison en un processus naturel.

Sur ce point, l'issue de la querelle ne laisse objectivement pas le moindre doute, quand bien même se renforcerait le raz de marée du positivisme et d'un pragmatisme plus relativiste encore. C'est au demeurant l'occasion d'observer à quel point est négligeable l'efficacité pratique d'arguments fondés sur les conséquences d'une théorie. Les préjugés rendent aveugle; ceux qui ne reconnaissent que les faits d'expérience, et ne tolèrent de science qu'expérimentale,

3. E. H. Hæckel et W. Ostwald sont à nos yeux de parfaits exemples d'une telle attitude [E. H. Hæckel, biologiste (1834-1919), est le fondateur du monisme matérialiste; W. Ostwald, chimiste (1853-1932), a développé une philosophie « énergétiste » et une épistémologie positiviste en accord avec celle de E. Mach (*N.d.T.*)].

ne se sentiront pas vraiment gênés par des conséquences absurdes, pour autant qu'au sein de l'expérience elles ne semblent pas contredire des faits de nature; ils écarteront de tels arguments en les considérant comme de la « scolastique ». Mais, d'un autre côté, chez ceux qui sont réceptifs à sa force écrasante, l'argumentation fondée sur les conséquences peut aisément exercer une influence contraire à ses intentions. Puisque le naturalisme — qui voulait reconstruire la philosophie sur la base de la rigueur scientifique et en faire une science rigoureuse — est ainsi totalement discrédité, le but de sa démarche semble désormais lui aussi discrédité, d'autant que [11] ce camp-là est largement enclin à imaginer qu'il n'y a pas d'autre science rigoureuse que la science positive ni d'autre fondement à la philosophie scientifique qu'une telle science. Il ne s'agit pourtant là que de préjugés et l'on se fourvoierait complètement si l'on voulait *pour cette raison* s'écarter de la perspective d'une science rigoureuse. Le mérite du naturalisme comme une bonne part de l'influence dont il jouit actuellement tiennent précisément à l'énergie avec laquelle il cherche à réaliser l'idéal d'une scientificité rigoureuse dans tous les domaines des sciences de la nature et de l'esprit, sur le plan théorique comme dans la pratique, et à résoudre scientifiquement — c'est-à-dire, pour lui, grâce à des méthodes empruntées aux sciences exactes — les problèmes philosophiques de l'être et de la valeur. Il n'y a sans doute pas, dans le monde contemporain, d'idée dont le progrès soit plus puissant, plus irrésistible, que l'idéal scientifique. Rien n'entravera sa marche triomphale. En fait, ses buts légitimes font que la science embrasse tout; si on se la représentait idéalement achevée, elle serait la raison même, n'admettant aucune autorité qui lui fût concurrente ou supérieure. Donc tous les idéaux théoriques, axiologiques et pratiques, que le naturalisme fausse en les interprétant à tort dans une perspective empirique, ressortissent également et sans conteste aux domaines de la science rigoureuse.

Cependant, des convictions générales n'ont que peu de sens si l'on n'est pas en mesure de les justifier, de même les espoirs qu'on nourrit à l'égard d'une discipline scientifique si l'on est incapable de discerner quelles voies permettent d'en atteindre les objectifs.

Si donc le projet d'une philosophie conçue comme science rigoureuse des problèmes que nous avons définis et de toutes les questions corollaires n'est pas voué à l'échec [297], il est indispensable que nous ayons une vision claire des possibilités de mener à bien cette idée, que, en clarifiant ces problèmes et en les approfondissant selon leur sens pur, les méthodes appropriées à leur solution s'imposent à nous en toute évidence, car elles seront requises par la nature même de ces problèmes. Voilà ce qu'il faut entreprendre de même qu'il faut réunir la confiance dynamique et créatrice dans la science et tout à la fois le véritable commencement de cette discipline. De ce point de vue, la réfutation du naturalisme à partir de ses conséquences, par ailleurs inévitable et même fort utile, ne nous est que d'un piètre concours. Il en va tout autrement si nous soumettons les fondements, les méthodes et les résultats du naturalisme à une critique nécessairement positive et qui s'en tient au niveau des principes. Dans la mesure où elle tranche et clarifie, dans la mesure où elle contraint à rechercher le sens véritable des intérêts de connaissance philosophiques, qui la plupart du temps sont formulés de manière vague et ambiguë comme autant de problèmes, la critique est à même de nous inspirer [12] des méthodes et des objectifs meilleurs, comme de stimuler notre projet de manière constructive. C'est pourquoi nous allons discuter en détail cet aspect déjà souligné qui caractérise la philosophie que nous combattons, c'est-à-dire la *naturalisation de la conscience*. Les connexions plus profondes qui lient cet aspect aux conséquences sceptiques évoquées ressortiront d'elles-mêmes dans ce qui suit, de même qu'on comprendra toute l'importance qui motive et justifie notre seconde objection touchant la transformation des idéaux en faits de nature.

Notre analyse ne se livre bien entendu pas à la critique des réflexions plutôt populaires des savants lorsqu'ils font de la philosophie, nous nous attachons au contraire à la philosophie savante qui se présente à travers son appareil effectivement spécialisé. Nous

nous attachons plus particulièrement à critiquer une méthode et une discipline grâce auxquelles la philosophie s'imagine s'être hissée au rang d'une science exacte; elle en est si persuadée qu'elle n'a qu'un regard de mépris condescendant pour toute autre entreprise philosophique. Il en va de sa rigueur scientifique comme, à la Renaissance, de la confuse philosophie de la nature par rapport à la mécanique galiléenne, exacte et forte de sa jeunesse, ou comme de l'âlchimie au regard de la chimie rigoureuse d'un Lavoisier. Si nous nous demandons quelle est cette philosophie scientifique, quoique son élaboration reste encore partielle, quel est cet analogon de la mécanique exacte, on nous renverra à la *psychologie* psychophysique et plus particulièrement à la *psychologie expérimentale* dont personne ne contestera pourtant le statut de science rigoureuse. C'est cette psychologie, objet d'une longue recherche, qui serait enfin parvenue à une exactitude scientifique effective. Grâce à elle, la logique, la théorie de la connaissance, l'esthétique, l'éthique et la pédagogie auraient enfin acquis leur fondement scientifique, elles seraient même [298] en passe de se transformer en autant de disciplines expérimentales. En outre, la psychologie rigoureuse serait bien évidemment la base de toutes les sciences de l'esprit, et même le socle de la métaphysique. A cet égard, on admet quand même qu'elle n'en serait pas le fondement privilégié puisque la physique prend une part au moins égale aux fondations de cette doctrine la plus générale de la réalité.

Voici nos objections : en premier lieu, il n'est pas besoin d'une longue réflexion pour comprendre que la psychologie en général [13], science empirique, est fort peu propre à constituer les fondements de ces disciplines philosophiques qui ont affaire aux purs principes de toute instance délivrant des normes, c'est-à-dire la logique, l'axiologie et la philosophie pratique pures. Nous pouvons nous dispenser d'aller plus avant, car à l'évidence nous en reviendrions aux contradictions du scepticisme que nous avons déjà évoquées. Mais sur le plan de la *théorie de la connaissance*, que nous distinguons bien de la logique pure au sens d'une pure *mathesis universalis* (puisque, en tant que telle, elle n'a pas affaire à la connaissance), bien des objec-

tions peuvent être faites au psychologisme et au positivisme physicien, et nous allons maintenant en développer certaines.

Toute science de la nature se comporte de manière naïve, étant donné le point de départ qui est le sien : la nature dont elle fait l'objet de sa recherche est, pour elle, tout simplement là. Bien entendu, les choses *sont*, elles sont choses en repos, en mouvement, se transformant dans l'espace infini, elles sont des choses temporelles au sein du temps infini. Nous les percevons, nous les décrivons à travers de simples jugements d'expérience. Connaître de manière rigoureusement scientifique et objectivement valide ces données qui vont de soi, voilà le but des sciences de la nature. Il en va de même de la nature en un sens plus large, psychophysique, donc des sciences qui l'étudient et tout particulièrement de la psychologie. Le domaine psychique n'est pas un monde en soi, il est donné comme moi ou dans l'expérience vécue du moi (en un sens du reste très différent); des données du même ordre se révèlent, dans l'expérience, liées à certaines choses physiques qu'on appelle des corps. C'est là encore une évidente donnée préalable. Soumettre à l'enquête scientifique ce domaine psychique, dans le contexte naturel psychophysique où il se trouve évidemment donné, le déterminer de manière objectivement valide, découvrir les régularités qui président à sa formation, à sa transformation, à sa manifestation et à sa disparition, voilà quelles sont les tâches de la psychologie. Toute définition psychologique est *ipso facto* psychophysique, au sens le plus large (auquel nous nous en tiendrons désormais), c'est-à-dire qu'une définition psychologique s'accompagne toujours d'un corrélat d'ordre physique. Même lorsque la psychologie, science expérimentale, cherche à définir [299] de simples événements de conscience et non des interdépendances psychophysiques au sens habituel et plus étroit, elle n'en conçoit pas moins ces événements à partir de la nature, c'est-à-dire comme étant le fait de consciences humaines ou animales dont elle présuppose évident le lien à des corps humains ou animaux. Mettre [14] hors circuit toute relation à la nature retirerait au domaine psychique le caractère de fait naturel obéissant à des coordonnées objectives et temporelles, bref, le priverait de ce qui caractérise les faits psycho-

logiques. On peut ainsi établir que tout jugement psychologique implique qu'on pose corrélativement l'existence de la nature physique, que ce soit explicitement ou non.

On comprendra donc clairement que s'il devait y avoir des arguments décisifs démontrant que la physique ne saurait être philosophie au sens spécifique, qu'elle ne pourrait en aucune manière être le fondement de la philosophie et n'acquérir de valeur philosophique, servant les fins de la métaphysique, qu'en s'appuyant sur une philosophie antérieure, de tels arguments pourraient nécessairement s'appliquer directement à la psychologie.

Or ces arguments existent bel et bien.

Qu'il suffise de rappeler la « naïveté » avec laquelle, nous l'avons dit plus haut, les sciences de la nature accueillent la nature comme un donné, naïveté qui leur est pour ainsi dire consubstantielle et qui, notamment, se renouvelle à chaque étape de leur démarche lorsqu'elles n'ont recours qu'à la seule expérience — et, en fin de compte, *toute* méthode expérimentale ramène la science précisément à l'expérience. Les sciences de la nature se comportent toutefois de manière très critique, mais *à leur manière*. De simples expériences isolées, voire accumulées, ne les intéressent que fort peu. C'est le classement et l'articulation méthodiques des expériences, c'est l'alternance, obéissant à des règles logiquement contraignantes, entre expérience et pensée, qui effectuent le partage entre expérience valable et non valable, qui confèrent à chaque expérience sa validité relative et qui permettent surtout d'élaborer une connaissance objectivement valide, une connaissance de la nature. Mais si nous pouvons nous satisfaire de ce type de critique de l'expérience tant que nous restons *dans le cadre* des sciences de la nature et que nous pensons selon leur orientation, une tout autre critique de l'expérience n'en demeure pas moins possible et elle est indispensable : il s'agit de la critique qui met en question à la fois la totalité de l'expérience en général et la pensée à l'œuvre dans les sciences expérimentales.

Comment l'expérience, comprise comme conscience, est-elle en mesure de donner ou de rencontrer un objet ? Comment des expériences peuvent-elles se légitimer ou se corriger réciproquement et

non pas seulement s'invalider ou se renforcer subjectivement ? Comment le jeu d'une conscience commandée par la logique de l'expérience doit-il procéder pour énoncer des jugements objectivement valables, valables pour des choses [300] dont l'existence est indépendante de tels jugements ? Pourquoi ce qu'on pourrait appeler les règles du jeu de la conscience ne sont-elles pas impropres à juger des choses ? Comment la science de la nature doit-elle procéder pour être en tout point intelligible dans la mesure où elle [15] entend, à chaque étape, poser et connaître une nature qui existe indépendamment d'elle, indépendamment du flux subjectif de la conscience ? Voilà autant d'énigmes pour la réflexion qui aborde sérieusement de tels problèmes. La théorie de la connaissance est, comme on le sait, la discipline qui entend répondre à ce genre de questions, mais qui, malgré tout l'effort intellectuel que lui ont consacré les plus grands esprits, n'a pu jusque-là donner de réponse décisive, univoque et scientifiquement claire.

Il suffit pourtant de se maintenir au niveau qu'exige cette problématique en s'y montrant conséquent avec assez de rigueur (ce dont à vrai dire *aucune* théorie de la connaissance n'a su jusqu'à présent faire preuve) pour comprendre l'*absurdité* d'une théorie de la connaissance commandée par la science de la nature, et il en va de même pour toute théorie de la connaissance fondée sur la psychologie. Si, pour dire les choses de manière très générale, certains problèmes sont en principe immanents à la science de la nature, il est évident que les solutions qu'elle y apporte, en fonction de ses hypothèses et de ses résultats, lui sont par principe transcendantes. Vouloir attendre de la science de la nature* qu'elle résolve tous les problèmes qui la touchent *en tant que telle* — qui la mettent donc tout entière et de part en part sur la sellette — ou s'imaginer qu'elle serait en mesure de fournir à la résolution de ce type de problèmes de quelconques *prémisses*, c'est se condamner à un cercle absurde.

Il est clair également que si l'on veut qu'une théorie de la connaissance reste cohérente, il est nécessaire d'en exclure par principe

* *Note marginale* : formulation antipsychologiste de la méthode.

toute supposition préscientifique et scientifique de la nature, donc aussi *tous* les énoncés qui impliquent une position existentielle *thétique* de ce qui aurait le caractère de chose dotée des corrélats d'espace, de temps, de causalité, etc. Bien entendu, une telle exclusive frappe également toute position existentielle qui toucherait à la condition du chercheur, à ses capacités psychiques, etc.

De plus, si une théorie de la connaissance entend examiner les problèmes du rapport de la conscience à l'être, elle n'apercevra que l'être en tant que corrélat de la conscience, en tant que « ce qui est visé » selon la conscience, c'est-à-dire comme ce qui est perçu, remémoré, attendu, représenté par figure, imaginé, identifié, distingué, cru, supposé, évalué, etc. On comprend alors que la recherche doit être orientée vers la connaissance scientifique de ce qui fait l'essence de la conscience, vers ce [16] qu'« est », conformément à son *essence*, la conscience *elle-même* à travers toutes ses structurations différentes; mais la recherche doit en même temps s'intéresser à ce que *signifie* la conscience, comme aux différentes modalités selon lesquelles, obéissant à la nature [301] de ces structurations, elle vise le *monde des objets* — de manière tantôt claire, tantôt confuse, en le rendant présent ou en le remémorant, en ayant recours à des signes ou à des images, tantôt naïvement, tantôt en s'appuyant sur la réflexion, sur tel ou tel mode de l'attention et selon d'innombrables autres formes — et « démontre », le cas échéant, sa « validité » ou qu'il est « effectivement » existant.

Tout type de réalité concrète destiné à être l'objet d'un discours rationnel, d'une connaissance préscientifique, puis scientifique, doit nécessairement se manifester au sein de la connaissance, donc dans la conscience elle-même; et, conformément à ce qu'implique toute connaissance, cet objet concret doit pouvoir être transformé en une *donnée*. Tous les modes de conscience, qu'on peut classer, dans une perspective pour ainsi dire téléologique, sous la rubrique connaissance et qui, plus précisément, se regroupent selon les différentes catégories d'objets — lesquelles représentent autant de groupes de fonctions cognitives correspondant spécifiquement à ces objets —, tous ces modes de conscience doivent pouvoir être étudiés dans leur

connexion essentielle et dans leur relation récurrente aux formes de conscience du donné qui leur sont propres. C'est ainsi que doit être compris le sens de la question *quid juris*, posée nécessairement à tout acte cognitif; de même qu'on doit pouvoir entièrement rendre compte de la nature d'une justification fondée, d'une justifiabilité ou d'une validité idéales, et, ce, quel que soit le niveau de connaissance, *a fortiori* s'il s'agit d'une connaissance scientifique.

C'est, en effet, en se fondant exclusivement sur la conscience elle-même qu'il faudra rendre évident et donc entièrement intelligible ce que signifie que l'objectivité *soit*, qu'elle se révèle exister du point de vue de la connaissance et exister selon tel ou tel mode. Cela exige qu'on étudie la conscience *dans sa totalité* puisque, quelles que soient les fonctions cognitives, elle y intervient selon *toutes* ses modalités. Or, dans la mesure où toute conscience est « conscience de », l'analyse de la nature de la conscience englobe également celle de la signification et de l'objectivité de la conscience en tant que telles. Étudier l'essence générale de n'importe quel type d'objectivité (étude dont les intérêts peuvent être fort éloignés de la théorie de la connaissance et de l'analyse de la conscience), c'est examiner les modalités selon lesquelles elle se présente comme donnée, et rendre entièrement compte du contenu de son essence grâce aux procédures appropriées d'« explication ». Si, en l'occurrence, on ne cherche pas à analyser les modalités de la conscience ni son essence, la méthode [17] d'explication implique néanmoins qu'alors même on ne puisse se dispenser de réfléchir sur les modalités selon lesquelles quelque chose est visé et se présente comme donnée. En revanche, l'analyse de ce qu'est l'essence de la conscience implique de toute façon l'explication de tous les types fondamentaux d'objectivité et ne saurait s'en dispenser; mais il s'agit bien alors d'une analyse qui relève de la théorie de la connaissance et dont la tâche, clairement perçue, consiste dans la recherche des corrélations. [302] C'est pourquoi, toutes les analyses de ce type, même s'il faut y introduire quelques rubriques spécifiques, relèvent à nos yeux de la *phénoménologie*.

Nous sommes alors confrontés à une science dont nos contemporains ne devinent pas du tout quel gigantesque domaine est le

sien; elle est bien la science de la conscience sans être toutefois une psychologie : il s'agit d'une *phénoménologie de la conscience* qui s'oppose à une *science naturelle de la conscience*. Puisque, à l'évidence, il ne saurait être ici question d'une quelconque équivoque contingente, on s'attendra que phénoménologie et psychologie soient nécessairement en étroite relation, dans la mesure où toutes deux ont affaire à la conscience, bien que ce soit selon des modalités et des « attitudes » différentes : ce que nous formulerons en disant que la psychologie s'occupe de la « conscience empirique » à travers une démarche expérimentale, elle traite la conscience comme un étant propre au contexte de la nature. La phénoménologie, par contre, s'intéresse à la conscience « pure », c'est-à-dire à la conscience telle qu'elle ressortit à une démarche phénoménologique.

Si cela est juste, il en résulte, sans faire injure à la vérité, que la psychologie n'est pas plus de la philosophie (et ne saurait l'être) que ne le sont les sciences de la nature, bien que, grâce à la médiation de la phénoménologie justement, elle soit vouée pour des raisons essentielles à rester proche de la philosophie et que leurs destins restent intimement liés. Pour finir, il serait donc à prévoir qu'aucune théorie psychologiste de la connaissance ne pourrait voir le jour sans confondre de manière assez patente, dérogeant ainsi à ce qu'est en vérité la démarche d'une théorie de la connaissance, conscience pure et conscience empirique, ou bien, ce qui revient au même, sans transformer la conscience pure en un « fait de nature ».

Voilà quelle est en fait ma conception du problème, et la suite de mon propos s'attachera à l'explicitier davantage.

[18] Les considérations générales qui précèdent et ce qui vient d'être dit plus précisément de l'affinité qui lie étroitement psychologie et philosophie ne concernent toutefois que fort peu la *moderne psychologie exacte*, aussi étrangère que possible à la philosophie. Pourtant, forte de la méthode expérimentale, celle-ci ne laisse pas de s'imaginer qu'elle est la seule psychologie scientifique, et elle n'a que mépris

pour la psychologie en chambre. Il me faut cependant considérer l'opinion qu'elle a d'elle-même en prétendant être *la* psychologie, la science psychologique au plein sens du terme, comme une erreur lourde de conséquences. Cette psychologie se caractérise par son rejet de toute analyse directe et pure [303] de la conscience — autrement dit, par son refus de l'« analyse » et de la « description », nécessairement systématiques, des données qui s'offrent à la vision immanente, aussi différentes que puissent être ses orientations — au profit exclusif de l'établissement indirect des faits psychologiques, ou pertinents du point de vue psychologique, lesquels, sans l'analyse de la conscience telle que nous la préconisons, n'ont de sens que très superficiellement. Pour définir à partir de l'expérience les régularités psychophysiques qu'elle constate, cette psychologie se contente justement de classifications dont les concepts sont peu affinés : perception, intuition de l'imagination, énoncé, calcul, erreur de calcul, évaluation quantitative, reconnaissance, attente, rétention, oubli, etc. Il faut aussi noter à quel point, en revanche, le fonds où elle puise les concepts avec lesquels elle opère la limite tant dans les questions qu'elle peut poser que dans les constats auxquels elle peut parvenir.

On est donc fondé à dire que la psychologie expérimentale entretient avec la psychologie authentique un rapport analogue à celui qui lierait la statistique des événements sociaux à une science sociale authentique. La statistique accumule des faits précieux, sait y découvrir d'utiles constantes, mais d'un type très médiatisé. Leur compréhension explicite, leur explication effective n'est le fait que d'une vraie science sociale, c'est-à-dire une discipline qui dégage les données immédiates des phénomènes sociaux et les analyse conformément à leur nature. Comme la statistique, la psychologie expérimentale est une méthode qui permet de constater des faits psychologiques et des constantes parfois utiles, mais qui, sans une science systématique de la conscience qui procéderait à une analyse immanente du psychisme, restent rebelles à toute compréhension plus profonde ainsi qu'à toute exploitation scientifique décisive.

La psychologie exacte ne voit pas que sa démarche souffre en cela d'une grave carence, et, ce, d'autant moins [19] qu'elle met plus

de zèle à critiquer la méthode de l'introspection et investit plus d'énergie à combler par la méthode expérimentale les carences de cette dernière. Or, c'est là combler les carences d'une méthode qui, comme on peut le montrer, n'a aucun rapport avec ce à quoi il faudrait, en l'occurrence, parvenir. Mais la contrainte des phénomènes psychiques précisément s'avère trop puissante pour que la psychologie expérimentale ne procède pas néanmoins, de temps à autre, à quelque analyse de la conscience. Seulement, de telles analyses sont, en règle générale, d'une grande naïveté phénoménologique, ce qui contraste étrangement avec le sérieux indubitable qui caractérise cette psychologie dans sa recherche d'une exactitude qu'elle atteint d'ailleurs dans bien des domaines lorsqu'elle modère ses ambitions. Elle est capable d'atteindre cette exactitude chaque fois que les constatations des expériences concernent des phénomènes subjectifs sensibles qu'on peut décrire et définir en procédant exactement comme pour des phénomènes « objectifs » [304], c'est-à-dire sans introduire aucune-ment dans la démarche les explications et concepts qui constitueraient un truchement vers la sphère propre de la conscience. La psychologie est, en outre, susceptible d'être exacte lorsque ses constats touchent à des découpages grossièrement délimités du domaine proprement psychique qui s'offrent d'eux-mêmes et d'emblée, sans qu'on approfondit davantage l'analyse de la conscience, et lorsqu'on accepte alors de renoncer à l'examen du sens spécifiquement psychologique de tels constats.

Mais l'échec que subit toute psychologie radicale chaque fois qu'elle procède à une analyse tient à ceci que seule la phénoménologie pure et systématique est à la hauteur de l'esprit et de la méthode requis par le travail qu'il faut accomplir, de même qu'elle est en mesure de faire face à l'énorme richesse des différenciations de la conscience lesquelles s'interpénètrent indistinctement au regard de qui procède sans méthode éprouvée. C'est ainsi que la psychologie moderne, la psychologie exacte, précisément parce qu'elle se considère sans défaut du point de vue de sa méthode et rigoureusement scientifique en tant que discipline, devient *de facto* non scientifique chaque fois qu'elle entend analyser la signification du psychique

telle qu'elle apparaît au sein des régularités psychophysiques, c'est-à-dire chaque fois qu'elle veut accéder à une compréhension d'ordre réellement psychologique. Il en va de même, à l'inverse, chaque fois que les défauts de cette psychologie, corollaires des représentations confuses du psychique qu'elle mobilise lorsqu'elle s'efforce d'approfondir ses connaissances, la conduisent à mal poser les problèmes, donc à ne recueillir que des résultats trompeurs. Partout où il s'agit d'établir des relations d'ordre intersubjectif entre des faits, la méthode expérimentale est indispensable; mais elle présuppose ce qu'aucun dispositif expérimental ne saurait produire : l'analyse de la conscience elle-même.

[20] Les quelques rares psychologues qui, tels Stumpf, Lipps et leur entourage immédiat, ont compris cette carence de la psychologie expérimentale, qui ont su rendre hommage à l'impulsion donnée par Brentano — qui fait date au sens le plus noble du terme —, et qui, pour cette raison, se sont efforcés de poursuivre sa recherche qui tendait à une description analytique des expériences intentionnelles vécues, ont été soit considérés comme des psychologues incomplets par les fanatiques de l'expérimentation, soit appréciés uniquement parce qu'ils ne négligeaient pas l'expérimentation, lorsque c'était le cas. Et ils n'ont pas cessé d'être en butte à la critique qui voyait en eux des scolastiques. Les générations futures ne manqueront pas de s'étonner de ce que les premiers essais pour promouvoir sur nouveaux frais la recherche qui entend sérieusement faire de l'immanent son objet, et pour développer de la seule manière possible une analyse immanente ou une analyse de l'essence, pour le dire mieux, ont pu être taxés de scolastiques et mis sur la touche. Il n'y faut pas voir d'autre raison que celle-ci : de telles recherches partent tout naturellement de définitions du psychique qui ressortissent à l'usage courant de la langue, de sorte que, imprégné du sens habituel de ces définitions, on s'interroge sur des phénomènes auxquels celles-ci ne renvoient que de manière floue et [305] ambiguë. Certes, l'ontologisme scolastique s'en remet, lui aussi, au langage; je n'entends pas suggérer par là que toute recherche de type scolastique serait de type ontologique, mais elle se fourvoie lorsqu'elle formule des juge-

ments analytiques à partir du sens des mots, en croyant ainsi avoir acquis une connaissance des faits. Dans ses analyses, le phénoménologue s'interdit de déduire aucun jugement des seuls concepts, et sa visée s'oriente vers les phénomènes que le langage évoque grâce à des formulations pertinentes, ou plonge au cœur des phénomènes qui constituent l'aboutissement auquel parvient la pure intuition des concepts tirés de l'expérience, des notions mathématiques, etc. Est-ce là une raison suffisante pour fustiger le phénoménologue en le traitant lui aussi de scolastique ?

Il est nécessaire de prendre en considération que tout ce qui est d'ordre psychique, pour autant qu'il est appréhendé à travers ce type de concrétion achevée où il doit être l'objet prioritaire de la recherche tant pour la psychologie que pour la phénoménologie, présente le caractère d'une conscience intentionnelle plus ou moins complexe; que cette conscience intentionnelle connaît une foule de structurations différentes, ce qui peut égarer l'analyse; que les expressions, qui, au début de la recherche, pourraient servir à la compréhension du phénomène même et à sa description objective, sont fluctuantes et plurivoques, et que, par conséquent, la toute première démarche consiste uniquement [21] à lever les ambiguïtés les plus manifestes et les plus grossières. Etablir de manière définitive le lexique scientifique présuppose qu'on ait achevé l'analyse des phénomènes — un objectif qui git encore dans les brumes de l'avenir —, et, tant que celle-ci n'est pas exhaustive, le progrès de la recherche, considéré d'un œil superficiel, se déroule sur un terrain très vaste et consiste à révéler de nouvelles ambiguïtés, qui n'apparaissent comme telles qu'à l'occasion de ce travail préalable, grevant les concepts que de précédentes recherches croyaient avoir déjà bien établis — ce qui est inévitable puisque cela tient à la nature même des choses. Et c'est d'après ce que nous venons d'exposer qu'il faut juger de la compréhension et de l'attitude méprisante qui sont le propre des défenseurs attirés de l'exactitude et de la scientificité de la psychologie lorsqu'ils parlent d'analyses « purement verbales », purement « grammairiennes » et « scolastiques ».

L'époque où la réaction contre la scolastique était vivante avait

pour mot d'ordre : foin des vaines analyses de discours ! Ce sont les choses mêmes qu'il faut interroger, revenons à l'expérience, à l'intuition qui seules sont en mesure de donner un sens et une légitimité rationnelle à nos discours. Fort bien ! Mais que sont donc les choses et à quel type d'expérience faut-il en revenir lorsque nous faisons de la psychologie ? Est-ce que, par exemple, les énoncés des questions que nous posons aux sujets de l'expérimentation constitueraient les choses ? Et l'interprétation de leurs réponses serait-elle l'« expérience » du psychisme ? Les expérimentalistes diraient eux-mêmes [306] qu'il ne s'agit là que d'une expérience de second ordre ; l'expérience première, elle, a lieu chez le sujet de l'expérimentation, de même que chez les psychologues, qui procèdent à l'expérience et à l'interprétation, dans les perceptions qu'ils ont d'eux-mêmes, avant l'expérience, et qui, pour de bonnes raisons, ne sont ni ne pourraient être introspectives. Forts de la supériorité que leur confère la critique qu'ils exercent contre l'introspection et contre la psychologie en chambre qui repose exclusivement sur l'introspection, les expérimentalistes ne sont pas peu fiers d'avoir forgé la méthode expérimentale de telle sorte qu'elle s'appuie sur des expériences directes obéissant à cette condition exclusive d'être des « expériences imprévisibles, inattendues et non concertées »⁴, et qu'elle écarte tout à fait l'introspection si décriée. S'il est possible, *dans un certain sens*, d'accorder sans conteste, et hormis de trop patents excès, quelque crédit à cette psychologie, il est en revanche nécessaire, me semble-t-il, de dénoncer l'erreur fondamentale qui la grève : elle place, en effet, sur un même plan l'analyse qui procède par compréhension empathique des expériences d'autrui [22] ou l'analyse qui s'appuie sur des expériences personnelles vécues sans qu'elles fassent alors l'objet d'une observation, et l'analyse expérimentale de la physique (quand bien même elle serait indirecte) ; et elle s' imagine être réellement une science expérimentale du psychisme qui serait, sur le fond, identique à la science expérimentale ayant pour objet le monde physique. La spécificité de certaines analyses de la conscience lui échappe tout à

4. Cf. W. M. Wundt, *Logik*, Stuttgart, 1908, t. III, 3^e éd., p. 164.

fait, alors qu'elles sont la condition préalable nécessaire si l'on veut être en mesure d'aboutir à des expériences au sens scientifique du terme, à partir d'expériences naïves (qu'elles soient ou non d'ordre introspectif, qu'elles aient lieu au présent de la conscience ou dans le cadre de la mémoire ou de l'empathie).

Tentons de faire le point sur cette question.

Les psychologues pensent être redevables de toutes leurs connaissances à l'expérience, c'est-à-dire à ces souvenirs naïfs ou à ces empathies plongeant dans les souvenirs qui sont destinés, grâce aux expédients méthodologiques de l'expérimentation, à être la base des conclusions de l'expérience. Or, la description des données immédiates de l'expérience et, ce qui en est corollaire, leur analyse immanente ainsi que leur formulation conceptuelle ne sont possibles qu'en mobilisant un fonds de concepts dont la valeur scientifique joue un rôle décisif dans toutes les étapes méthodologiques ultérieures. Comme on peut le constater sans grand effort, la poursuite de la démarche, étant donné la nature de la méthode et de la problématique expérimentales, n'affecte en rien ces concepts qui y demeurent inchangés et s'infiltrant ainsi jusque dans les résultats ultimes, s'intégrant donc aux jugements, prétendument scientifiques, tirés de l'expérience*. D'autre part, leur valeur scientifique ne peut être donnée dès le départ, pas plus qu'elle ne peut [307] provenir des expériences — même si on les accumule — du sujet observé ou de l'observateur; du point de vue logique, cette valeur ne peut avoir pour source le moindre constat expérimental. C'est là qu'intervient l'analyse phénoménologique des essences qui, cela dût-il paraître incongru et déplaire au psychologue naturaliste, n'est et ne saurait être rien moins qu'une analyse empirique.

Depuis Locke et actuellement encore, on confond deux sortes de conviction : celle qu'on tire du développement de la conscience empirique (qui suppose [23] donc la psychologie) et qui veut que

* *Note marginale* : Il manque une distinction rigoureuse entre la formation de concepts psychologiques de type naturaliste et celle de concepts psychologiques immanents qui n'ont subi qu'une naturalisation superficielle dans leur perception. C'est là une distinction méthodologique décisive.

toute représentation conceptuelle ait pour « origine » des expériences antérieures, et celle, tout autre, selon laquelle tout concept tirerait de l'expérience la légitimité de son éventuel emploi — dans des jugements descriptifs, par exemple. Ce qui signifie, en l'occurrence, qu'on ne saurait trouver, ailleurs que dans la *perspective* circonscrite par ce qui résulte de perceptions et souvenirs *effectifs*, de quoi justifier la validité, la pertinence ou la non-pertinence d'un concept et, par la suite, le fait qu'il soit légitimement applicable à un cas prétendument particulier. Lorsque nous faisons une description, nous employons les termes de perception, souvenir, représentation imaginaire, énoncé, etc. Or, quelle profusion d'éléments immanents un seul de ces termes ne révèle-t-il pas, éléments que nous introduisons dans ce qui est décrit au fur et à mesure que nous l'« appréhendons », sans que l'analyse ne nous les y ait fait découvrir. Suffit-il d'employer ces termes dans leur acception vulgaire et dans le sens vague et tout à fait embrouillé qu'ils ont fini par acquérir, on ne sait comment, au cours de l'« histoire » de la conscience ? Et quand bien même nous le saurions, en quoi cette histoire nous serait-elle utile, que changerait-elle au fait que les notions floues sont précisément floues et que, en raison de cette caractéristique qui les affecte, elles ne sont évidemment pas scientifiques ? Tant que nous ne disposons pas de meilleurs termes, continuons à les employer en leur accordant ce crédit qu'ils permettent de rendre compte de ces distinctions grossières qui sont bien suffisantes lorsqu'il ne s'agit que des finalités pratiques de l'existence. En revanche, sans établir rigoureusement les concepts qui *définissent* ses objets, sans élaborer de méthode, aucune psychologie ne saurait prétendre être une science « exacte ». Pas plus, bien entendu, qu'une physique qui se contenterait des notions courantes de pesanteur, de chaleur, de masse, etc. La psychologie moderne refuse d'être désormais la science de l'« âme », elle entend être la science des « phénomènes psychiques ». Si telle est son exigence, il lui faut être en mesure de produire une description et une définition conceptuellement rigoureuses de ces phénomènes. Elle ne peut avoir acquis ces indispensables concepts rigoureux qu'au cours d'un travail méthodique. Or, où voit-on développé pareil travail méthodique

dans la psychologie « exacte » ? C'est en vain que nous en chercherions la trace en compulsant l'énorme littérature sur le sujet.

Le problème posé par la manière dont l'expérience naturelle, « confuse », devient expérience scientifique [308], par la manière dont on peut parvenir à établir des jugements objectivement valides portant sur elle, voilà la question cardinale que doit résoudre la méthode de toute science expérimentale. Il n'est pas nécessaire qu'elle soit posée et qu'on y réponde *in abstracto*, en tout cas pas dans la sphère pure de la philosophie : historiquement, on y a répondu en agissant [24], c'est-à-dire que de géniaux précurseurs de la science expérimentale ont saisi *in concreto* et intuitivement le sens de la méthode expérimentale requise, et qu'ils ont su, en suivant scrupuleusement cette méthode, mettre en œuvre, au sein d'un domaine expérimental accessible, une certaine détermination objectivement valide de l'expérience, et, ainsi, permettre à la science de faire ses premiers pas. Ce qui les a poussés à procéder ainsi ne relève d'aucune révélation, mais d'un approfondissement du *sens* propre aux expériences elles-mêmes, par conséquent du sens de l'« être » qui y était donné. Car, bien que « donné », il ne l'est, dans l'expérience « vague », que de manière « confuse » ; d'où cette question qui s'impose alors de savoir ce qu'il en est effectivement de cet « être », et comment il importe de le définir de manière objectivement *valide*, c'est-à-dire grâce à quelles « expériences » meilleures — et par quel moyen les améliorer —, grâce à quelle méthode ? C'est Galilée qui, le premier, on le sait, a franchi, de la manière la plus nette, cette étape décisive pour la connaissance de la nature qui conduit de l'expérience naïve à l'expérience scientifique, des notions courantes et floues aux concepts scientifiques. Sur le terrain de la connaissance du domaine psychique, la psychologie « expérimentale » se veut le pendant parfaitement légitime de la physique ; or, si peu qu'elle en soit consciente, elle se situe néanmoins, dans la réponse qu'elle donne à la question méthodologique cardinale, *avant* l'étape franchie par Galilée.

Le *fait* qu'elle n'en soit pas consciente peut sans doute paraître étonnant. Nous comprenons bien que la connaissance naïve de la nature, avant la science, ne manquait nullement d'expérience natu-

relle, c'est-à-dire qu'on y trouvait tout ce qui, dans le contexte de l'expérience naturelle elle-même, peut être établi au moyen de notions empiriques spontanément naïves. Sa naïveté lui interdisait l'intuition que les choses ont une « nature » et que celle-ci peut être définie grâce à certains concept exacts, au terme d'une procédure expérimentale logique. Mais la psychologie, forte de ses instituts, de ses appareils de mesure et de ses méthodes subtilement pensées, s' imagine à bon droit avoir dépassé de beaucoup les premiers stades de la connaissance empirique des âmes. En outre, elle ne s'est pas fait faute de réfléchir soigneusement aux problèmes de méthode qu'elle s'est constamment reposés en cherchant à la renouveler. Comment a-t-elle pu passer à côté de ce qui, au niveau des principes, est le plus essentiel ? Comment a-t-il pu lui échapper qu'elle donne nécessairement à ses concepts purement psychologiques — dont elle ne peut faire l'économie désormais — un contenu qui n'est pas simplement tiré de ce qui, dans [309] l'expérience*, est effectivement [25] donné, mais qui, au contraire, lui est appliqué ? Comment se fait-il que, cherchant à cerner le sens du domaine psychique, elle développe inévitablement des analyses de ces contenus conceptuels et reconnaisse la validité des connexions phénoménologiques correspondantes qu'elle applique à l'expérience, alors qu'il n'y a là que des *a priori* par rapport à l'expérience ? Comment peut-il lui échapper que les présupposés de la méthode expérimentale, dans la mesure où elle entend produire des connaissances qui seraient effectivement d'ordre psychologique, ne peuvent être justifiés par eux-mêmes, et que sa démarche se distingue fondamentalement de celle de la physique, puisque cette dernière met précisément et principiellement hors circuit tout ce qui est phénoménal afin d'analyser la nature qui s'y manifeste, alors que la psychologie voudrait néanmoins être la science des phénomènes mêmes ?**

Il était prévisible que tout cela dût nécessairement lui échapper en raison du caractère naturaliste de son attitude, comme en raison

* *Remarque marginale* : l'expérience transcendante.

** *Remarque marginale* : incorrect. *Ajout* : et non de ce qui se présente dans des phénomènes.

de son zèle à vouloir imiter les sciences de la nature, et à ne voir l'essentiel que dans la méthode expérimentale. En réfléchissant laborieusement et souvent de manière très perspicace sur les possibilités de l'expérimentation psychophysique, en esquissant des protocoles d'analyse expérimentale, en construisant les appareils les plus sophistiqués, en dépistant les possibles sources d'erreurs, etc., la psychologie a cependant bien négligé d'approfondir la question de savoir comment et par quelle méthode on peut faire passer les concepts, essentiellement impliqués par ses jugements, du stade de la confusion erronée à celui de la clarté et de la validité objective. Elle a négligé de se demander dans quelle mesure ce qui est psychique, au lieu d'être la manifestation d'une nature, est, au contraire, doté d'une « essence » qui lui est propre et qu'il importe d'analyser rigoureusement, de manière parfaitement appropriée, avant de s'adonner à une quelconque psychophysique. La psychologie n'a pas évalué* ce que recèle le « sens » de l'expérience psychologique ni quelles « exigences » impose *de lui-même* à la méthode l'être au sens psychique.

Ce qui, dès ses débuts au XVIII^e siècle, fait se fourvoyer la psychologie empirique, c'est donc l'illusion qu'elle pourrait adopter une méthode propre aux sciences de la nature, calquée sur le modèle de la méthode de la physique et de la chimie [26]. Elle est fermement convaincue que du point de vue de l'universalité des principes, il n'y a qu'une seule et même méthode pour toutes les sciences expérimentales, et donc que, en psychologie, on aurait affaire à la même méthode qu'en physique. Si la métaphysique a longtemps souffert d'imiter à tort tantôt la méthode de la géométrie, tantôt la méthode de la physique, le même défaut se répète ici, en psychologie. Il n'est pas sans importance que les pères de la psychologie exacte et expérimentale aient été des physiologues et des physiciens. La vraie méthode est commandée par la nature des objets de la recherche [310] et non par nos préjugés et nos anticipations. A partir de la subjectivité floue où apparaissent les choses telles qu'elles se présentent à la sensibilité

* Remarque marginale : pas tout à fait exact.

spontanée, la science de la nature dégage des choses objectives, dotées de leurs propriétés objectives et exactes. Ainsi, la psychologie se doit-elle, pense-t-on, d'amener ce qui est psychologiquement vague dans l'appréhension spontanée à une définition objectivement valable, et c'est en cela que réside la performance de la méthode objective, qui, bien entendu, est la même que la méthode expérimentale, brillamment confortée, en physique, par d'innombrables succès.

Cependant, la manière dont les données de l'expérience parviennent à une définition objective, le sens que l'« objectivité » et la « définition de l'objectivité » ont dans chaque cas, la fonction à chaque fois dévolue à la méthode expérimentale, tout cela dépend du sens spécifique des données, donc du sens que leur confère, selon son essence, la conscience propre à telle ou telle expérience en cause (conscience qui est une visée précisément de tel étant et d'aucun autre). Suivre le *modèle* des sciences de la nature* signifie presque inévitablement réifier la conscience, ce qui, d'emblée, fait qu'on s'empêtre dans un contresens où ne cessera de s'alimenter la propension à poser de manière absurde les problèmes et à lancer la recherche dans de fausses directions. Examinons cela de plus près.

Le monde spatio-temporel des corps est uniquement et exclusivement nature, au sens précis. Toute autre existence individuelle, le monde psychique, est nature en un second sens, et cela entraîne des différences fondamentales entre la méthode des sciences de la nature et la méthode de la psychologie. Par principe, une existence corporelle ne peut être appréhendée comme une identité particulière qu'au sein d'une multiplicité d'expériences directes, de perceptions. Par conséquent, si l'on imagine que les perceptions [27] sont réparties chez différents « sujets »**, seule l'existence corporelle est susceptible d'être décrite, par plusieurs sujets, à la fois comme une identité particulière et comme ce qui, du point de vue intersubjectif, reste le même. Nous avons tous les mêmes objets (choses, processus, etc.) sous les yeux, et ils peuvent être définis selon leur « nature » par

* *Remarque marginale* : principe de la méthode.

** *Ajout* : liés par un rapport d'empathie.

nous tous. Mais, leur « nature » signifie ceci : bien qu'ils se présentent dans l'expérience* à travers des « phénomènes d'ordre subjectif » soumis à de multiples changements, ces objets sont pourtant bien là comme des unités temporelles de propriétés stables ou instables, ils sont là, articulés au sein du réseau qui les relie *tous*, celui d'un seul et même monde corporel, doté d'un seul et même espace, d'un seul et même temps. Ils ne sont *ce qu'ils* sont qu'au sein de cette unité, et c'est seulement dans un lien ou une relation causale avec d'autres qu'ils conservent leur identité particulière (substance), qu'ils la conservent à titre de support de « propriétés réelles ». Toutes les propriétés réelles des choses sont causales. Tout existant corporel est soumis aux lois de possibles transformations, et ces lois affectent [311] ce qui est identique, la chose, non pas en elle-même, mais la chose prise dans le réseau cohérent, effectif et virtuel d'une seule et même nature. Toute chose a *sa* nature (essence de *ce que* c'est; *ce* étant l'identique), dans la mesure où elle est unité ponctuelle de causalités au sein d'un seul et même univers. Les propriétés réelles (qui affectent les choses, les corps) désignent des possibilités soumises aux lois de la causalité de transformation de ce qui est identique et qui n'est donc déterminable quant à ce qu'il est que grâce à ces lois. Mais les choses sont données** comme des unités de l'expérience immédiate, comme des unités de manifestations sensibles diverses. Les invariabilités, les transformations et les conséquences des modifications qu'on peut appréhender sur le mode sensible sont toujours le fil conducteur de la connaissance et jouent pour elle en quelque sorte le rôle d'élément vague au sein duquel se manifeste la vraie nature objective, exacte du point de vue de la physique, élément que traverse la pensée (en tant que pensée expérimentale rigoureuse) pour en dégager le vrai qu'elle détermine et construit***.

* *Ajout* : sous différents aspects.

** *Remarque marginale* : données = originellement données.

*** *Remarque marginale* : ce ne sont pas les phénomènes de la nature qui sont les objets de la connaissance de la nature.

5. Il faut, en l'occurrence, remarquer que cet élément de la phénoménalité, au sein duquel se meuvent constamment l'intuition et la pensée physiciennes, n'est pas un

[28] Ce n'est pas au terme d'une élucubration qu'on prête tout cela aux choses qui font l'objet d'une expérience et à l'expérience de ces choses, au contraire, tout cela est inaliénablement inhérent à leur essence*, au point que toute recherche intuitive et cohérente de ce qu'est *en vérité* la chose — la chose qui, objet d'une expérience, apparaît toujours comme n'étant pas rien, comme un étant, déterminé et définissable, mais qui semble constamment être autre puisque ses manifestations et les circonstances de ses manifestations changent — passe nécessairement par l'analyse des réseaux de causalité et s'achève en établissant que les propriétés objectives correspondant à cette chose obéissent à des lois. La science de la nature est donc simplement cohérente lorsqu'elle se conforme au sens de ce que la chose elle-même pour ainsi dire prétend être, et c'est ce qu'elle appelle, bien confusément : « mettre hors circuit les qualités secondaires », « neutraliser l'aspect purement subjectif du phénomène » en « s'en tenant aux qualités premières restantes ». Or, c'est là plus qu'une expression confuse, c'est la mauvaise théorie d'une démarche correcte.

Tournons-nous, maintenant, vers le « monde » du « psychique » en ne considérant que les « phénomènes psychiques », les objets qui constituent le terrain d'investigation de la psychologie nouvelle, et laissons tout d'abord de côté les problèmes de l'âme et du moi. Nous nous demanderons donc si toute perception du [312] monde psychique recèle aussi, comme toute expérience physique et toute perception du monde des choses**, une objectivité comme celle de la « nature ». Nous voyons aussitôt que la situation est tout autre dans la sphère psychique qu'au sein de la sphère physique. Ce qui

thème de réflexion scientifique pour cette pensée elle-même. Ce sont de nouvelles sciences qui en traitent, la psychologie (qui comporte une bonne part de physiologie) et la phénoménologie.

* *Ajout* : en tant que signification essentielle de la perception des choses.

** *Remarque marginale* : en dépit de maints défauts, le raisonnement est à prendre en compte. Ce qui est psychique de manière immanente est certes appréhendé sur un mode psychologico-naturaliste, mais il n'en résulte aucune modification de son essence, mais seulement articulation et intégration par rapport à la nature.

est psychique* se distribue en monades (au sens figuré et non pas en un sens métaphysique) qui n'ont aucune fenêtre et n'entrent en relation que par le biais de l'empathie. L'être psychique, l'être en tant que « phénomène », ne forme, par principe, aucune unité qui pourrait être éprouvée, au sein d'une multitude de perceptions distinctes, comme une unité dotée d'une identité particulière, et pas même [29] au sein des perceptions d'un même sujet**. Autrement dit, il n'y a, dans la sphère psychique, aucune différence entre être et phénomène; et si la nature est un mode d'être qui se manifeste à travers des phénomènes, les phénomènes (que le psychologue tient pour parties intégrantes du psychisme) ne sont pas à leur tour un être qui se manifeste à travers des phénomènes d'arrière-plan — ce que toute réflexion sur la perception d'un quelconque phénomène rend patent. Il ressort donc déjà clairement qu'il n'y a, à proprement parler, qu'une seule et unique nature qui se manifeste à travers des phénomènes propres au monde des choses. Ce que nous appelons, au sens le plus large de la psychologie, un phénomène psychique, n'est, considéré en soi, qu'un phénomène et *non pas* nature.

Un phénomène n'est donc pas une unité « substantielle », il n'a pas de « propriétés réelles », il ne connaît ni parties réelles, ni transformations réelles, ni causalité (tous ces termes étant pris au sens qu'ils ont dans les sciences de la nature). C'est une pure absurdité que d'attribuer une nature aux phénomènes, de rechercher quels sont leurs éléments déterminants réels et leurs connexions causales, c'est aussi absurde que si l'on voulait s'interroger sur les propriétés, les connexions causales, etc., des nombres. C'est le contresens que l'on commet lorsqu'on veut transformer en nature ce dont l'essence exclut l'être comme nature. Une chose est ce qu'elle est et reste pour toujours conforme à son identité : la nature est éternelle. Ce qui en vérité ressortit à une chose — à une chose du monde de la nature, et non une chose qui relève du monde sensible de la vie

* *Remarque marginale* : ce qui est psychique (phénoménal), en tant que tel, n'apparaît jamais.

** *Remarque marginale* : ni chez un même sujet ni chez des sujets distincts.

pratique, non pas une chose « telle qu'elle apparaît dans l'horizon sensible » —, ses propriétés réelles ou les modifications de telle ou telle propriété, cela peut être défini de manière objectivement valable, confirmé et justifié à travers des expériences sans cesse renouvelées. En outre, ce qui est psychique, un « phénomène », va et vient, ne conserve aucun être identique et stable qui, en tant que tel, serait susceptible d'être défini objectivement, au sens des sciences de la nature, comme étant, par exemple, objectivement décomposable, comme étant, au sens propre, « analysable ».

Ce n'est pas l'expérience qui peut nous dire ce qu'« est »* l'être psychique en un sens qui serait le même qu'en physique. En effet, on ne fait pas l'expérience de ce qui est psychique comme de quelque chose qui apparaît; le domaine psychique est de l'ordre de l'« expérience vécue », de l'expérience vécue aperçue dans la réflexion; il apparaît, en tant que tel à travers lui-même, dans [313] un flux absolu, comme un *hic et nunc*, dont la résonance va déjà décroissant, et qu'on peut voir [30] sans cesse replonger dans un passé. Ce qui est psychique peut aussi être ce qui est remémoré et, ainsi, quoique sur un mode différent, être éprouvé; dans ce qui a été « remémoré » git un « avoir été perçu », et il peut être remémoré de manière répétée, à travers des remémorations unies au sein d'une conscience, laquelle est conscience de ces remémorations mêmes, soit à nouveau comme quelque chose qu'elle se remémore**, soit comme quelque chose qu'elle retient encore. C'est sous ce seul rapport, où il est identité de « répétitions » de ce type, que ce qui est *a priori* psychique peut être « éprouvé » et défini comme étant. Tout ce qui est psychique, et fait l'objet d'expériences de ce type-là, s'articule, nous pouvons le dire avec évidence, sur une constellation globale, au sein d'une unité « monadique » de la conscience, unité qui, en soi, n'a absolument rien à voir avec la nature, l'espace, le temps, la substantialité et la causalité, et qui, au contraire, dispose de ses propres « formes » tout à fait uniques. Il s'agit d'un flux de phénomènes, qui n'est limité sur

* Ajout : ce qu'est en lui-même.

** Remarque marginale : Constitution du temps.

aucun des deux versants temporels, accompagné d'une ligne intentionnelle qui le traverse — elle-même indice, en quelque sorte, de l'unité qui pénètre tout —, ligne du « temps » immanent, sans commencement ni fin, temps dont aucun chronomètre ne donne la mesure.

Dans le regard immanent qui suit le flux des phénomènes, nous allons de phénomène en phénomène (chacun formant une unité au sein du flux, chacun saisi lui-même dans le courant de ce flux) et nous ne rencontrons jamais rien d'autre que des phénomènes. Le phénomène, qui fait l'objet du regard, et la chose, qui fait l'objet de l'expérience, n'entrent en rapport qu'après que le regard immanent et l'expérience des choses sont parvenus à une synthèse*. Grâce à la médiation de l'expérience des choses et grâce à l'expérience du rapport que nous venons d'indiquer, on voit surgir alors l'empathie, caractérisée en elle-même comme une sorte de regard médiat du psychique, comme un regard qui pénètre en un second réseau monadique.

Dans quelle mesure cette sphère offre-t-elle la possibilité de quelque chose comme une recherche rationnelle, comme des énoncés valables ? La possibilité, ne serait-ce que d'énoncés tels que nous les avons évoqués comme étant les descriptions les plus grossières (passant sous silence des dimensions entières) ? Bien entendu, la recherche est, en l'occurrence, parfaitement sensée, précisément lorsqu'elle se soumet purement au sens des « expériences », qui se donnent pour des expériences de ce qui est « psychique », [31] et lorsqu'elle considère alors et cherche à définir le psychique comme étant exactement tel que lui-même, c'est-à-dire ce qui est vu ainsi, exige en quelque sorte d'être considéré et défini ; donc, lorsqu'on exclut d'emblée toute naturalisation absurde. Il est nécessaire, comme on le disait, de prendre les phénomènes tels qu'ils se donnent, c'est-à-dire comme cette conscience, cette visée, cet apparaître fluents qu'ils sont, comme cette conscience de premier plan et d'arrière-plan, cette conscience en tant que présent ou préprésent, imaginé, [314] symbolique ou figuré, en tant qu'intuitif ou vide du point de vue de la repré-

* *Remarque marginale* : aperception psychologique.

sensation, etc., mais aussi comme ce qui, suivant l'alternance de telle ou telle attitude, de tel ou tel mode attentionnel, se présente alors sous tel ou tel aspect, revêt telle ou telle forme différente. Tout cela rentre dans la rubrique « conscience de », « a » une « signification » et « vise » un « objet » lequel peut être décrit — peu importe de quel point de vue, « fiction » ou « réalité » — comme « objet immanent », « visé comme tel » et visé selon tel ou tel mode de la visée.

Il est parfaitement clair que nous sommes en mesure, en l'occurrence, d'entreprendre des recherches, en se pliant au sens de cette sphère d'« expérience », et de formuler des énoncés qui soient évidents. La difficulté est à vrai dire d'obéir à l'exigence précédemment définie. La cohésion ou l'absurdité des recherches à entreprendre dépendent entièrement de la cohérence et de la pureté de l'attitude « phénoménologique ». Il n'est pas aisé de se débarrasser de l'habitude native qui consiste à penser et à vivre en adoptant une attitude naturaliste, et donc de renoncer à falsifier ce qui est psychique en le traitant dans cette perspective. De plus, il est loin d'être sans conséquences que nous tenions en fait pour possible une investigation « purement immanente » du psychique (au sens le plus large que nous donnons ici à ce terme : le phénoménal en tant que tel), investigation que nous venons de définir comme étant d'ordre général et qui s'oppose à l'investigation de type psychophysique, que nous n'avons pas encore évoquée, mais qui, bien entendu, n'est pas dénuée d'une légitimité propre.

Or, si ce qui est psychique de manière immanente n'est pas en soi nature, mais le pendant de la nature, que cherchons-nous lorsque nous recherchons ce qu'est son « être » ? S'il est impossible de le définir dans une identité « objective » comme unité substantielle de propriétés réelles qui doivent constamment être appréhendées, déterminées par la méthode expérimentale [32] de la physique et confirmées ; s'il est impossible de l'isoler du flux permanent ; s'il est impropre à devenir l'objet d'une validation intersubjective, que sommes-nous en mesure d'appréhender en lui, de définir et d'établir à titre d'unité objective ? Et tout cela suppose que nous ne sortirons pas du cadre

de la pure sphère phénoménologique, que nous ne tenions pas compte des relations avec le corps et la nature comme objets d'expériences relevant du domaine des choses. Voici la réponse : si les phénomènes ne sont pas, en tant que tels, *nature*, ils n'en ont pas moins, ce que révèle le regard immédiat, une *essence* qui peut être appréhendée et, ce, de manière adéquate. Tous les énoncés qui décrivent les phénomènes au moyen de concepts directs, ne le peuvent, pour autant qu'ils sont valables, qu'au moyen de concepts d'essence, c'est-à-dire grâce à des significations conceptuelles qui doivent nécessairement pouvoir être accréditées dans une vision de l'essence.

[315] Il s'agit de comprendre correctement ce fondement ultime de toute méthode psychologique. Le charme qu'exerce l'attitude naturaliste qui, tout d'abord, nous subjugue tous, et nous rend incapables de faire abstraction de la nature — ce qui nous entraîne, par rapport au domaine psychique, à adopter une attitude psychophysique, et non pas l'attitude pure, pour aborder l'objet de la recherche intuitive — ce charme a, en l'occurrence, coupé la voie qui conduisait à une grande discipline scientifique dont les conséquences seraient sans exemple, car elle est, d'une part, la condition de possibilité d'une *psychologie réellement scientifique*, et, d'autre part, le champ d'une *véritable critique de la Raison*. Le charme du naturalisme spontané consiste également en ceci qu'il nous rend à tous très difficile la vision des « essences » et des « idées », ou plutôt, puisque aussi bien nous les voyons pour ainsi dire constamment, de les reconnaître dans leur spécificité au lieu de commettre ce contresens qui nous conduit à les traiter comme des faits de nature. La vision des essences ne recèle pas plus de difficultés ou d'ésotérisme « mystique » que la perception. Lorsque, par l'intuition, la « couleur » parvient, pour nous, à une pleine clarté, devient un pur donné, ce donné est une « essence », et lorsque, de même, si notre regard va de perception en perception*, nous faisons, au sein d'une pure vision, de ce qu'est la « perception », la perception en tant que telle — c'est-à-dire ce qui est identique à toutes les singularités perceptives fluantes —, un donné,

* Remarque marginale : perception = percevoir.

nous aurons appréhendé par le regard l'essence de la perception. L'intuition, la conscience animée d'un regard qui vise quelque chose, recouvre exactement les possibilités d'une « idéation » correspondante (comme j'avais coutume de dire dans mes *Recherches logiques*) ou d'une « vision de l'essence ». L'intuition [33] est une intuition pure, qui n'inclut aucune visée simultanée interférente, dans la même mesure que l'essence vue est un contenu adéquat de la vision, un donné absolu. Ainsi, le domaine de compétence de l'intuition pure englobe également toute la sphère que s'approprie le psychologue pour qui elle est la sphère des « phénomènes psychiques », dans la mesure où il les accepte pour ce qu'ils sont exclusivement, en toute immanence. Il va de soi, pour quiconque est sans préjugé, que les « essences » appréhendées par la vision peuvent être déterminées à travers des concepts stables, du moins dans une très large proportion, et qu'il est ainsi possible de formuler des énoncés stables, valables objectivement et absolument, à leur manière. Les différences les plus infimes de couleur, les nuances extrêmes peuvent bien défier toute détermination, néanmoins, la différence entre « couleur » et « son » est aussi fiable que possible. Des essences de ce genre, absolument différenciables, déterminables donc, ne ressortissent pas seulement aux « contenus » et aux manifestations sensibles (« choses visibles », illusions, etc.), mais tout autant à l'ensemble du domaine psychique au sens précis, c'est-à-dire à tous les « actes » et à tous les états du moi qui correspondent à des rubriques connues : perception, imagination, souvenir, jugement, volonté et toutes leurs innombrables combinaisons particulières. Ce qui reste [316] exclu, ce sont les « nuances » extrêmes qui relèvent de la part indéterminable du « flux », tandis que, simultanément, la typique descriptible de ce qui est fluant recèle, pour sa part, des « idées » qui, appréhendées et déterminées par l'intuition, offrent la possibilité d'une connaissance absolue. Toute rubrique psychologique — perception, volonté — désigne un domaine extrêmement vaste d'« analyses de la conscience », c'est-à-dire de recherche des essences. Il s'agit, en l'occurrence, d'un champ d'une ampleur qui, à cet égard, ne peut être comparée qu'à celle de la science de la nature, aussi étrange que cela puisse paraître.

Mais il est décisif d'avoir appris que la vision des essences n'est absolument pas « expérience » au sens que supposent la perception, le souvenir ou des actes du même ordre, et que, en outre, elle n'est pas du tout généralisation empirique qui pose existentiellement, dans sa propre perspective et à titre de corrélat, l'existence individuée de singularités susceptibles de faire l'objet d'une expérience. La vision appréhende l'essence en tant qu'*être essentiel*, et ne suppose aucunement l'existence. Par conséquent, la connaissance de l'essence n'est pas une connaissance de type *matter-of-fact*, elle n'implique pas le moindre contenu positif prédiqué d'une existence individuée (naturelle, par exemple). Le soubassement ou, mieux, l'acte dont part la vision d'une essence, par exemple, l'essence d'une perception, d'un souvenir, d'un jugement [34], etc., *peut* être la perception d'une perception, d'un souvenir, d'un jugement, etc., mais il peut également s'agir d'un acte simple d'imagination, pourvu qu'elle soit « claire », qui, en tant que telle, n'est bien sûr pas une expérience et n'appréhende aucune existence. Ce qui n'affecte en rien l'appréhension de l'essence, car elle est vision *en tant que* saisie de l'essence, et c'est précisément un autre genre de vision que celui de l'expérience. Bien entendu, des essences peuvent être représentées de manière floue, par des symboles, par exemple, et posées de manière erronée; ce ne sont alors que des essences simplement présumées, grevées d'une contradiction, comme on peut s'en apercevoir lorsque l'on constate qu'elles sont rebelles à toute unité. Leur position floue peut néanmoins être validée si l'on en revient à l'intuition de la donnée essentielle.

Tout jugement qui permet de formuler de manière appropriée, grâce à des concepts stables et formés de manière adéquate, le contenu d'une essence, constitue une connaissance absolue, valable universellement; ces jugements — sur les relations entre des essences d'un certain genre ou d'une certaine sous-espèce et certaines autres, sur la manière dont, par exemple, « intuition » et « visée vide », « imagination » et « perception », « concept » et « intuition », etc., s'unissent et sont susceptibles de former, sur la base de telles ou telles composantes essentielles, une nécessaire unité, voire sont coextensifs l'un de l'autre comme « intention » et « remplissement », ou, inversement,

sont incompatibles, fondent une « conscience de la déception », etc. —, tous ces jugements, en tant que jugements sur l'essence, sont d'un type tel qu'il serait absurde de vouloir les justifier, les confirmer ou les réfuter par l'expérience. Ces jugements établissent une *relation of idea*, un *a priori* au sens [317] véritable, que Hume avait entraperçu sans pouvoir faire autre chose que passer à côté puisqu'il confondait, de manière positiviste, essence et *idea* en les opposant à *impression*. Néanmoins, même son scepticisme ne se risque pas, en l'occurrence, à être conséquent avec lui-même et à menacer une connaissance de ce type, pour autant qu'il l'aperçoit. Si son sensualisme ne l'avait pas rendu aveugle à toute la sphère de l'intentionnalité propre à la « conscience de », s'il avait accepté cette intentionnalité dans la recherche de l'essence, il n'eût pas été le grand sceptique qu'il fut, mais le fondateur d'une théorie vraiment « positive » de la Raison. Tous les problèmes dont il débat avec passion dans son *Traité de la nature humaine* et qui le conduisent d'erreurs en impasses — problèmes que son orientation générale lui interdit de pouvoir traiter et formuler clairement —, relèvent tous de la compétence de la phénoménologie*. Les résoudre suppose qu'on recherche les connexions essentielles [37] des formes de la conscience, ainsi que ce qu'elles ont en commun** de manière corrélatrice et essentielle, et que cette recherche soit soutenue par une compréhension dont l'universalité de la vision ne laisse en suspens aucune question réellement sensée, comme les problèmes considérables que pose l'identité de l'objet par rapport à la diversité des impressions, donc des perceptions qu'on en a. En fait : la manière dont diverses perceptions, dont diverses manifestations parviennent à « faire apparaître » un seul et même objet, de sorte qu'il puisse être « le même » *pour ces manifestations* et pour la conscience d'identité ou d'unité qui les rassemble, voilà une question qui ne peut être clairement posée et résolue que par une recherche phénoménologique de l'essence (laquelle a déjà été esquissée par notre manière de présenter la question). Vouloir résoudre ce problème de manière empi-

* *Remarque marginale* : donc également les problèmes de genèse.

** *Ajout* : Noemata.

rique et selon la méthode des sciences de la nature, signifie ne pas l'avoir compris et l'avoir dénaturé en en faisant une question absurde. Le fait qu'une perception, comme une expérience en général, soit perception de tel objet précisément, qui est orienté de telle manière, doté de telle couleur, de telle forme, etc., voilà qui relève de l'essence de cette perception, quoi qu'il en puisse être de l'« existence » de l'objet. Que cette perception s'insère dans une continuité perceptive non arbitraire, au sein de laquelle « l'objet qui est constamment le même se présente sous une orientation constamment différente, etc.* », cela ressortit encore exclusivement à l'essence. Bref, ce sont là les vastes terrains offerts à l'« analyse de la conscience », ce sur quoi la littérature est encore inexistante; le terme de conscience, comme, tout à l'heure, celui de psychique, qu'il soit ou non approprié, devrait alors être pris dans son extension la plus large pour désigner tout ce qui est d'ordre immanent, donc tout ce qui est visé par la conscience, en tant que tel et dans toutes ses significations. Les problèmes d'origine, si abondamment discutés au cours des siècles, sont, une fois affranchis de ce naturalisme erroné [318] qui les mène à une impasse, des problèmes phénoménologiques : c'est le cas des problèmes posés par l'origine** de la « représentation de l'espace », par la représentation du temps, des choses, des nombres, par les « représentations » de la cause et de l'effet, etc. Une fois seulement que ces problèmes essentiels sont formulés et résolus de manière précise et sensée, les problèmes empiriques posés par l'apparition de semblables représentations, considérées comme les événements de la conscience humaine, auront un sens pertinent du point de vue scientifique, un sens que leur résolution pourra exploiter.

[36] Mais tout tient alors à ce qu'on voie et qu'on pénètre tout à fait ce qu'on voit, tout dépend du fait qu'on soit en mesure de voir, aussi immédiatement*** qu'on entend un son, une « essence » — l'essence « son », l'essence « apparition d'une chose », « objet pour le regard »,

* *Remarque marginale* : le rapport à l'objet défini est, pour l'acte, l'affaire de sa propre essence.

** *Ajout* : la genèse.

*** *Remarque marginale* : cet « immédiatement » doit être interprété.

« représentation iconique », « jugement » ou « volonté », etc. —, et qu'on soit à même, dans l'intuition, de porter des jugements sur l'essence vue. D'autre part, il faut également se garder de commettre la même confusion que Hume, et ainsi de confondre intuition phénoménologique et « introspection », expérience intérieure, bref, de confondre l'intuition phénoménologique avec des actes qui, loin de poser des essences, établissent les singularités individuelles qui leur correspondent⁶.

Tant qu'elle est pure et se garde* de poser l'existence de la nature, la phénoménologie peut, en tant que science, *n'être que* recherche des essences et ne pas se préoccuper d'analyser l'existence; toute « introspection » et tout jugement formulé sur la base d'une telle « expérience » sortent de son domaine de compétence**. Dans son immanence, le singulier ne peut être posé que comme ce « là » — cette perception, ce souvenir fluants, etc. —, et, tout au plus, subsumé sous les concepts rigoureux, appropriés aux essences, et qui proviennent de leur analyse. En effet, l'individu, s'il *n'est* pas essence, « *a* » néanmoins une essence qu'on peut prédiquer de lui avec la validité d'une évidence. Mais le fixer en tant qu'individu***, lui donner une place au sein d'un « monde » d'existence individuelle, une pure et simple subsomption de ce type n'est manifestement pas en état de le faire. Pour elle, le singulier sera toujours un *ἄπειρον*. Elle ne peut accorder de validité objective qu'aux essences et aux relations entre essences, et, ainsi, mettre en œuvre de manière défi-

6. Les « Recherches logiques », qui, fragments d'une phénoménologie systématique, se livrent pour la première fois à une analyse des essences au sens que nous venons de définir, ne cessent d'être comprises à tort comme une tentative pour réhabiliter la méthode de l'introspection. A vrai dire, la responsabilité en incombe, pour une part, à l'insuffisante définition de la méthode (dans l'Introduction à la première recherche du deuxième volume), et à la définition de la phénoménologie comme psychologie descriptive. J'ai déjà procédé à quelques mises au point nécessaires dans mon « III. Bericht über deutsche Schriften zur Logik in den Jahren 1895-1899 », in *Archiv für systematische Philosophie*, vol. IX, 1903, p. 397-400.

* Ajout : d'emblée. Remarque marginale : peu clair.

** Remarque marginale : le contraire de ce qui est phénoménologiquement pur — le contraire de l'essence.

*** Remarque marginale : objectif = intersubjectif.

nitive tout ce qui est nécessaire à l'intelligibilité de la connaissance empirique et de toute connaissance en général : [37] élucider l'« origine » de tous les « principes » logiques recteurs sur le plan formel et sur le plan naturel, ou sur tout autre plan, et résoudre tous les problèmes qui en sont directement coextensifs [319], c'est-à-dire les problèmes de la corrélation de l'« être » (être de la nature, de la valeur, etc.) et de la « conscience »⁷.

Passons maintenant à l'examen de l'attitude psychophysique. Le « psychique » et la totalité de l'essence qui lui est *propre* s'y trouvent articulés sur un corps et sur l'unité de la nature physique : ce que la perception immanente saisit et ce qui est appréhendé comme conforme à son essence entrent en relation avec ce qui est perçu par les sens, et, ainsi, avec la nature. Seule une articulation de ce type confère au psychique une objectivité d'ordre indirectement naturel ; le psychique acquiert ainsi de manière médiatisée une position dans l'espace et le temps naturels, dans ce temps que nous mesurons avec des chronomètres. Dans une certaine proportion, qu'il est impossible de déterminer davantage, le fait que le domaine physique « dépende » de l'expérience permet de définir, d'un point de vue intersubjectif, le domaine psychique comme formant un être individuel, et permet aussi, dans une mesure croissante, d'analyser les relations psychophy-

7. A une époque où la phénoménologie est tout au plus l'intitulé de disciplines de spécialité, où elle est généralement considérée comme très utile pour un travail de détail dans le domaine de l'introspection, au lieu d'être la science fondamentale et systématique de la philosophie, l'accès primordial à la véritable métaphysique de la nature, de l'esprit et des idées, je m'exprime avec une détermination qui repose constamment sur des recherches, effectuées sans interruption depuis plusieurs années, dont les résultats croissants m'ont permis d'élaborer les cours que j'ai donnés en philosophie, à l'Université de Göttingen, depuis 1901. Etant donné l'interprétation fonctionnelle étroite de tous les niveaux de la phénoménologie, donc de toutes les recherches effectuées dans cette perspective ; étant donné aussi l'extraordinaire difficulté que constitue l'élaboration de la méthodologie pure elle-même, je n'ai pas jugé utile de publier des résultats isolés et encore grevés de doutes. J'espère, à plus ou moins brève échéance, être en mesure de présenter, à un public plus large, des recherches, sur la phénoménologie et la critique phénoménologique de la Raison, recherches qui, entretemps, ont été confirmées de toute part et sont parvenues à former des unités systématiques et d'ampleur suffisante.

siques. C'est là le domaine de la « psychologie en tant que science naturelle » qui est littéralement une psychologie psychophysique et, donc, bien entendu, au contraire de la phénoménologie, une science empirique.

Considérer la psychologie, la science du « psychique », comme étant exclusivement science des « phénomènes psychiques » et de leurs rapports avec le corps, ne va pas, il est vrai, sans soulever bien des difficultés. En fait, elle est toujours régie par ces objectivations originaires et inévitables dont les corrélats sont des unités empiriques : homme, animal, d'une part, âme, personnalité, [38] donc caractère, disposition de la personnalité, etc., d'autre part. Il n'est cependant pas nécessaire, pour le but que nous poursuivons maintenant, d'entreprendre, au niveau de l'essence, l'analyse de ces unités ni de résoudre le problème de savoir comment elles déterminent à elles seules la tâche de la psychologie. Il est, en effet, immédiatement patent que de telles unités sont d'un genre fondamentalement différent des concrétions objectives de la nature, lesquelles sont, par essence, des données révélées [320] par des phénomènes, alors que ce n'est absolument pas le cas des unités dont nous parlons. Seule la base fondatrice qu'est le « corps humain », et non pas l'homme lui-même, est l'unité d'une manifestation concrète, ce qui n'est pas le cas, bien entendu, de la personnalité, du caractère, etc. Manifestement, toutes ces unités-là nous renvoient à l'unité vivante et immanente du flux de conscience qui leur correspond, et aux particularités morphologiques qui distinguent différentes unités immanentes de ce type. Par conséquent, toute connaissance psychologique, même lorsqu'elle concerne prioritairement des individualités, des dispositions et des caractères humains, est renvoyée à ces unités de la conscience, donc, à l'étude des *phénomènes mêmes* et de leurs intrications.

Il n'est plus désormais nécessaire, et surtout après toutes les explications précédentes, de développer d'autres arguments pour comprendre clairement, et en s'appuyant sur les raisons les plus profondes, ce que nous avons déjà exposé plus haut : toute connaissance psychologique, au sens courant du terme, *présuppose la connais-*

sance du psychique au niveau des *essences**; d'autre part, espérer qu'on pourra entreprendre des recherches sur l'essence du souvenir, du jugement, de la volonté, etc., grâce à des expérimentations psychophysiques et grâce à ces perceptions intérieures sans visée, donc grâce à des expériences vécues — pour acquérir, *de cette manière-là*, les concepts rigoureux susceptibles de conférer une valeur strictement scientifique à la description du psychique formulée dans des énoncés d'ordre psychophysique, ainsi qu'à ces énoncés eux-mêmes — voilà qui serait le comble de l'absurdité.

L'erreur fondamentale de la psychologie moderne, et qui lui interdit d'être psychologie en un sens véritable, pleinement scientifique, est de n'avoir ni reconnu ni élaboré cette méthode phénoménologique. Ce sont des préjugés historiques qui la dissuadèrent [39] d'exploiter les ébauches d'une pareille méthode, présentes dans toute analyse conceptuelle qui apporte quelque clarté. C'est aussi la raison pour laquelle la plupart des psychologues n'ont pas compris la phénoménologie dans ses premières étapes, voire ont, le plus souvent, considéré comme une abstraction métaphysico-scolastique la recherche des essences conduite selon une démarche purement intuitive. Or, ce qui est saisi et décrit par l'attitude intuitive ne peut être compris et vérifié que grâce à cette même attitude.

Tout ce que nous venons d'exposer montre clairement — et j'ai de bonnes raisons d'espérer que cela sera bientôt admis par tous — qu'une science empirique et vraiment conséquente du psychisme, dans ses rapports à la nature, ne peut être mise en œuvre qu'à partir du moment où la psychologie s'élabore sur la base d'une phénoménologie *systématique*; donc, à partir du moment où les configurations essentielles de la conscience et ses [321] corrélats immanents, analysés et fixés de manière purement intuitive et sur un registre d'articulation systématique, livreront les normes déterminant le sens et le contenu scientifiques des concepts de tout ordre de phénomènes,

* *Remarque marginale* : la connaissance psychologique, au sens courant, présuppose la connaissance de l'essence du psychique, au sens de ce qui est immanent au « phénoménal ».

c'est-à-dire des concepts dont se sert le psychologue empirique pour prédiquer du psychique à travers les jugements psychophysiques qu'il porte. L'*intelligibilité* du « psychique », dans la sphère de la conscience individuelle comme dans celle de la conscience collective, n'est le fait que d'une phénoménologie effectivement radicale et systématique, non pas mobilisée de manière adventice et à l'occasion de réflexions ponctuelles, mais exclusivement vouée à la résolution des problèmes extrêmement complexes et enchevêtrés que pose la conscience, une phénoménologie pratiquée dans un esprit tout à fait libre et que n'aveugle aucun préjugé naturaliste. Alors seulement, l'énorme travail d'ordre expérimental qui s'est accompli de nos jours, l'abondance des faits empiriques collectés, ainsi que des régularités mises à jour — très intéressantes pour nombre d'entre elles — porteront vraiment leurs fruits grâce à l'évaluation critique et à l'interprétation psychologique. Il sera alors possible d'admettre également, ce que n'autorise nullement la psychologie à l'heure actuelle, qu'elle est en relation étroite, très étroite même, avec la philosophie. Le paradoxe de l'anti-psychologisme, qui veut qu'une théorie de la connaissance ne soit pas d'ordre psychologique, aura perdu toute son acuité, puisque toute véritable théorie de la connaissance reposera nécessairement sur la phénoménologie, laquelle constitue le fondement commun à toute philosophie et à toute psychologie. Enfin, [40] il sera impossible alors de se livrer à cette sorte de pseudo-littérature philosophique qui prolifère actuellement et nous propose, non sans prétendre à la plus sérieuse scientificité, ses théories de la connaissance, ses logiques, ses éthiques, ses philosophies de la nature, ses pédagogies, reposant toutes sur des fondements empruntés aux sciences de la nature et, surtout, sur les « fondements de la psychologie expérimentale »⁸. En fait, en considérant cette littérature, on ne peut que

8. Cette littérature doit l'un de ses principaux soutiens au fait que l'opinion selon laquelle la psychologie, la psychologie « exacte » bien entendu, serait le fondement de la philosophie scientifique est devenue un inébranlable axiome, du moins chez ceux qui, dans les départements de philosophie, s'occupent des sciences de la nature; ceux-là, cédant à la pression des disciplines scientifiques, ne ménagent pas leur zèle pour confier

s'étonner de voir se perdre le sens des difficultés et des problèmes les plus ardues auxquels les plus grands esprits de l'humanité ont consacré le travail de toute leur vie, et, malheureusement, de voir se perdre également le sens de la vraie profondeur qui exige pourtant de nous tant d'attention, même en psychologie expérimentale, nonobstant le défaut structurel qui, selon nous, l'affecte. [322] J'ai la ferme conviction que le jugement que portera l'histoire sur cette littérature sera beaucoup plus sévère que le verdict si dur qu'elle a réservé à la philosophie populaire du XVIII^e siècle⁹.

Nous quittons maintenant ce débat sur le naturalisme en psychologie. Peut-être pourrions-nous ajouter que le psychologisme, qui, depuis l'époque de Locke, va [41] progressant, n'était en fait qu'une forme encore confuse, l'étape intermédiaire et nécessaire que devait

une chaire de philosophie après l'autre à des chercheurs qui, dans leur domaine, sont sans doute remarquables, mais n'ont pas plus le sens profond de la philosophie que, par exemple, des chimistes ou des physiiciens.

9. Par hasard, et tandis que j'écris ces lignes, je tombe sur l'excellent rapport de M. M. Geiger (Munich) sur « La nature et la signification de l'empathie » (in *Bericht über den IV. Kongreß für experimentelle Psychologie in Innsbrück*, Leipzig, 1911). D'une manière très instructive, l'auteur s'efforce de distinguer quels sont les véritables problèmes psychologiques qui, dans les tentatives antérieures de description et de théorie de l'empathie, pour une part d'entre eux, sont clairement apparus, tandis que les autres formaient des conglomerats indistincts; il rapporte ce qui a été tenté et ce qui a été fait pour les résoudre. Il ressort du compte rendu de la discussion (cf. *op. cit.*, p. 66) que son intervention ne lui a pas valu la reconnaissance de l'auditoire. Très applaudie, Mlle Martin a déclaré : « En venant ici, j'attendais qu'on parle des expérimentations faites dans le domaine de l'empathie. Or qu'ai-je entendu ? Rien que de vieilles, d'antiques théories. Rien qui concerne des expérimentations dans ce domaine. *Ceci n'est pas une société philosophique*. Il m'a semblé qu'il était temps que celui qui veut produire ici ce genre de théories soit tenu de montrer si elles sont ou non confirmées par l'expérimentation. En esthétique, on pratique de telles expérimentations, par exemple, celle de Stratton sur l'importance, dans le domaine esthétique, des mouvements oculaires, ou encore mes propres recherches sur cette théorie de la perception interne. » Plus loin : « Pour Marbe, ce qui importe dans la doctrine de l'empathie c'est qu'elle suscite des recherches expérimentales du même type que celles qui, du reste, ont déjà été entreprises dans ce domaine. La méthode utilisée par le représentant de la doctrine de l'empathie est, par rapport à la méthode qui commande la psychologie expérimentale, à bien des égards dans la même situation que la méthode des présocratiques par rapport à la physique moderne. » Je n'ai rien à ajouter à cela.

franchir la seule orientation philosophique légitime : la fondation phénoménologique de la philosophie. En outre, et dans la mesure où la recherche phénoménologique est recherche des essences, donc recherche *a priori* au vrai sens du terme, elle prend en compte d'emblée tous les mobiles justifiés de l'apriorisme. En tout cas, notre critique devrait avoir clairement montré que voir dans le naturalisme une philosophie erronée dans son principe même, ne signifie pas renoncer à l'idée d'une philosophie rigoureusement scientifique, d'une « philosophie qui part d'en bas ». Le départ qu'effectue la critique entre la méthode de la psychologie et la méthode phénoménologique indique quelle voie, en phénoménologie, conduit vraiment à une théorie scientifique de la Raison et quel chemin mène à une psychologie valable.

Conformément au plan que nous avons annoncé, nous passons à la critique de l'historicisme et à la discussion de la philosophie comme « vision du monde » (*Weltanschauungsphilosophie*).

HISTORICISME ET PHILOSOPHIE COMME « VISION DU MONDE »

[323] L'historicisme se situe dans la sphère concrète de la vie empirique de l'esprit; et, dans la mesure où il pose cette vie de manière absolue, sans directement la transformer en fait de nature (le sens spécifique du terme nature est d'abord fort éloigné de la pensée historique, et, en tout cas, il n'exerce pas sur elle d'influence globalement déterminante), on y voit se développer un relativisme qui n'est pas sans parenté avec le psychologisme naturaliste, et qui se fourvoie dans des apories sceptiques analogues. Ce qui nous occupe ici, c'est uniquement la spécificité du scepticisme historiciste avec laquelle nous allons nous familiariser plus avant.

Toute formation de l'esprit — l'expression est prise dans son sens le plus large qui englobe toute espèce d'unité sociale, à commencer par celle de l'individu, mais aussi toute formation culturelle — possède une structure interne, une typique, une extraordinaire richesse de formes intérieures et extérieures, qui se développent au sein du cours de la vie même de l'esprit, se transforment et, suivant le genre de transformation qu'elles connaissent, font surgir à nouveau d'autres différenciations structurelles et typiques. Dans le monde extérieur tel que nous pouvons l'observer, c'est la structure et la typique de l'évolution organique qui nous offrent quelques analogies précises avec le processus qui anime les formations culturelles. Il n'y a pas,

dans le devenir organique, d'espèces fixes ni de construction de ces mêmes espèces sur la base d'éléments organiques stables. Tout ce qui est apparemment stable y est un flux [42] évolutif. Si notre intuition nous fait pénétrer au sein de cette unité qu'est la vie de l'esprit, nous serons à même de ressentir quels mobiles la commandent, et, ainsi, pourrions-nous « comprendre » la nature et l'évolution de chaque formation de l'esprit en fonction des mobiles déterminant l'évolution et l'unité culturelles. Par ce biais, tout ce qui est historique sera, pour nous, « compréhensible », « explicable » dans la spécificité de son « être », qui est précisément un « être culturel », unité des moments qui se concurrencent intérieurement pour former un sens, et, donc, unité de ce qui, conformément à ce sens, évolue et se forme en obéissant à des mobiles intérieurs. On peut donc aussi entreprendre, de cette manière, l'étude intuitive de l'art, de la religion, des mœurs, etc., ainsi que de la vision du monde qui leur est apparentée et s'y manifeste d'emblée; lorsqu'elle revêt des formes scientifiques et prétend, comme la science, à une valeur objective, cette vision du monde est habituellement désignée du nom de métaphysique ou de philosophie. Il s'agit alors, face à ces philosophies, d'entreprendre le travail considérable qui consiste d'abord à en analyser la structure morphologique, la typique, comme les contextes qui déterminent son évolution, puis à rendre intelligible, dans une perspective historienne, et grâce à la plus intime pénétration de leur nature, quels sont les mobiles de l'esprit qui la commandent. L'importance d'une telle tâche et ses aspects effectivement admirables, les œuvres de W. Dilthey en témoignent, et, tout [324] particulièrement, l'essai, récemment paru, qu'il consacre à l'étude des types de vision du monde¹⁰.

Jusque-là, il a été question d'histoire, bien entendu, et non pas d'historicisme. Il est très facile de saisir les mobiles qui y tendent en suivant la pensée de Dilthey, à travers quelques citations de son essai : « Parmi les raisons qui font que le scepticisme trouve sans cesse de quoi s'alimenter, l'une des plus actives est la situation d'anar-

10. Cf. l'ouvrage collectif de W. Dilthey, B. Groethuysen, G. Misch, *et al.*, *Weltanschauung. Philosophie und Religion in Darstellungen*, Berlin, Reichel & Co., 1911.

chie où se trouvent les systèmes philosophiques » (p. 3); « Mais les doutes qui accompagnent le progrès de la conscience historique vont beaucoup plus loin que les conclusions sceptiques inspirées par les contradictions qui règnent dans les opinions humaines » (p. 4); « La théorie de l'évolution [en tant que théorie scientifique étroitement mêlée à la connaissance des formations culturelles déduite de l'histoire de leur développement] est nécessairement liée au savoir de la relativité inhérente à la vie dans sa forme historique. Au regard qui embrasse la terre et tout le passé, il n'y a plus de validité absolue [43] d'une quelconque forme particulière de conception de la vie, qu'elle soit religion ou philosophie. C'est ainsi que l'élaboration de la conscience historique, plus que le constat général du conflit opposant les systèmes, ruine plus radicalement la croyance en la validité universelle d'une quelconque de ces philosophies qui ont entrepris de traduire le monde, de manière coercitive, en un réseau de concepts » (p. 6).

La *vérité factuelle* de ce que dit là Dilthey n'est manifestement pas à mettre en doute. Mais la question est de savoir si ces propos peuvent être justifiés du point de vue d'une *universalité de principe*. Il est certain que vision du monde et philosophie en tant que vision du monde sont des formations culturelles qui apparaissent et disparaissent au cours de l'évolution de l'humanité, et leur contenu culturel est toujours tel contenu déterminé et défini en fonction des rapports historiques donnés. Or il en va de même pour les sciences exactes. Est-ce une raison pour qu'elles n'aient aucune validité objective ? Un historiciste tout à fait radical répondra peut-être par l'affirmative ; il se référera alors au fait que les perspectives scientifiques se modifient pour montrer que ce qui passe aujourd'hui pour une théorie démontrée sera, demain, considéré comme nul, que les uns parlent de lois certaines alors que d'autres n'y voient que de simples hypothèses, voire de vagues idées, etc. Etant donné cette continuelle modification des perspectives scientifiques, n'aurions-nous donc effectivement jamais le droit de voir dans les sciences, non seulement des formations culturelles, mais surtout des unités dotées d'une valeur objective ? On voit aisément que l'historicisme conséquent

mène à un subjectivisme sceptique radical. Les idées de vérité, de théorie, [325] de science, perdraient alors, comme toute idée, leur valeur absolue. Dire qu'une idée possède une validité signifierait qu'elle serait un produit factuel de l'esprit, tenu pour valable et déterminant la pensée dans les limites de cette facticité de la valeur. Il n'y aurait pas de validité pure et simple, ou « en soi », qui serait ce qu'elle est quand bien même personne n'en ferait rien, quand bien même, jamais dans son histoire, l'humanité n'en ferait rien. Il n'y aurait donc pas non plus de valeur en soi accordée au principe de non-contradiction ni à la logique qui, pourtant, jouit actuellement d'une grande prospérité. Le terme est sans doute que les principes de non-contradiction se retournent en leur contraire. Par voie de conséquence, toutes les phrases que nous venons d'écrire, et même les possibilités que nous avons examinées et prises en compte, parce que nous les considérons comme valables, n'auraient la moindre validité, et ainsi de suite. Il n'est pas [44] nécessaire, en l'occurrence, d'aller plus loin ni de répéter des explications données ailleurs¹¹. Il suffira bien, pour parvenir à un accord, que soient nécessairement reconnues — quelles que soient les difficultés qu'offre à l'entendement, dont le but est la clarté, le rapport entre valeur fluctuante et validité objective, science comme phénomène culturel et science comme système d'une théorie valable — leur différence et leur opposition. Mais si nous avons admis la science comme idée valable, quelle raison aurions-nous de ne pas en outre maintenir, au moins ouvertes, de telles différences — que nous puissions ou non les comprendre dans la perspective d'une « critique de la Raison » ? L'histoire, science empirique de l'esprit par excellence, n'est absolument pas en mesure de décider, en un sens positif ou en un sens négatif, ni par ses propres moyens, s'il faut établir une différence entre religion comme formation culturelle et religion comme idée, c'est-à-dire religion valable, entre l'art comme formation culturelle et l'art valable, entre droit historique et droit valide, et, pour finir, entre philosophie historique et philosophie valide; ou de décider s'il y a, entre forme valable et

11. Cf. le premier tome de mes *Recherches logiques*.

forme historique, le même rapport qu'entre l'idée et la forme confuse de sa manifestation, pour employer une terminologie platonicienne. Et lorsqu'il est vraiment possible d'examiner et de juger les formations de l'esprit dans la perspective de pareilles oppositions quant à la validité, le prononcé d'un verdict rigoureux sur la validité elle-même et ses principes normatifs idéaux n'est en rien l'affaire de la science empirique. Le mathématicien, en effet, ne se tournera certainement pas vers l'histoire pour en tirer leçon sur la vérité des théories mathématiques; il ne lui viendra pas à l'esprit d'établir un rapport entre l'évolution historique des idées et des jugements mathématiques et la question de leur [326] vérité. Comment l'historien aurait-il alors pour tâche de décider de la vérité des systèmes philosophiques existants, voire de la possibilité d'une science philosophique valable en soi? Et quels arguments pourrait-il jamais avancer qui ébranlassent la croyance du philosophe en l'idée qu'il a d'une *vraie* philosophie? Celui qui nie tel système philosophique, et, de même, celui qui nie toute possibilité idéale d'un système philosophique, est dans la nécessité de produire des raisons. Les faits historiques tirés [45] de l'évolution, ou encore les faits les plus universels tirés du mode d'évolution des systèmes en général peuvent constituer de semblables raisons et de bons arguments. Mais des arguments tirés de l'histoire n'autorisent que des conclusions d'ordre historique. Vouloir justifier ou réfuter des idées à partir de faits est absurde — *ex pumice aquam**, comme le rappelle Kant¹².

Par conséquent, l'histoire n'est pas en mesure d'avancer rien qui fût pertinent contre la possibilité d'une validité absolue en général ni, en particulier, contre la possibilité d'une métaphysique absolue,

* Plaute, *Persa*, 41 (N.d.T.).

12. Dilthey (cf. *op. cit.*) rejette tout autant le scepticisme historiciste; mais je ne comprends pas qu'il s' imagine avoir tiré de son analyse, si riche, de la structure et de la typique des visions du monde des raisons décisives *contre* le scepticisme. En effet, comme je l'ai dit, une science de l'esprit, qui est néanmoins une science empirique, n'est pas en mesure d'argumenter ni contre ni *en faveur* de quoi que ce soit qui prétend à une validité objective. Il en va autrement, et cela semble être ce qui, intérieurement, anime sa pensée, lorsque, à l'attitude empirique, orientée vers une compréhension empirique, se substitue l'attitude phénoménologique orientée vers les essences.

c'est-à-dire scientifique, ou de toute autre forme de philosophie. Même l'affirmation selon laquelle il n'y aurait, *jusque-là*, aucune philosophie scientifique, l'histoire en tant que telle n'est pas davantage capable de la justifier; elle ne peut le faire qu'en ayant recours à d'autres sources du savoir, lesquelles, à l'évidence, sont déjà d'ordre philosophique. Il est clair, en effet, que même la critique de la philosophie, dès qu'elle prétendra effectivement à une validité, sera philosophie et que sa signification présupposera implicitement la possibilité idéale d'une philosophie systématique comme science rigoureuse. Affirmer *inconditionnellement* que toute philosophie scientifique serait chimère, en s'appuyant sur le fait que, depuis des millénaires, les tentatives faites en ce sens sont restées vaines et rendent vraisemblable l'impossibilité foncière d'un tel type de philosophie, non seulement est une erreur, parce que l'induction serait fautive qui conclurait de quelques millénaires de civilisation supérieure à un futur illimité, mais aussi une absurdité totale, comme $2 \cdot 2 = 5$. Et ce, pour les raisons que nous avons évoquées : si la critique de la philosophie retombe sur quelque chose qui est à réfuter de manière objectivement valable, c'est qu'il y a déjà un terrain qui permet de justifier quelque chose de manière objectivement valable. Si l'on a démontré que les problèmes ont été posés « de travers », il faut assurément [327] qu'existe la possibilité de bien les poser, et qu'il y ait des problèmes correctement posés. La critique démontre-t-elle que la philosophie, telle qu'elle s'est développée historiquement, procède à l'aide de concepts erronés, qu'elle s'est rendue coupable de confondre des notions, d'énoncer des paralogismes, il n'en est pas moins indéniable, sauf à sombrer dans le non-sens, que, dans une perspective idéale, les concepts peuvent être explicités, clarifiés, différenciés durablement, que, dans tels domaines, il est possible de parvenir à des conclusions correctes, etc. Toute critique légitime et profonde [46] fournit elle-même les moyens de progresser, indique, idéalement, des fins et des voies justes, et, ainsi, renvoie à une science objectivement valable. Il faudrait naturellement ajouter que la fragilité, d'un point de vue historique, d'une formation de l'esprit considérée comme un fait n'a absolument rien à voir avec sa fragilité

du point de vue de la validité; et cela, comme tout ce que nous avons dit auparavant, s'applique à n'importe quel domaine où se manifeste une prétention à la validité.

L'historiciste est exposé à un autre risque d'erreur : lorsque nous nous pénétrons d'une formation de l'esprit, telle que l'histoire al reconstruit, de la visée, donc du sens qui la commande, de même lorsque nous faisons nôtres les constellations des mobiles qui lui sont propres, nous sommes en mesure, non seulement de comprendre sa signification interne, mais aussi de juger sa valeur relative. Si, par hypothèse, nous nous transposons au cœur des prémisses dont disposait un philosophe historien, nous pouvons, le cas échéant, reconnaître et même admirer la relative « cohérence » de sa philosophie, et, d'un autre point de vue, excuser les incohérences ainsi que les déplacements de problématiques, les confusions, inévitables à cette étape antérieure du développement de la problématique et de l'analyse. Nous pouvons considérer comme une réussite considérable la solution d'un problème scientifique qui, aujourd'hui, ressortirait au type de questions qu'un lycéen maîtriserait facilement. Il en va de même dans tous les domaines. Néanmoins, nous nous en tenons, bien évidemment, à l'idée que même les principes qui commandent de telles évaluations relatives se situent sur un plan idéal que l'historien, lorsqu'il procède à des *évaluations*, ne peut que présupposer sans toutefois être en mesure, en tant qu'historien, de les fonder. Le critère de ce qui est mathématique se situe au sein des mathématiques, celui de la logique, dans la logique, celui de l'éthique, au sein de l'éthique, etc. S'il entendait précisément adopter une démarche scientifique, même lorsqu'il procède à des évaluations, c'est dans ces disciplines que l'historien aurait à chercher des fondements et des méthodes de justification. Si, dans cette perspective, il n'existe aucune science dont l'élaboration fût rigoureuse, ses évaluations engagent sa propre responsabilité d'homme moral ou croyant, par exemple, mais il ne procède certainement plus en historien scientifique.

Si je tiens donc l'historicisme pour une erreur épistémologique, qui, en raison de ses conséquences absurdes, doit être rejeté aussi brutalement que le naturalisme, [328] j'aimerais expressément sou-

ligner que je reconnais pleinement l'immense valeur que représente, pour le philosophe, l'histoire, au sens le plus large. [47] Pour lui, découvrir l'esprit collectif est tout aussi décisif que la découverte de la nature. En effet, pénétrer la vie de l'esprit universel offre au philosophe un matériau plus originaire et donc plus fondamental que celui qui lui est livré par l'étude de la nature. Car le domaine de la phénoménologie, théorie des essences, englobe aussi bien l'esprit individuel que toute la sphère de l'esprit universel, et, lorsque Dilthey fait valoir de manière si convaincante que la psychologie psychophysique ne peut jouer le rôle de « fondement des sciences de l'esprit », j'ajouterais que seule la théorie phénoménologique des essences est en mesure de fonder une *philosophie* des sciences de l'esprit.

Nous allons maintenant examiner le sens et la légitimité de la philosophie comme vision du monde pour, ensuite, la confronter à la philosophie comme science rigoureuse. La philosophie comme vision du monde est, nous l'avons déjà dit, fille du scepticisme historiciste*. Ce dernier, d'habitude, ne s'attaque pas aux sciences positives auxquelles il accorde — en toute inconséquence, à la manière du scepticisme en général — une validité effective. Par conséquent, la philosophie comme vision du monde présuppose l'ensemble des sciences particulières à titre de chambres fortes de la vérité objective, et, dans la mesure où elle considère que sa finalité est de satisfaire, autant que faire se peut, notre besoin d'un savoir qui permette de tirer des conclusions, d'unifier, de tout saisir et de tout comprendre, cette philosophie considère que toutes les sciences particulières constituent son fondement. C'est ce qui l'autorise à se qualifier elle-même de scientifique, de philosophie s'élaborant à partir de sciences établies. Cependant, à comprendre les choses correctement, la scientificité d'une discipline ne requiert pas seulement la scientificité de ses fon-

* *Remarque marginale* : cf. la définition que donne Lotze de ce qu'est la tâche de la philosophie; diktat logique [R. H. Lotze, *Logik und Enzyklopädie der Philosophie*, 1883 (*N.d.T.*)], p. 85 : pour l'essentiel, philosophie comme conception du monde.

dements, mais aussi celle des problèmes qu'elle veut résoudre, celle des méthodes et, tout particulièrement, une certaine harmonie d'ordre logique entre, d'une part, les problèmes recteurs, et, d'autre part, ces fondements précisément et ces méthodes; voilà pourquoi la qualification de [48] philosophie scientifique ne veut en elle-même pas dire grand-chose. De fait, elle n'est pas non plus généralement prise très au sérieux. La plupart des philosophes tenants de la vision du monde sentent fort bien que leur philosophie n'est pas tout à fait à la hauteur de l'exigence de rigueur scientifique, et nombre d'entre eux confessent ouvertement et honnêtement au moins que leurs résultats sont d'un niveau scientifique très inférieur. Malgré cela, ils tiennent en très haute estime ce genre de philosophie qui [329] entend précisément être davantage vision du monde que science du monde, et ils l'apprécient d'autant plus qu'ils opposent un scepticisme plus résolu, sous l'influence de l'historicisme justement, au projet d'une science du monde qui soit philosophique et rigoureuse. Nous allons évoquer quelques-uns des mobiles auxquels ils obéissent, et qui déterminent plus précisément le sens de ce qu'est une philosophie comme vision du monde.

Toute grande philosophie n'est pas seulement un fait historique, elle joue aussi, dans le cours de la vie de l'esprit humain, un rôle téléologique considérable et même unique : elle est le degré le plus élevé que puissent atteindre l'expérience vécue, la formation (*Bildung*) et la sagesse de son temps. Arrêtons-nous un instant pour clarifier ces notions.

L'*expérience*, en tant qu'*habitus* personnel, est la sédimentation des actes accomplis au cours de la vie par la disposition naturelle à éprouver ce qui est vécu. Cette sédimentation est essentiellement déterminée par la manière dont la personnalité, en tant qu'elle est cette individualité particulière, se laisse guider par des actes de sa propre expérience, et, tout autant, par la manière dont elle laisse agir sur elle, en les acceptant de son plein gré ou en les rejetant, certaines expériences faites par d'autres ou certaines expériences transmises. En ce qui concerne les actes de connaissance, que le terme d'expérience englobe, il peut s'agir de connaissances portant sur

tout genre d'existence naturelle : soit simples perceptions ou autres actes de connaissance immédiatement intuitive, soit, prenant ceux-ci pour base, des actes de pensée, à différents degrés d'élaboration et de justification logiques. Mais c'est encore insuffisant. Des œuvres d'art et d'autres valeurs esthétiques sont, pour nous, l'occasion de vivre également des expériences; c'est aussi le cas des valeurs éthiques, soit que nous en ayons l'expérience de par notre propre comportement moral, soit que ces expériences proviennent de l'examen du comportement d'autrui. Nous avons, de même, des expériences à l'occasion de divers biens matériels, de tout ce qui est utile dans l'ordre pratique, ainsi que lorsqu'on procède à des applications techniques. Bref, nos expériences ne sont pas seulement théoriques, elles sont aussi axiologiques et pratiques. L'analyse montre que ces dernières renvoient à un vécu, où se manifestent une volonté et un jugement, qui en est le fondement intuitif. Même sur la base de telles expériences s'élaborent des connaissances de rang supérieur et logique. [49] Par conséquent, celui qui a vécu des expériences de tous ordres, ou, comme nous le disons aussi, celui qui est « formé » (*der Gebildete*), ne jouit pas seulement d'une expérience du monde en général, mais aussi d'une expérience religieuse, esthétique, éthique, politique, technique et pratique, notamment, d'une « formation » (*Bildung*). Nous employons cependant ce terme, à vrai dire trop usité, de « formation », dans la mesure où nous disposons de son contraire, le « manque de formation », pour désigner seulement les aspects relativement élevés de l'habitus décrit. Aux degrés supérieurs dont la valeur est particulièrement grande, c'est le terme désuet de *sagesse* qui conviendra (sagesse universelle, sagesse de la vie et du monde), ou, le plus souvent aussi, l'expression actuellement prisée de vision du monde et de l'existence, voire de *vision du monde* tout simplement.

[330] La sagesse ou la vision du monde, en ce sens-là, il nous faudra les considérer comme une composante essentielle de cet habitus humain encore plus élevé que nous avons à l'esprit lorsque nous pensons à l'idéal de vertu parfaite, et qui définit l'aptitude acquise dont il est fait preuve dans toutes les orientations possibles de l'attitude humaine : savoir, jugement et volonté. Il est évident,

en effet, que cette aptitude va de pair avec la capacité bien développée de porter des jugements rationnels sur les objets de l'attitude humaine, environnement, valeurs, biens, actes, etc., avec la capacité de légitimer explicitement telle ou telle attitude. Or cela suppose la sagesse et ressortit à ses formes les plus hautes.

Sagesse ou vision du monde, prises en ce sens précis — bien qu'il englobe une multiplicité de types et de registres axiologiques —, ne sont pas, et ce point ne requiert pas de plus ample démonstration, de simples créations de la personnalité individuelle, qui, de toute façon, resteraient des abstractions; elles ressortissent à une communauté culturelle et à une époque; et il est tout à fait pertinent, eu égard à leurs aspects les plus prononcés, de parler, non seulement de la formation et de la vision du monde d'un individu, mais de celles d'une époque. Cela concerne tout particulièrement les aspects dont nous avons à traiter maintenant.

L'aspect intellectuel de la sagesse, incarnée dans une grande figure philosophique, sagesse d'une grande richesse intérieure mais encore obscure à elle-même, encore informulée, offre la possibilité d'une élaboration logique; à des niveaux plus élevés de culture, elle autorise l'application de la méthode logique élaborée au sein des sciences exactes. Il est évident que l'ensemble du contenu de ces sciences, qui s'opposent à l'individu dans la mesure où elles incarnent les exigences de validité propres à l'esprit collectif, constitue, à ce niveau, la base d'une formation de qualité ou d'une vision du monde. Il se produit une extraordinaire extension, [50] un considérable accroissement de cette sagesse, à l'origine encore informulée, dans la mesure où les thèmes qui déterminent activement la formation d'une époque et jouissent donc d'une très grande force de persuasion n'ont pas seulement un versant conceptuel, mais se trouvent aussi développés dans une perspective logique ou dans toute autre perspective intellectuelle, et dans la mesure où les résultats ainsi acquis, en interaction avec d'autres idées et d'autres intuitions qui y apportent leur nouveauté, sont soumis à une unification scientifique et à un achèvement systématique. On voit apparaître une *philosophie de la vision du monde* qui, au sein des grands systèmes, fournit aux énigmes de la vie et

du monde une réponse qui est relativement la plus parfaite, c'est-à-dire réduit et clarifié de la meilleure manière possible les contradictions théoriques, axiologiques et pratiques de la vie que l'expérience, la sagesse, la vision non élaborée du monde et de la vie sont incapables de surmonter. Mais la vie [331] de l'esprit poursuit son évolution, avec toute la profusion de ses formations toujours nouvelles, de ses controverses intellectuelles sans cesse renaissantes, de ses expériences, évaluations, finalités neuves; en même temps que s'élargit l'horizon de la vie, où pénètrent toutes les nouvelles formations de l'esprit, la formation, la sagesse et la vision du monde se transforment, la philosophie s'élève et va toujours plus haut.

Dans la mesure où la valeur de la philosophie de la vision du monde et, donc, celle de l'aspiration à une telle philosophie, est d'abord déterminée par la valeur de la sagesse et de l'aspiration à la sagesse, l'examen particulier de la finalité que se propose cette philosophie est à peine nécessaire. Si l'on donne au concept de sagesse une extension aussi grande que celle que nous avons acceptée, elle est bien l'expression d'une composante essentielle de l'idéal de l'aptitude parfaite, telle qu'elle est accessible en fonction des critères propres à chaque étape de la vie de l'humanité, en d'autres termes, elle est l'expression d'une esquisse concrète, relativement parfaite, de l'idée d'*humanité*. Il est donc clair que chacun devra tendre à une personnalité aussi douée que possible d'aptitudes diverses, d'aptitudes dans toutes les orientations fondamentales de la vie, qui, pour leur part, correspondent aux types fondamentaux des attitudes, de même que chacun s'efforcera, au sein de chaque orientation, d'être, le plus possible, « expérimenté », « sage », et « amoureux de la sagesse ». Selon l'idéal, tout homme qui y aspire est nécessairement « philosophe » au sens le plus originel.

Les réflexions spontanées sur le meilleur moyen d'atteindre ce but élevé de l'humanité et, donc, de parvenir à la sagesse parfaite ont, comme on le sait, donné le jour à une sorte d'art, l'art [51] d'être un homme vertueux ou doué d'aptitudes. Il revient au même que cet art soit, comme c'est le cas d'ordinaire, défini comme l'art de l'action juste. Car, l'action commandée par des aptitudes cohérentes, et c'est

bien ce dont on parle, renvoie au caractère pratique et vertueux, lequel présuppose une perfection de l'habitus dans une perspective axiologique et intellectuelle. A son tour, l'aspiration consciente à la perfection implique une aspiration vers la sagesse dans tous les domaines. D'un point de vue concret, cette discipline renvoie celui qui aspire à la sagesse aux différents groupes de valeurs que tout individu agissant doit reconnaître comme étant des valeurs métasubjectives et contraignantes dans les sciences, les arts, la religion, etc. L'une de ces valeurs suprêmes est l'idéal même de la sagesse et de l'attitude parfaite. Naturellement, cet art éthique, que son contenu soit plutôt populaire ou qu'il soit rigoureusement élaboré, s'intègre aux cadres de la philosophie de la vision du monde qui, de son côté, de même qu'elle est apparue dans la conscience collective de son époque et s'oppose à l'individu, de toute sa force de persuasion, à titre de valeur objective, [332] doit nécessairement, avec l'ensemble des domaines qu'elle embrasse, devenir, pour les personnalités les plus riches de son temps, le principal facteur de formation, le centre d'où rayonnent les énergies formatrices de première grandeur.

Après avoir fait pleinement droit à la grande valeur de la philosophie comme vision du monde, il semblerait que rien ne dût nous dissuader de recommander *absolument* l'aspiration à une telle philosophie.

Mais il est sans doute possible de montrer que, par rapport à l'idéal de la philosophie, il existe d'autres valeurs auxquelles il faudrait obéir, supérieures *au regard d'autres perspectives*, celles d'une *science philosophique*. Voici ce dont il faut tenir compte : notre réflexion prend pour point de départ le sommet de la culture scientifique de notre temps, c'est-à-dire d'une époque vouée aux pouvoirs considérables des sciences exactes réalisées. Pour la conscience moderne, les idéaux — les idéaux pratiques — de la formation, ou de la vision du monde, et ceux de la science se sont séparés très nettement et le resteront désormais pour toujours. Nous pouvons le regretter, mais il nous faut l'accepter comme un fait donc les effets se font constamment sentir, et qui doit déterminer en conséquence nos attitudes

pratiques. Les [52] philosophies historiques étaient certainement des philosophies de la vision du monde, dans la mesure où l'aspiration à la sagesse dominait leurs créateurs; mais elles étaient tout autant des philosophies scientifiques puisqu'elles étaient animées par l'ambition de parvenir à une science rigoureuse. Ces deux objectifs n'étaient pas encore distincts ou l'étaient fort peu. Ils étaient confondus au sein de l'aspiration pratique, et, si haut que les eût placés celui qui y tendait, ils se situaient à une distance infinie. Cela s'est profondément transformé depuis que s'est constituée une universalité* supratemporelle des sciences rigoureuses**. Génération après génération, on travaille dans l'enthousiasme à l'édifice gigantesque de la science, et chacune y apporte sa modeste contribution en sachant toujours que ce chantier est infini et qu'il ne sera jamais achevé. La vision du monde, elle aussi, est un « idéal », mais celui d'un but fini qu'on peut, par principe, atteindre au cours d'une existence et sur le mode asymptotique, tout comme la moralité, qui n'aurait plus aucun sens si elle se présentait comme l'idéal, fondamentalement inaccessible, d'un infini. L'« idéal » de la conception du monde est donc, à chaque époque, différent, ce qui ressort directement de l'analyse, faite plus haut, de son concept. En revanche, l'« idéal » de la science est supratemporel, ce qui signifie, en l'occurrence, qu'il n'est limité par aucun lien avec l'esprit d'une époque. Ces différences vont de pair avec des différences essentielles dans les orientations téléologiques d'ordre pratique [333]. En général, les finalités de notre existence sont, en effet, de deux sortes : les unes sont d'ordre temporel, les autres se situent dans un horizon d'éternité; les premières servent notre propre perfectionnement et celui de nos contemporains, les secondes, le perfectionnement de nos descendants jusqu'aux plus lointaines générations futures. La science désigne des valeurs absolues, atemporelles. Chacune de ces valeurs, une fois découverte, appartient aussitôt au trésor des valeurs de toute humanité future et détermine évidemment d'emblée le contenu concret de l'idéal de la formation, de la

* En latin dans le texte (*N.d.T.*).

** *Ajout* : en tant qu'idéals.

sagesse, de la vision du monde, comme celui de la philosophie de la vision du monde.

Philosophie de la vision du monde et philosophie scientifique se scindent donc radicalement, comme deux idéaux qui, d'une certaine manière, sont liés, mais ne sauraient être confondus. Il faut souligner aussi qu'il ne faudrait pas comprendre la première comme la réalisation temporelle et imparfaite de la seconde. En effet, si nous avons [13] raison, il n'y a pas encore eu, jusqu'à présent, de réalisation de cet idéal, c'est-à-dire de philosophie comme science rigoureuse qui serait en vigueur, voire un « système », même incomplet, qui se dégagerait objectivement de l'esprit homogène de la communauté scientifique contemporaine. D'autre part, il y a des philosophies de la vision du monde depuis des millénaires. On peut dire, néanmoins, que ces deux idéaux se réaliseraient en se rapprochant asymptotiquement et en se superposant en un horizon infini, dans la mesure où nous nous représenterions, à titre d'hypothèse, l'infini de la science comme un « point infiniment éloigné ». En conséquence, il faudrait donner au concept de philosophie une extension telle qu'il embrasserait, outre les disciplines proprement philosophiques, toutes les sciences particulières après leur transformation en philosophies par l'examen et le jugement que leur eût fait subir une critique de la Raison.

Si nous considérons que les deux idéaux distincts peuvent être la matière de certaines finalités de l'existence, il existe alors, face au désir d'une vision du monde, une aspiration tout autre à la recherche et qui, parfaitement consciente que la science ne peut plus être désormais l'œuvre d'un seul individu, met cependant toute son énergie à favoriser, en collaboration avec des esprits qui nourrissent les mêmes ambitions intellectuelles, la naissance et le développement progressif d'une philosophie scientifique. Outre la claire distinction des finalités évoquées, la grande question actuelle est celle de leur évaluation relative, mais aussi celle de savoir s'il est possible de les réunir sur le terrain de la pratique.

Il faut d'emblée reconnaître que les individus philosophants ne peuvent prendre une décision d'ordre pratique qui eût une valeur

objective générale en faveur de l'un ou de l'autre genre de philosophie. Les uns ont un tempérament plutôt enclin à la théorie, et c'est [334] par nature qu'ils tendront à travailler dans le cadre de la recherche strictement scientifique, pour autant toutefois que le domaine de recherche qui les attire leur offre quelques perspectives de résultats. Et il est alors possible que l'intérêt, parfois même passionné, dont ils font preuve à l'égard de ce domaine, ait pour source des exigences d'ordre émotionnel, voire le désir d'une vision du monde. Mais il n'en va pas de même pour des tempéraments esthétiques et pratiques (pour des artistes, des théologiens, des juristes, etc.). Leur travail consiste, à leurs yeux, dans la réalisation d'idéaux d'ordre esthétique ou pratique, qui se situent hors de la sphère proprement théorique. Nous considérons que les théologiens et les juristes font partie de ces tempéraments, comme les chercheurs et les écrivains dans les domaines techniques, au sens le plus large, dans la mesure où leurs écrits n'entendent pas faire avancer la théorie pure, [34] mais d'abord influencer la pratique. A vrai dire, cette distinction n'est jamais aussi nette dans la réalité vécue; et, précisément à une époque qui est très largement dominée par des mobiles d'ordre pratique, un tempérament enclin à la théorie devra, devant la puissance de ces mobiles, faire plus de concessions que ne lui en autoriserait sa vocation de théoricien. Or c'est là un grand danger, et particulièrement pour la philosophie de notre époque.

Le problème ne doit pas se poser seulement du point de vue individuel, mais dans la perspective de l'humanité et de l'histoire, dans la mesure où nous considérons comme décisif, pour le développement de la culture, pour que puisse se réaliser toujours mieux l'idéal éternel de l'humanité — et non de l'homme en tant qu'individu —, que la question soit tranchée plutôt dans un sens que dans un autre, autrement dit, que la tendance à privilégier le premier genre de philosophie domine entièrement l'époque et que l'autre tendance, l'aspiration à une philosophie scientifique, vienne à disparaître. Cela aussi est une question d'ordre pratique, car les influences que nous exerçons dans l'histoire et les responsabilités morales que nous assumons s'étendent jusqu'aux confins les plus éloignés de l'idéal

éthique et jusqu'aux horizons qu'esquisse l'idée d'une évolution de l'humanité.

On voit bien comment se poserait, pour un tempérament théoricien, le problème de cette décision, à *condition* qu'existât déjà l'esquisse absolument fiable d'une doctrine philosophique. Observons ce qui se passe dans d'autres disciplines scientifiques. Toute « sagesse » ou « philosophie » spontanée, fondée sur les mathématiques ou les sciences de la nature, a perdu sa légitimité au fur et à mesure que le système théorique correspondant s'est acquis une fondation objectivement valable. La science a parlé, la sagesse n'a plus désormais qu'à apprendre. L'aspiration à la sagesse fondée sur les sciences de la nature n'était pas sans légitimité avant l'existence d'une science rigoureuse; car après, elle garde un certain crédit *pour l'époque* où elle est apparue. Sous la pression de la vie, obéissant à la nécessité pratique de prendre position, l'homme ne pouvait attendre que, dans quelques millénaires, par exemple, il existât enfin une science, [33] à supposer même qu'il eût déjà l'idée d'une science rigoureuse.

D'autre part, toute science, aussi exacte soit-elle, ne propose qu'un système théorique inachevé dont la périphérie est constituée par l'horizon infini de ce qui n'est pas encore devenu science. Quel sera le but légitime que devra s'imposer cet horizon : progrès du système rigoureux ou bien « vision », « sagesse » ? Le théoricien, [35] le chercheur professionnel, n'hésitera pas dans sa réponse. Lorsque la science est en mesure de se prononcer, fût-ce même dans plusieurs siècles, il rejettera, pour le peu de valeur qu'elles ont à ses yeux, les « visions » floues des choses. Il tiendrait pour un péché contre la science que d'*encourager* le projet d'élaborer des « visions » de la nature. Il défend assurément ainsi un droit de l'humanité à venir. Leur grandeur, la continuité et toute la force de leur progrès, les sciences rigoureuses les doivent précisément, et pour l'essentiel, au radicalisme d'une telle attitude. Bien entendu, tout chercheur dans le domaine des sciences exactes se forme certaines « visions » des choses, son regard intuitionne, pressent, présume au-delà de ce qui est fermement établi; mais c'est uniquement dans une intention méthodique et afin d'ébaucher de nouveaux éléments de la théorie rigou-

reuse. Cette attitude n'exclut pas, comme le sait très bien le physicien lui-même, que l'expérience, au sens préscientifique — bien qu'elle ait un lien avec certaines idées de la science —, joue un grand rôle dans la technique scientifique. Les tâches techniques entendent être achevées; il faudra bien que la maison, la machine soient construites. On ne peut attendre que les sciences de la nature soient en mesure de donner des informations exactes sur tout ce qui relève de leurs compétences. Le technicien, en tant que praticien, prend donc des décisions d'une autre manière que le théoricien. Il tient sa théorie de ce dernier, et, de la vie, son « expérience ».

Il n'en va pas tout à fait de même en ce qui concerne la philosophie scientifique, précisément parce qu'il n'existe pas même l'ébauche d'une théorie scientifiquement rigoureuse, et parce que la philosophie transmise par la tradition, de même que la philosophie telle qu'elle évolue actuellement et se substitue à la première, sont au mieux un produit à demi scientifique ou un amalgame indistinct de vision du monde et de connaissance théorique. Mais là non plus, nous ne pouvons pas attendre, la nécessité philosophique, nécessité de la vision du monde, nous contraint. Elle se fait plus pressante à mesure que s'accroît le domaine des sciences positives. L'énorme profusion de faits « expliqués » scientifiquement dont elles nous comblent ne nous est d'aucune aide, car ils introduisent par nature, et avec l'ensemble des sciences, tout un versant d'énigmes dont la solution est alors pour nous une question vitale. Les sciences de la nature n'ont pas déchiffré le moindre aspect de la réalité [336] actuelle, de la réalité où nous vivons, où nous travaillons, où nous nous situons. La croyance très générale qu'une telle tâche serait leur fonction et qu'elles ne s'y seraient simplement pas encore assez avancées, et [36] l'opinion selon laquelle cette tâche relèverait par nature de leur compétence, se sont révélées être une superstition aux yeux des esprits avisés. La nécessaire autonomisation qui sépare sciences de la nature et philosophie — discipline obéissant à des tendances et des buts essentiellement distincts, bien qu'elle soit, dans certains domaines fondamentalement liée aux sciences de la nature — est en train de s'imposer et devient plus nette. Pour le dire comme Lotze :

« Calculer le cours du monde ne signifie par le comprendre. » Mais nous ne sommes pas mieux lotis avec les sciences de l'esprit. « Comprendre » la vie de l'esprit de l'humanité est, à n'en pas douter, une grande et belle tâche. Mais, malheureusement, cette compréhension ne nous est, elle aussi, d'aucune aide, et ne saurait être confondue avec la compréhension d'ordre philosophique qui, elle, devrait être en mesure de déchiffrer l'énigme du monde et de la vie.

La détresse intellectuelle de notre époque est en effet devenue intolérable. Si seulement ce qui trouble notre quiétude pouvait n'être que ces obscurités théoriques grevant le sens des « réalités » investiguées par les sciences de l'esprit et les sciences de la nature : dans quelle mesure, par exemple, permettent-elles de parvenir à l'être au sens ultime*, que faut-il considérer comme cet être « absolu », peut-il seulement être connu ? Ce dont nous souffrons c'est, au contraire, de la plus radicale détresse touchant la *vie*, détresse qui n'épargne aucun aspect de notre existence. Toute vie implique qu'on adopte une attitude, toute attitude obéit à un devoir, à une jurisprudence décidant de la validité ou de la non-validité, en se fondant sur les normes affirmées qui fixent ce qu'est la validité absolue. Tant que ces normes n'étaient pas attaquées et qu'aucun doute ne les menaçait ni ne les tournait en dérision, il n'y avait qu'une seule question vitale : comment, dans la pratique, satisfaire au mieux à de telles normes ? Mais comment est-ce possible aujourd'hui, alors que toute norme est contestée ou trahie dans la pratique, alors qu'elles sont dépouillées de leur validité idéale ? Naturalistes et historicistes militent en faveur de la vision du monde, et, pourtant, tous travaillent, à partir de perspectives différentes, à transformer tout ce qui est vie en un agglomérat, incompréhensible et sans idéal, de « faits ». Tous partagent la même superstition du fait.

Il est certain que nous ne pouvons attendre. Nous sommes dans la nécessité de prendre position, de faire en sorte de réduire les dysharmonies qui affectent notre attitude à l'égard de la réalité — de la réalité de la vie qui a un sens pour nous, et au sein de laquelle *nous* devrions avoir un sens —, les réduire grâce à une « vision du monde

* Il s'agit de l'être objectif (*N.d.T.*).

et de la vie » rationnelle, même si elle n'est pas scientifique. Si le philosophe de la vision du monde peut alors nous être de quelque secours, ne devrions-nous pas lui en être reconnaissants ? [17]

[337] Quelque vérité qu'il y ait dans ce que nous venons d'évoquer, quel que soit notre désir de ne pas nous priver de l'élévation et du soulagement que nous offrent les philosophies d'hier et d'aujourd'hui, il faut insister, d'un autre côté, sur le fait que nous restons également conscients de la responsabilité qui nous incombe vis-à-vis de l'humanité. Nous ne pouvons sacrifier l'éternité aux intérêts de notre époque ; apaiser notre détresse ne nous autorise pas à léguer détresse pour détresse à notre postérité, comme un mal finalement incurable. Cette détresse provient en l'occurrence de la science ; or seule celle-ci est en mesure de surmonter définitivement la détresse dont elle est la source. La critique sceptique des naturalistes et des historicistes réduit à l'absurde la vraie validité objective dans tous les domaines normatifs ; des notions obscures, discordantes bien qu'elles aient surgi de manière naturelle, inhibent la réflexion, par conséquent des problèmes équivoques ou mal posés interdisent l'intelligibilité de la réalité comme la possibilité d'adopter à son égard une attitude rationnelle ; une démarche méthodologique spéciale, mais nécessaire à un grand nombre de disciplines scientifiques, peut être pratiquée par habitude et conduire à l'impossibilité de passer à d'autres démarches ; de tels préjugés vont de pair avec le sentiment que la conception du monde véhicule d'angoissantes absurdités — autant de maux qui n'appellent qu'un seul et unique remède : la critique scientifique, donc une science radicale, qui part d'en bas, s'établit sur des fondements sûrs et progresse selon la plus rigoureuse méthode. C'est la science philosophique pour laquelle nous militons ici. Les visions du monde peuvent entrer en conflit, seule la science est en mesure de trancher, et son verdict est marqué au coin de l'éternité.

Ainsi, quelle que soit l'orientation que prenne la philosophie après son nouveau tournant, il est hors de question qu'elle renonce à l'ambition d'élaborer une science rigoureuse; elle doit s'opposer au contraire, en tant que science théorique, au désir pratique d'une vision du monde, et elle doit très consciemment s'en *séparer*. En effet, il lui faut également rejeter toutes les tentatives de compromis. Sans doute, les tenants de la nouvelle philosophie de la vision du monde objecteront-ils qu'y adhérer ne signifie pas nécessairement abandonner l'idée d'une science rigoureuse. A les entendre, le vrai philosophe de la vision du monde, [18] non seulement procéderait de manière scientifique en posant les fondements de sa doctrine, c'est-à-dire en utilisant comme autant d'éléments fiables tous les résultats des disciplines scientifiques particulières, mais il pratiquerait également des méthodes scientifiques et saisirait volontiers toute occasion de traiter scientifiquement les problèmes philosophiques. Au contraire de la pusillanimité métaphysique et du scepticisme propres à l'époque précédente, [338] c'est avec une froide audace qu'il affronterait même les problèmes métaphysiques les plus ardues afin de réaliser l'objectif d'une vision du monde donnant satisfaction de manière harmonieuse à l'entendement et au sentiment, en fonction de la situation de l'époque.

Dans la mesure où l'intention qui anime cette conception est de passer un compromis afin d'effacer la ligne de démarcation entre philosophie de la vision du monde et philosophie scientifique, nous sommes dans la nécessité d'y faire opposition. Car cela ne peut conduire qu'à retirer toute force et toute acuité au désir de science, comme à encourager une littérature pseudo-scientifique qui pêche par défaut d'honnêteté intellectuelle. Il ne saurait y avoir là le moindre compromis, pas plus que dans toute autre science. Il n'y a plus de résultats théoriques à espérer lorsque le désir de vision du monde devient *omnipotent* et lorsque ses dehors scientifiques abusent jusqu'aux tempéraments théoriciens. Alors que, durant des millénaires, les plus grands esprits scientifiques, servant avec passion le désir de science, ne sont pas parvenus, en philosophie, au moindre élément de théorie pure, alors que toute la grandeur qui fut leur œuvre,

même si elle n'a su atteindre un parfait épanouissement, n'a eu d'autre source que ce désir de science, les philosophes de la vision du monde ne pourront tout de même pas s'imaginer être en mesure de faire surgir par surcroît une philosophie scientifique et de lui donner des fondements définitifs. Ce n'est pas eux, dont les buts se situent dans un horizon fini, eux qui veulent avoir leur système et suffisamment à temps pour pouvoir vivre selon ses préceptes, qui peuvent d'une quelconque manière être appelés à une telle tâche. Il n'y a, en l'occurrence, qu'une chose à faire : la philosophie de la vision du monde doit d'elle-même et en toute honnêteté renoncer à la prétention d'être une science, et elle doit cesser, du même coup, de fourvoyer les esprits, de paralyser le progrès de la philosophie scientifique — ce qui, bien évidemment, n'était nullement sa véritable intention.

Que son unique but idéal reste la vision du monde, qui, de par sa nature précisément, n'est pas une science. Qu'elle ne se laisse pas tromper par ce fanatisme scientiste, qui n'est que trop répandu à notre époque, et qui considère comme « non scientifique » [19] et sans valeur tout ce qui ne peut être démontré de manière « scientifiquement exacte ». La science est *une* valeur parmi d'autres dont la légitimité est égale. Nous avons montré plus haut que la valeur de la vision du monde, tout particulièrement, repose exclusivement sur une fondation qui lui est propre, et qu'elle doit être jugée comme l'habitus et la création d'une personnalité individuelle, tandis que la science est le résultat du travail collectif de plusieurs générations de chercheurs. De même que vision du monde et science tiennent leur valeur de sources différentes, elles ont des rôles, des effets et des types d'enseignement distincts. La philosophie de la vision du monde enseigne comme le fait la sagesse : une personne s'adresse à une autre. [339] Par conséquent, celui qui enseigne dans le style d'une telle philosophie ne doit s'adresser à un large public que s'il y est appelé par une disposition et un savoir propres particulièrement accusés, ou bien s'il est au service de grands intérêts d'ordre pratique, religieux, éthiques, juridiques, etc. Mais la science est impersonnelle, ses collaborateurs n'ont pas besoin de sagesse, mais de don théorique.

Ce qu'ils apportent enrichit un trésor de valeurs éternelles qui sera nécessairement la providence de l'humanité. Or, comme nous l'avons vu, cela vaut aussi, et dans une très large mesure, pour la science philosophique.

C'est après seulement que la séparation radicale entre les deux genres de philosophie se sera imposée dans la conscience de l'époque, que la philosophie pourra emprunter à la vraie science sa forme et son langage, et qu'elle tiendra pour un défaut ce qu'on a tant vanté chez elle et qu'on a même été jusqu'à imiter : la profondeur. La profondeur est le symptôme d'un chaos que la vraie science veut transformer en un cosmos, en un ordre analysé, simple, absolument clair. La vraie science, aussi loin que s'étende sa doctrine effective, ignore la profondeur. Chaque part de science achevée forme un ensemble d'étapes intellectuelles dont chacune est immédiatement intelligible, donc en rien profonde. La profondeur est l'affaire de la sagesse, l'intelligibilité et la clarté conceptuelles, celle de la théorie rigoureuse. Convertir les pressentiments de l'esprit de profondeur en leur donnant une forme claire et rationnelle, voilà le processus fondamental auquel travaille la constitution nouvelle des sciences rigoureuses. Les sciences exactes, elles aussi, ont connu de longues périodes où régnait sur elle l'esprit de profondeur, et, de même qu'elles ont su, durant les controverses de la Renaissance, dépasser cet esprit de profondeur au profit de la clarté scientifique, j'ose espérer que la philosophie saura, au cours des controverses actuelles, s'émanciper de la même manière. Pour y parvenir, il suffit que [60] les buts soient correctement fixés, et qu'il y ait une volonté qui y tende en toute lucidité, mobilisant toutes les énergies scientifiques disponibles. On qualifie notre époque de décadente. Je ne peux pas considérer qu'un tel reproche soit justifié. C'est à peine si on trouvera dans l'histoire une époque qui ait mobilisé une telle somme d'énergies laborieuses travaillant avec un tel succès. Nous pouvons bien sûr ne pas toujours en cautionner les finalités, nous pouvons également regretter que, dans des époques plus calmes, moins inquiètes, la vie de l'esprit ait connu des réussites dont nous ne saurions, de nos jours, ni trouver ni attendre l'équivalent; néanmoins, et quand bien même ce qui

n'a jamais cessé d'être voulu choquerait aujourd'hui le sens esthétique car la beauté spontanée de ce qui a surgi librement touche davantage, la volonté recèle d'immenses valeurs, [340] pourvu que de grandes volontés sachent trouver les vrais buts. Or ce serait faire grande injustice à notre époque que de lui imputer une volonté séduite par ce qui est d'ordre inférieur. Celui qui est capable d'éveiller la foi, la compréhension et l'enthousiasme pour la grandeur d'un but n'aura aucun mal à trouver les énergies qui voudront y tendre. Sa vocation fait, à mes yeux, de notre époque une grande époque; elle souffre seulement du scepticisme qui a ruiné les anciens idéaux encore confus. C'est pourquoi elle souffre précisément du fait que la philosophie y est trop peu développée et trop peu puissante, qu'elle n'y est pas encore assez avancée, assez scientifique, pour être en mesure de substituer au négativisme sceptique (qui se baptise positivisme) le vrai positivisme. Notre époque ne veut croire qu'à des « réalités ». Or sa réalité la plus puissante est la science, voilà pourquoi c'est de la science philosophique dont notre époque a le plus grand besoin.

Mais si, en interprétant le sens de notre époque, nous nous tournons vers ce grand but, il faut que nous soyons bien conscients qu'il n'y a qu'un seul moyen d'y parvenir : nous devons souscrire au radicalisme qui est dans la nature de toute vraie science philosophique et qui ne veut rien accepter qui fût déjà donné, qui refuse tout point de départ transmis par la tradition, qui nous interdit d'être éblouis par aucune autorité, si grande fût-elle, et nous enjoint, au contraire, de chercher nos points de départ en nous plongeant librement dans les problèmes eux-mêmes et dans les exigences qui en sont coextensives.

Certes, nous avons aussi besoin de l'histoire, mais pas à la manière de l'historien, bien entendu, car nous n'avons pas besoin de nous perdre dans les constellations historiques [61] où sont nées les grandes philosophies. Nous avons besoin de ces philosophies pour elles-mêmes, afin de laisser le contenu de leur orientation intellectuelle propre nous stimuler. En fait, lorsque nous savons déchiffrer ces philosophies historiques, et pénétrer l'âme de leurs formules et de

leurs théories, c'est un flot de *vie* philosophique qui nous submerge, avec toute la force et la richesse de ses impulsions vivantes. Mais ce ne sont pas les philosophies qui font de nous des philosophes. Vaines sont les tentatives qui restent dépendantes de la dimension historique, qui se livrent à une activité historico-critique et veulent parvenir à une science philosophique à partir d'un travail éclectique ou au terme d'une renaissance anachronique. *L'impulsion de la recherche ne provient pas des philosophies, mais des choses et des problèmes.* De par sa nature, la philosophie est la science des vrais commencements, des origines, des *ρίζώματα πάντων*. La science de ce qui est radical doit être également radicale dans tous les aspects de sa démarche. Sur-tout, elle n'aura de cesse qu'elle ne soit parvenue à établir ses propres points de départ absolument clairs, c'est-à-dire les problèmes absolument clairs qui lui sont propres, les méthodes prescrites par [341] la spécificité de ces problèmes, ainsi que le terrain le plus originel où son travail rencontre ses objets donnés de manière absolument claire. *A aucun moment*, on ne doit abandonner l'attitude d'absence radicale de préjugés et, par exemple, identifier d'emblée de tels « objets » à des « faits » empiriques, donc être aveugle aux idées qui, pourtant, sont, dans une si large mesure, données de manière absolue dans l'intuition immédiate. Nous sommes encore trop sous l'emprise de préjugés qui remontent à la Renaissance. Il importe peu à celui qui est vraiment sans préjugé qu'une assertion ait pour auteur Kant ou Thomas d'Aquin, Darwin ou Aristote, Helmholtz ou Paracelse. Il n'a pas besoin qu'on lui enjoigne d'examiner les choses avec ses propres yeux, moins encore d'écarter de l'analyse, sous l'emprise des préjugés, ce qui a été vu. Dans la mesure où les mathématiques et la physique, les sciences les plus marquantes de l'époque moderne, procèdent, pour la part visible la plus grande de leur travail, grâce à des méthodes indirectes, nous ne sommes que trop enclins à surestimer de telles méthodes et à méconnaître la valeur des appréhensions directes. Or, puisqu'elle remonte à ce qui est le plus absolument originaire, il est de l'essence de la philosophie que son travail scientifique s'effectue dans le domaine de l'intuition directe; et le plus grand progrès que puisse accomplir notre époque sera de reconnaître

que l'intuition philosophique [62] bien comprise, c'est-à-dire l'*ap-préhension phénoménologique des essences*, ouvre un champ illimité de travail, et donne le jour à une science qui, sans la moindre méthode recourant aux mathématiques et à la symbolisation indirecte, sans l'appareil déductif et démonstratif, parvient à une profusion de connaissances absolument rigoureuses et décisives pour *toute* philosophie à venir.

Bibliographie

Comme l'a fait W. Szilazi dans l'édition qu'il a donnée du texte de Husserl (Francfort-sur-le-Main, V. Klostermann, 1965), nous indiquons quelques ouvrages en rapport direct avec l'article de *Logos* :

Diemer A., « Die Phänomenologie und die Idee der Philosophie als strenge Wissenschaft », *Zeitschrift für philosophische Forschung*, XIII, 2, 1965.

Gurvitch G., *Les Tendances actuelles de la philosophie allemande*, Paris, 1949.

Heidegger M., *Gesamtausgabe*, Bd. 20 : *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Francfort-sur-le-Main, 1979.

Coll. *Omaggio a Husserl*, Milan, 1960.

Revue philosophique de la France et de l'étranger, n° 4, octobre-décembre 1959, « Husserl ».

Archives de philosophie, XXVII, 3-4, juillet-décembre 1964, « La Phénoménologie et les sciences de la nature ».

Index nominum

- Adorno, 7.
Aristote, 85.
Brentano, 33.
Darwin, 85.
Descartes, 6.
Dilthey, 7, 8, 62, 63, 65, 68.
Fichte, 15.
Galilée, 38.
Geiger, 58.
Groethuysen, 62.
Habermas, 7.
Häckel, 21.
Hegel, 16.
Heidegger, 7.
Helmholtz, 85.
Hocking, 6.
Hume, 20, 51, 53.
Kant, 12, 15, 16, 20, 65, 85.
Lalande, 6.
Lauer, 8.
Lavoisier, 24.
Lipps, 33.
Locke, 36, 58.
Lotze, 68, 78.
Mach, 21.
Marbe, 58.
Martin, 58.
Misch, 6, 62.
Ostwald, 21.
Paracelse, 85.
Platon, 15.
Popper, 7.
Rickert, 6, 7.
Scheler, 7.
Simmel, 7.
Socrate, 15.
Stratton, 58.
Stumpf, 33.
Thomas d'Aquin, 85.
Troeltsch, 6.
Wundt, 35.

Table des matières

<i>Présentation du traducteur</i>	5
<i>Note bibliographique</i>	9
<i>LA PHILOSOPHIE COMME SCIENCE RIGOUREUSE</i>	11
Le naturalisme philosophique	19
Historicisme et philosophie comme « vision du monde »	61
<i>Bibliographie</i>	87
<i>Index nominum</i>	89

Imprimé en France

Imprimerie des Presses Universitaires de France

73, avenue Ronsard, 41100 Vendôme

Décembre 1993 — N° 40 005