# Qu'est-ce que la phénoménologie? Partie I, La phénoménologie de Husserl

Autor(en): **Thévenaz, Pierre**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **2 (1952)**

PDF erstellt am: **27.05.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-380561

**Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

**Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

**http://www.e-periodica.ch**

# QU'EST-CE QUE LA PHÉNOMÉNOLOGIE ?

Question aussi irritante pour le profane qui entend sonner ce mot à ses oreilles et aimerait comprendre, en gros tout au moins, de quoi il s'agit, que pour l'historien de la philosophie ou le philosophe spécialisé qui a le sentiment de poursuivre une doctrine insaisissable et jamais clairement définie pendant les cinquantes années de la riche évolution qui de Husserl mène à travers Scheler, Heidegger, Sartre et bien d'autres jusqu'à Merleau-Ponty. La phénoménologie semble un Protée qui tantôt apparaît comme une recherche objective des essences logiques ou des significations, tantôt comme une théorie de l'abstraction, tantôt comme une description psychologique profonde ou une analyse de la conscience, tantôt comme une spéculation sur « l'Ego transcendental », tantôt comme une méthode d'approche concrète de l'existence vécue, tantôt semble, comme chez Sartre ou Merleau-Ponty, se confondre purement et simplement avec l'existentialisme.

Certes l'écheveau est actuellement un peu embrouillé. Cependant il serait trop facile d'en tirer argument contre la phénoménologie en l'accusant d'obscurité ou d'incertitude : une philosophie qui, après cinquante ans, ne serait pas encore capable de se définir de façon nette et univoque, aurait prouvé par là-même une irrémédiable inconsistance ! En réalité il faut en conclure exactement l'inverse : si une méthode forgée au départ pour une fin très particulière et limitée a pu prendre des formes aussi multiples, c'est qu'elle contenait en elle une vérité et une efficacité latentes, une puissance de renouvellement, un principe de dépassement qui témoigent d'une exceptionnelle fécondité. De plus, une bonne part de cette obscurité ne provient-elle pas de notre incapacité à tenir tous les fils à la fois et à discerner l'unité profonde des diverses philosophies qui se réclament du titre de phénoménologie ?

Nous vérifions d'ailleurs ici que les révolutions vraiment profondes en philosophie procèdent d'une innovation de méthode bien

plus que d'illuminations métaphysiques ; mais, en même temps aussi, nous remarquons une fois de plus que ce qui se veut pure innovation de méthode, sans présupposé, emporte avec soi et fait apparaître tôt ou tard des options métaphysiques fondamentales. La valeur de la méthode se révèlera alors simplement comme proportionnelle à l'ampleur de la philosophie ou à la multiplicité des philosophies dont elle a pu devenir l'inspiratrice et l'aliment.

A ce propos on ne peut manquer de songer à l'impulsion de la méthode cartésienne, qui se voulait d'abord pure méthode, mais qui en moins d'un siècle avait fait éclore trois ou quatre grandes métaphysiques que Descartes eût sans doute été contrarié de voir appeler « cartésiennes » et qui déjà s'entre-déchiraient. La méthode critique de Kant conduit de même à une efflorescence étonnante de métaphysiques et aux grandes bagarres philosophiques postkantiennes et posthégéliennes : en 1800 ou en 1840 il eût été vraiment difficile de définir, dans une formule univoque qui fît l'accord des esprits, ce qu'avaient été l'apport décisif ou l'essence de la révolution copernicienne de la Critique kantienne.

Toutefois, si l'écheveau phénoménologique est particulièrement embrouillé, cela tient aussi à un caractère propre à cette doctrine. Autant la méthode cartésienne, d'une part, s'était immédiatement donnée sous une forme achevée, droite dans son intention, simple dans son application, — autant, d'autre part, la méthode critique de Kant, après les lentes recherches de la période précritique, se révélait mûre, sûre d'elle-même, autant la démarche de Husserl (et de la phénoménologie comme telle) est sinueuse et tâtonnante : reprise constante, exploration à l'aveuglette, perpétuelle remise en question. La phénoménologie, peut-on dire, allie paradoxalement deux qualificatifs réputés exclusifs l'un de l'autre : méthodique et tâtonnant.

Et il y a plus encore : la déconcertante productivité de Husserl, noircissant sans répit plus de quarante mille pages, dont il ne préleva de son vivant que quelques échantillons pour les livrer à la publication (non sans les remanier et les retravailler sans cesse), a créé la situation délicate devant laquelle l'historien de la philosophie se trouve, et que voici : avant même que Husserl sût exactement où il allait et ce qu'il cherchait vraiment, son pas décidé et je ne sais quel prestige (de bon aloi) de sa méthode entraînaient déjà des chercheurs, des philosophes ; et, alors que lui-même traversait la plus grave crise de doute et d'incertitude intérieure, voilà déjà une poignée de disciples, lancés chacun sur des pistes divergentes, courant leur train, avec des tempéraments divers et leurs problèmes propres (Scheler, Geiger, Pfänder, etc.). Puis, à un stade ultérieur de l'évolution de Husserl, c'est la phénoménologie transcendentale qui suscite de nouvelles recherches, par exemple celles

de Heidegger. Mais Heidegger éclipse son maître et d'un coup le transforme en une figure du passé, de l'histoire de la philosophie. C'est en effet comme une rançon des grands initiateurs : avant même d'avoir publié leurs dernières œuvres, un Kant, un Bergson, un Husserl sont déjà « historiques », « dépassés » ; leur propre postérité fait écran [1].

Des facteurs extra-philosophiques ont d'ailleurs accéléré cette passéification prématurée de Husserl. Entre 1930 et 1940, dans l'Allemagne nazie, le silence se fait autour du maître, puisqu'il est juif [2], et c'est dans l'oubli qu'il meurt en 1938. Le drame veut que ce rejet dans le passé et cet oubli aient quelque chose d'irrémédiable. En dépit de la publication actuelle des *Husserliana*, la pente ne semble pas pouvoir être remontée. La pensée de Husserl, du moins en Allemagne, n'intéresse plus que l'historien de la philosophie, et pourtant elle ne commence que maintenant à être connue et comprise dans sa totalité et dans son unité. On veut bien voir en lui l'initiateur de la phénoménologie et l'honorer comme tel ; mais ce n'est pas auprès de lui qu'on croit devoir aujourd'hui s'initier à la phénoménologie ; les regards se tournent vers Heidegger et son école, et en France vers Sartre et Merleau-Ponty.

## I. LA PHÉNOMÉNOLOGIE DE HUSSERL

### 1. Les Archives-Husserl et la publication des Inédits (Husserliana)

Depuis quelques années, grâce à l'énorme travail accompli silencieusement pendant plus de dix ans par les Archives-Husserl de Louvain, grâce à des travaux critiques de tout premier ordre qu'elles ont maintenant rendus possibles, et, pour nous autres de langue française, grâce aux traductions, il nous est possible de comprendre et d'interpréter plus sûrement la philosophie de Husserl et notamment

[1] Pourtant si les *Deux Sources* (1932) sont en principe l'explicitation, sur le terrain de la morale et de la religion, des découvertes de l'*Essai* (1889) et n'apportent pas de modification essentielle au bergsonisme, on ne peut en dire autant de Husserl : La *Krisis* (1936) n'est pas simplement l'explicitation des *Logische Untersuchungen* de 1900.

[2] Au point que G. Lehmann (*Die deutsche Philosophie der Gegenwart*, Stuttgart, 1943) ne consacre aucun chapitre à Husserl (mais un chapitre tout entier à Rosenberg !), et essaie d'expliquer la philosophie des phénoménologues aryens, comme Scheler ou Heidegger, par une sorte de génération spontanée ou en les rattachant directement au XIXe siècle. Le nom de Husserl est à peine cité ; il est « liquidé » cavalièrement et scandaleusement comme un obscur juif mystique (!), auquel, comme à Spinoza, on a voulu attribuer une importance philosophique qu'il n'a pas.

l'évolution de cette pensée de 1900 à 1938 dont plusieurs chaînons importants nous manquaient jusqu'ici. Or il va de soi que, du même coup, toute l'évolution de la phénoménologie post-husserlienne s'en trouve éclairée.

L'événement capital [1] c'est la publication enfin amorcée depuis 1950 des *Husserliana*. L'on sait que, dans le court intervalle qui sépare la mort de Husserl (1938) de la guerre de 1939, la bibliothèque et l'ensemble des manuscrits de Husserl ont été préservés des dangers qu'ils couraient à Fribourg-en-Brisgau et mis en sécurité à Louvain par le R. P. H.-L. Van Breda. Fort de l'appui financier de mécènes belges, puis tout récemment de l'Unesco, et avec la collaboration de savants comme les professeurs Fink et Landgrebe, anciens assistants de Husserl, de M. Stephan Strasser (devenu depuis titulaire d'une chaire de philosophie à l'Université de Nimègue), de M. et Mme Walter Biemel et de Mme Gelber, il dirige les Archives où l'on a classé, déchiffré, retranscrit et préparé l'édition de cet énorme « Nachlass » [2].

Les trois premiers volumes qui viennent d'être publiés contiennent des textes très importants, ceux que Husserl avait déjà préparés lui-même et dont il avait annoncé prématurément la publication, retardée par une exigence de mise au point jamais satisfaite.

*Le premier volume* [3] contient enfin le texte original allemand des *Méditations cartésiennes*, inédit jusqu'ici. On connaît le curieux destin de cette œuvre : en 1929, invité par l'Institut d'Etudes germaniques de Paris et par la Société française de Philosophie, Husserl avait prononcé en Sorbonne des conférences en allemand sous le titre *Introduction à la Phénoménologie transcendentale*. Leur succès encouragea Husserl à reprendre et à approfondir les thèmes traités, sous le titre de *Cartesianische Meditationen*. Ce texte rédigé à son retour à Fribourg a été traduit en français et publié à Paris en 1931 [4]. Cependant, malgré son sous-titre *Introduction à la phénoménologie*, ce livre ne peut guère servir d'initiation à la pensée de Husserl pour un lecteur français : il représente en effet la dernière

[1] On s'étonne des réticences d'un esprit aussi averti de phénoménologie que HANS KUNZ qui dans sa recension des *Studia philosophica*, X, 1950, p. 171, exprime un certain scepticisme à l'égard de cette entreprise et considère les « résultats » des analyses de Husserl comme « d'une pauvreté désarmante ».

[2] On trouvera plus de détails dans H.-L. VAN BREDA : « Les Archives Husserl à Louvain », *Revue néoscolastique de philosophie*, Louvain, 1945 ; « Das Husserl-Archiv in Löwen », *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 1947, pp. 172-176.

[3] *Husserliana*, Bd. I, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, hg. u. eingel. von Prof. Dr. S. Strasser. La Haye, M. Nijhoff, 1950, 244 p.

[4] *Méditations cartésiennes*, trad. G. Pfeiffer et E. Lévinas. Paris, Colin, 1931 ; 2e éd. Vrin, 1947.

ou l'avant-dernière étape de l'évolution de Husserl et d'autre part la traduction reste imprécise, obscure, voire inexacte sur bien des points. C'est dire combien on doit être reconnaissant au professeur Strasser de nous donner non seulement le texte original allemand, mais le texte primitif, reconstitué, des Conférences de Paris : ces quelque trente à quarante pages sont parmi les meilleures choses qu'ait écrites Husserl, par la netteté de la ligne et de la formulation, un peu effacée dans les *Méditations cartésiennes* par les développements surajoutés. En outre on y trouve un choix de remarques critiques qu'un disciple, le professeur Roman Ingarden, de Cracovie, a adressées à son maître et auxquelles on apprend qu'Husserl attachait un grand prix.

*Le second volume* [1] est plus important encore, en ce sens qu'il nous éclaire enfin sur une tout autre phase de la pensée de Husserl, celle qui sépare les *Logische Untersuchungen* (1900) et les *Ideen* (1913). On avait peine à s'expliquer le passage qui menait des premières préoccupations logiques, de la critique du psychologisme et du relativisme, des premières analyses phénoménologiques, bref de ce qu'on croyait pouvoir qualifier de réalisme des essences idéales ou de nouveau platonisme, jusqu'à l'idéalisme transcendental des *Ideen*, où l'on voyait pour la première fois intervenir la fameuse « réduction phénoménologique » qui semblait comme tomber du ciel. Husserl était-il vraiment réaliste en 1900 et idéaliste en 1913 ? Or on apprend maintenant que vers 1905 Husserl passe par une crise intérieure très sérieuse où il va jusqu'à douter de sa propre qualité de philosophe, et le 25 septembre 1906 il écrit dans son Journal que « s'il veut pouvoir s'appeler philosophe », il lui faut entreprendre une critique radicale de la raison ; avant d'être au clair sur ce point, « je ne peux vraiment plus vivre » : « C'en est assez des tourments de l'obscurité (Unklarheit) et des ballottements du doute. Il me faut arriver à une consolidation intérieure. Je sais bien qu'il s'agit là de quelque chose de grand, de ce qu'il y a de plus grand ; je sais que de grands génies y ont échoué et que, si je voulais me mesurer à eux, je devrais d'emblée désespérer. » [2]

Cette critique radicale de la raison, issue de la méditation simultanée de Kant et de Descartes, l'amène à la découverte décisive qui va orienter définitivement sa réflexion vers une philosophie transcendentale : la réduction phénoménologique. On sait qu'il s'agit d'une mise entre parenthèses (cartésienne d'inspiration) par laquelle s'opère non seulement la suspension de tout jugement d'existence et de valeur sur les objets, mais encore la rupture radicale avec

[1] *Husserliana*, Bd. II, *Die Idee der Phänomenologie*, hg. u. eingel. von Walter Biemel. La Haye, M. Nijhoff, 1950, 94 p.

[2] Cité par W. Biemel dans son introduction, p. VII-VIII.

le monde naturel et l'attitude naturelle de la connaissance. L'intérêt central de Husserl qui semblait n'être que du côté de l'objet, de l'intuition des « essences » (recherche dite *eidétique*), bascule sur l'autre pôle, celui de la conscience ou du sujet en tant qu'il constitue l'objet et rend compte de sa signification d'objet. Désormais toute la réflexion phénoménologique est dominée moins par la description des choses, des phénomènes qui se dévoilent, que par le problème (kantien d'inspiration) de la constitution, problème transcendental de la constitution du sens de ce monde « réduit ». C'est en effet par la réduction que le philosophe peut avoir accès au plan transcendental où il va trouver la réponse à la question du fondement absolu et nécessaire de la logique pure, des sciences ou de la connaissance en général.

La première mention de la réduction se trouve dans un texte encore inédit de l'été 1905 tandis que le premier exposé explicite et complet se lit précisément dans ces *Cinq Leçons* faites à Gœttingue sur *L'Idée de la Phénoménologie*. L'avant-propos de Walter Biemel nous apprend que d'autres manuscrits et d'autres cours de la même période (1907-1912) reprennent ce thème de « l'idée de la phénoménologie et de sa méthode », de la réduction, et surtout le thème de la *chose* (phénoménologie de la *Dinglichkeit*) qui sera développé dans *Ideen II*.

*Le troisième volume* [1] amorce la publication intégrale des *Ideen* dont Husserl n'avait livré que la première partie en 1913. En effet après ces douze ans de crise intérieure, de doute, de silence et de recherche patiente, ses collègues et ses élèves pressent Husserl de publier une œuvre systématique qui puisse faire connaître le résultat révolutionnaire des découvertes faites et constituer comme la charte ou le programme de la véritable phénoménologie, la phénoménologie transcendentale. Le tome Ier des *Ideen* allait en même temps constituer « l'éditorial » du nouvel organe de l'école phénoménologique : le *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* [2] qui comptera onze volumes (1913-1930) et publiera, entre autres, la *Formale und transzendentale Logik* de Husserl, le *Formalismus in der Ethik...* de Scheler et *Sein und Zeit* de Heidegger. Cependant, avant de publier les tomes II et III des *Ideen*, Husserl est soucieux de mettre au point les *Logische Untersuchungen* en les adaptant au nouveau point de vue transcendental [3], puis il ne cesse pendant

[1] *Husserliana*, Bd. III, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch : *Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, hg. von Walter Biemel. La Haye, M. Nijhoff, 1950, 483 p.

[2] Edité par E. Husserl en communauté avec M. Geiger, A. Pfänder, A. Reinach et M. Scheler. Halle, Niemeyer, 1913 et suiv.

[3] 2e éd. 1913.

plus de quinze ans de corriger et d'améliorer les *Ideen I*. C'est précisément cette version corrigée, avec ses suppléments, rédigés entre 1914 et 1929, que nous livre le troisième volume des Husserliana, auxquels vont faire suite les *Ideen II* et *III* encore inédites et impatiemment attendues [1].

* * *

Mais, à côté des Husserliana, certains textes de moindre ampleur mais de non moindre importance, tirés également des Archives-Husserl, ont été publiés tout récemment en version française, avant même l'original allemand, ce qui témoigne de ce fait remarquable et incontestable (sur lequel nous reviendrons dans la suite de cette étude) que l'intérêt pour les Inédits de Husserl est plus vif en France qu'en Allemagne.

1. Le premier est emprunté à la partie encore inédite des *Ideen* : *Rapport entre la phénoménologie et les sciences* [2], texte édité par Walter Biemel (avec un très beau portrait de Husserl). Il est consacré à la distinction entre les sciences de la nature et les sciences de l'esprit et met surtout en lumière le rapport entre la phénoménologie transcendentale et la psychologie. On y lit notamment : « La psychologie descriptive offre un point de départ caractéristique et naturel pour l'élaboration de l'idée de la phénoménologie. Tel fut, en fait, le chemin qui m'a conduit à la phénoménologie. Mais, d'autre part, une recherche plus profonde garantit absolument que la phénoménologie, comme *nous* la comprenons — c'est-à-dire la phénoménologie eidétique qui repose aussi sur la réduction transcendentale — n'est absolument pas la psychologie descriptive, et, dans la stricte vérité, n'a absolument rien de commun avec elle... Quand l'essence particulière de la science de l'esprit sera saisie dans sa pureté et opposée comme une science toute différente à la psychologie entendue comme science naturelle, et aux disciplines qui en dépendent, un nouveau chemin d'accès à la phénoménologie s'ouvrira, un chemin bien supérieur à celui qu'offrait la psychologie, et qui conduira beaucoup plus loin. » [3]

2 et 3. Puis on a publié deux textes de la dernière période, dite période de la *Krisis* [4]. C'est le moment (1934-36) où, sous l'effet

[1] Nous apprenons maintenant que ces deux volumes viennent de paraître (1952) comme tomes IV et V des *Husserliana*. Nous en rendrons compte également sous peu.

[2] Publié dans *Les Etudes philosophiques* de Marseille, 1949, p. 1-7 ; (intr. de W. Biemel).

[3] *Ibid.*, p. 5-6.

[4] Le seul texte connu jusqu'ici était « Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie », dont la première partie avait paru dans la revue *Philosophia* de Belgrade, I, 1936, p. 77-176.

du triomphe nazi qui faisait de Husserl un proscrit virtuel, sa pensée prend une tonalité plus grave et même tragique, et devient particulièrement sensible au thème de la crise de l'Europe, de l'humanité et de la raison philosophique, au thème de l'histoire également et notamment de l'histoire de la philosophie et de sa signification.

Dans le premier de ces deux textes : *La crise de l'humanité européenne et de la philosophie* [1], nous trouvons une vue profonde qui dépassait d'emblée l'inquiétude et le ressentiment que pouvait lui causer l'orientation politique de son pays, comme aussi l'orientation de la philosophie de Heidegger. Husserl nous invite à reconnaître dans la raison philosophique le sens, l'unité et la « téléologie cachée » de l'histoire européenne (thème central développé dans la *Krisis*). Et la crise actuelle de l'humanité, grave menace qui se manifeste tout autant par le cruel irrationalisme de la barbarie que par la « détresse méthodologique des sciences » (crise de leur sens et de leurs fondements), a sa racine dans « une déviation naturaliste et objectiviste », dans une « aliénation » de la raison philosophique. Du vieux « rationalisme absurde », il en appelle non pas à un abandon aux forces irrationnelles, mais à une raison consciente d'elle-même, c'est-à-dire consciente de ce sens téléologique caché de l'histoire de l'esprit européen. « La crise d'existence de l'Europe n'a que deux issues : ou bien l'Europe disparaîtra en se rendant toujours plus étrangère à sa propre signification rationnelle, qui est son sens vital, et sombrera dans la haine de l'esprit et dans la barbarie ; ou bien l'Europe renaîtra de l'esprit de la philosophie, grâce à un héroïsme de la raison qui surmontera définitivement le naturalisme » (p.258).

Le second de ces textes : *La philosophie comme prise de conscience de l'humanité* a été publié dans notre pays [2]. Il met en lumière cette exigence d'une « lutte pour le sens de l'homme ». La philosophie « est la *ratio* dans son mouvement incessant pour s'élucider elle-même (Selbsterhellung) » (p. 123), pour se légitimer elle-même (Selbstrechtfertigung) et pour prendre conscience de soi et se donner un sens (Selbstbesinnung). On voit apparaître ici plus que partout ailleurs, avec le thème de la liberté et du devenir historique de la raison, celui de la responsabilité morale de la pensée : « L'homme, atteignant à l'ultime compréhension de soi, se découvre responsable de son propre être, se comprend comme un être qui consiste à être appelé à une vie placée sous le signe de l'apodicticité » (p. 127). « Il faudra bien qu'à nouveau on apprenne à comprendre l'apodicticité en son sens profond, mais aussi qu'on y retrouve le

[1] Publié dans la *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1950, p. 225-258 (texte établi par S. Strasser ; trad. de Paul Ricoeur).

[2] Publié dans *Deucalion 3*, Etre et Penser, N° 30, Neuchâtel, La Baconnière, 1950, p. 109-127 (texte établi par W. Biemel; trad. et notes de Paul Ricoeur).

problème que seul Descartes dans son élan en avant a rencontré : l'apodicticité comme prise de conscience de l'homme autonome saisissant sa responsabilité radicale » [1].

* * *

Signalons enfin deux grandes traductions qui permettent au lecteur français de prendre connaissance de deux moments de la pensée de Husserl et qui constitueront, avec les *Méditations cartésiennes* comme une trilogie de la phénoménologie transcendentale :

1. Les *Idées directrices pour une Phénoménologie* [2], traduction des *Ideen I* faite par Paul Ricoeur sur l'édition de 1928 et munie d'un glossaire qui doit dorénavant servir de base et de guide à l'adaptation française de la terminologie husserlienne. Ce livre est mieux qu'une traduction : il nous offre en notes un commentaire très pénétrant et étonnamment éclairant d'un texte dont tout lecteur de l'original allemand sait combien l'interprétation exacte est malaisée. L'introduction de Paul Ricoeur dégage les raisons de cette obscurité première et permet de replacer cette œuvre dans l'évolution totale de la phénoménologie husserlienne.

2. *La Crise des Sciences européennes et la Phénoménologie transcendentale. Une introduction à la philosophie phénoménologique* [3]. Ce texte constitue à nos yeux (à côté des *Idées* et des *Méditations cartésiennes* qui se donnaient également, mais à tort, pour des introductions !) la meilleure et la plus claire initiation à la phénoménologie transcendentale. Malheureusement la présentation typographique de la traduction est si négligée que le lecteur ne peut se retrouver dans la structure des chapitres et des paragraphes sans le texte allemand original quasi introuvable actuellement [4] !

## 2. Quelques travaux récents sur Husserl

Nous nous bornons ici à quelques indications (qui n'ont pas la prétention d'être exhaustives) sur les tout derniers travaux. On trouvera dans la *Revue internationale de philosophie* (janvier 1939, p. 378-397) la bibliographie des publications consacrées à Husserl. Elle a été établie par son disciple Jan Patocka, et complétée par J. Raes dans un supplément paru dans la même revue en octobre

[1] Manuscrit inédit cité par W. Biemel dans son introduction, p. 112.
[2] Bibliothèque de Philosophie, Paris, Gallimard, 1950.
[3] Publié dans *Les Etudes philosophiques*, 1949, p. 127-159 et 229-301 (trad. de E. Gerrer).
[4] Paru dans *Philosophia* de Belgrade, 1936 ; cité plus haut.



BIBLIOTHÈQUE DE L'UNIVERSITÉ NEUCHÂTEL

1950. En outre la bibliographie raisonnée que donne Gaston Berger reste très précieuse (*Le Cogito dans la philosophie de Husserl*, Paris, Aubier, 1941, p. 139-156 ; 2e éd. 1950).

Rappelons d'abord trois brèves communications, fondées surtout sur les inédits, dans lesquelles H.-L. Van Breda, directeur des Archives-Husserl, nous ouvre quelques aperçus nouveaux sur « Husserl et le problème de Dieu » (*Proceedings of the X th international Congress of Philosophy, Amsterdam*, 1948, p. 1210-1212), sur « Husserl et le problème de la liberté » (*La liberté, Actes du IVe Congrès des Sociétés de philosophie de langue française*, Etre et Penser, N° 29, Neuchâtel, 1949, p. 377-381), et sur « Réduction et authenticité d'après Husserl » (*Revue de métaphysique et de morale*, 1951, p. 4-5) [1].

Paul Ricoeur, professeur à l'Université de Strasbourg, est non seulement l'excellent traducteur de Husserl, mais ce qui va de pair pour un auteur aussi difficile, son exégète averti. Son introduction à la traduction des *Idées* (1950) situe en quarante pages la naissance de cette œuvre centrale et ses difficultés d'interprétation. Il distingue, dans la pensée de Husserl qui est « un labyrinthe à plusieurs entrées », deux lignes : l'une qui va de la logique formelle à la logique transcendentale, l'autre du cogito psychologique au cogito transcendental. Dans une autre étude, « Husserl et le sens de l'histoire » (*Revue de métaphysique et de morale*, 1949, p. 286-316), il essaie de comprendre l'apparition de la préoccupation historique dans la dernière philosophie de Husserl. Comme dans son introduction aux *Idées*, Ricoeur est soucieux de montrer l'orientation de la phénoménologie vers la philosophie existentielle. Une philosophie de la raison dans l'histoire « annonce la possibilité de lier une philosophie critique à un dessein existentiel » (p. 299), et il rappelle la phrase de la *Krisis*, § 9 : « Toute prise de conscience qui procède de raisons « existentielles » est par nature *critique* ». Tout récemment, dans « Analyses et problèmes dans « Ideen II » de Husserl » (*Revue de métaphysique et de morale*, 1951, p. 357-394) il éclaire et dégage les problèmes de la constitution de la nature matérielle (l'idée de nature, le sens de la « chose ») et de la nature animée (le corps et la psyché, l'intersubjectivité).

Avec Eugen Fink, G. Berger et P. Ricoeur, un guide très informé et très sûr de la pensée de Husserl est le philosophe indochinois Tran-Duc-Thao qui retrace par exemple de façon très précise, en tenant largement compte des Inédits, « Les origines de la réduction phénoménologique chez Husserl » (*Deucalion 3*, Etre et Penser, N° 30,

[1] La *Revue philosophique de Louvain*, 1951, p. 486-487, résume également une communication du R. P. Van Breda sur « La phénoménologie comme philosophie de l'intentionalité ».

Neuchâtel, La Baconnière, 1950, p. 128-142). Quant à son livre tout récent *Phénoménologie et matérialisme dialectique* (Editions Minh-Tân, Paris, 1951) [1], il donne dans toute sa première partie (p.1-228) une remarquable analyse sur « la méthode phénoménologique et son contenu effectivement réel ». C'est un excellent travail d'historien impartial, où l'on sent la profonde sympathie intellectuelle que l'auteur éprouvait d'abord pour Husserl. Il a su montrer la profondeur et la valeur de cette philosophie à chacune des pages, pour ainsi dire, où il retrace son évolution. La seconde partie est critique et M. Tran-Duc-Thao entend dépasser la phénoménologie tout en l'intégrant et montrer que le matérialisme dialectique est « la seule solution concevable des problèmes posés par la phénoménologie elle-même » (p. 5). L'analyse phénoménologique, selon lui, s'arrêterait à mi-chemin, car elle ne décrit que la manière dont nous éprouvons dans la conscience (donc à travers les superstructures idéologiques de la société bourgeoise actuelle) « la *praxis* effectivement réelle » où nous sommes engagés par notre vie matérielle. La méthode de Husserl serait aussi remarquable que son échec est évident ; elle ne peut aboutir qu'à sa propre négation, à se supprimer dans sa forme idéaliste pour se réaliser dans la dialectique *matérielle* de son contenu réel. « Le matérialisme dialectique, se constituant comme vérité de l'idéalisme, ne le nie qu'en l'absorbant dans son contenu effectif » [2]. « L'accomplissement d'une telle tâche impliquerait évidemment la liquidation complète de l'idéalisme transcendental : la réalité de la *Dinglichkeit* ne peut être reconnue que dans un naturalisme d'un genre nouveau » (p. 97). Avec la phénoménologie « s'achève la grande tradition de l'idéalisme rationaliste qui se supprime en se réalisant » (p. 228). Le livre se termine par un chapitre sur « la dialectique des sociétés humaines comme devenir de la raison » où l'auteur veut montrer que la révolution prolétarienne est la réalisation effective de l'idéal humain aliéné et mystifié dans les religions et les métaphysiques, donc aussi dans la phénoménologie. L'auteur opère un glissement un peu inconsidéré entre la notion phénoménologique et la notion marxiste de la conscience ; certes, comme il l'a bien vu, « il ne peut faire aucun doute que le sujet transcendental thématisé par la phénoménologie ne doive s'identifier en toute rigueur avec l'homme en chair et en os, se développant dans le monde réel » (p. 8), mais cela n'autorise pas à faire glisser la notion phénoménologique de la « chose » dans la notion marxiste de « matière » qui est née dans un tout autre contexte historique et pour répondre à

[1] Les thèses fondamentales de ce livre sont déjà annoncées dans son article sur « Existentialisme et matérialisme dialectique » (*Revue de métaphysique et de morale*, 1949, p. 317-329).

[2] Art. cité : *R. M. M.*, 1949, p. 321.

une tout autre problématique — même si la matière pour Marx est en effet un produit de l'activité humaine, comme la chose pour Husserl est le « produit » de l'activité de la conscience transcendentale. Quel abîme entre la signification de « production » et « activité » dans les deux cas ! il semble donc y avoir quelque illusion ou quelque naïveté à conclure que « la notion (marxiste) de production rend pleinement compte de l'énigme de la conscience ».

* * *

Citons enfin l'étude de Jean Wahl, « Notes sur la première partie de « Erfahrung und Urteil » de Husserl » (*Revue de métaphysique et de morale*, 1951. p. 6-34) où il montre comment Husserl, en cherchant le fondement de la perception, du jugement et de la prédication dans une sphère « passive et anté-prédicative », annonce par avance la philosophie de Heidegger (et, pourrait-on ajouter, celle de Merleau-Ponty).

Ludwig Landgrebe, l'ancien assistant de Husserl, qui a rédigé pour une part et édité ce dernier livre *Erfahrung und Urteil* [1], a fait une communication au Congrès international d'Amsterdam en 1948 sur « Die Bedeutung der phänomenologischen Methode für die Neubegründung der Metaphysik » (*Proceedings*... p. 1219-1221).

Sur le problème du temps, voir Philip Merlan, « Time Consciousness in Husserl and Heidegger » (*Philosophy and Phenomenological Research*, VIII, 1947-48, p. 23 et suiv.) et Yvonne Picard, « Le temps chez Husserl et chez Heidegger » (*Deucalion 1*, Ed. Fontaine, 1946, p. 93-124).

Pour les questions de logique et d'épistémologie, voir Jean Cavaillès, *Sur la logique et la théorie de la science* (Paris, PUF, 1947, p. 44-78). et Aron Gurwitsch, « Présuppositions philosophiques de la Logique » (*Revue de métaphysique et de morale*, 1951, p. 395-405). Enfin Samuel Gagnebin consacre une étude critique à « La mathématique universelle d'après Edmund Husserl » (*Etudes de philosophie des sciences*, en hommage à F. Gonseth, Neuchâtel, Editions du Griffon, 1950, p. 99-114).

## 3. Unité et signification de la philosophie husserlienne

Pour comprendre la phénoménologie de Husserl, il importe en tout premier lieu de ne pas considérer chacune de ses œuvres isolément en n'y voyant que l'application successive d'une méthode

[1] Publié à Prague en 1938 (Academia-Verlag), puis mis au pilon par les Allemands après l'annexion de la Tchécoslovaquie. Réimprimé en 1948, Hambourg, Claassen et Goverts.

originale à des sujets divers : logique, temps, structure de la conscience, évidence, intentionalité, crise des sciences, etc. — de ne pas y voir non plus, comme chez Leibniz, une suite de points de vue où s'exprimerait de façon toujours nouvelle une même intuition fondamentale. Nous devons y voir au contraire un effort patient pour amener à la clarté une visée d'abord obscure et tâtonnante, de sorte que les dernières œuvres sont dans une large mesure indispensables à la véritable intelligence des premières (bien plus que l'inverse !). Nous sommes amenés à opérer une sorte de lecture ou du moins d'interprétation à rebours [1] ou plutôt en zig-zag [2], sinon (comme ce fut le cas des premiers disciples, qui avaient trouvé dans les *Logische Untersuchungen* une méthode féconde et un réalisme salutaire et se scandalisaient ensuite de l'idéalisme des *Ideen*) nous croirons discerner dans l'évolution de Husserl des discontinuités, des volte-face inintelligibles, voire des trahisons qui n'existent que dans notre imagination.

Essayons de nous placer d'emblée au cœur de sa pensée, à ce carrefour de données et d'exigences à première vue inconciliables. En effet voici un philosophe dont le premier souci consiste à couper radicalement les liens entre la logique et la psychologie et qui par la suite semble recourir sans cesse à la psychologie et à l'analyse de la conscience pour fonder sa logique et sa phénoménologie. Ou encore voici un réaliste dont le choc révolutionnaire, dans le contexte de l'idéalisme néokantien de la fin du XIX^e^ siècle, consista précisément dans sa « Wendung zum Objekt » (le tournant vers l'objet) et dans son fameux «Zu den Sachen selbst» (retour aux choses mêmes), mais qui n'a rien de plus pressé pour cela que d'analyser le sujet, la conscience, et d'élaborer un idéalisme transcendental. Qu'est-ce à dire ?

Le problème qui hante Husserl depuis sa *Philosophie der Arithmetik* (1891) jusqu'à sa mort est celui des fondements. C'est le fil conducteur qui nous révèle l'unité de cet effort de réflexion prodigieux qui va faire de ce mathématicien l'un des plus grands philosophes du XX^e^ siècle. En s'interrogeant sur les fondements des mathématiques, il s'est trouvé renvoyé à la logique, puis à l'épistémologie, puis à l'ontologie et même à la philosophie de l'histoire,

[1] C'est ainsi que la critique du psychologisme et du relativisme des *Logische Untersuchungen* (Tome I^er^) ne se comprend vraiment qu'à la lumière des analyses sur l'intentionalité du tome second ; puis l'ensemble des *L. U.* à la lumière du point de vue transcendental des *Ideen* ; enfin la conscience-« résidu » de la réduction (des *Ideen*) à la lumière de la phénoménologie de l'activité (Leistung) constituante des œuvres ultérieures, etc.

[2] C'est ainsi que Husserl qualifie lui-même sa démarche dans les *L. U.*, II, 1, p. 17 et dans la *Krisis*, p. 133.

par ce mouvement irrépressible de dépassement perpétuel qui est un des caractères les plus frappants de cette philosophie du dynamisme intentionnel de la conscience. Mais le dessein reste le même depuis les *Logische Untersuchungen*, où il cherche « la nouvelle fondation de la logique pure et de l'épistémologie » (I, p. VII) jusqu'aux *Méditations cartésiennes*, où il se préoccupe de « donner aux sciences un fondement absolu ». Et très vite Husserl se rend compte que les sciences, même si en fait leurs résultats effectifs sont toujours approximatifs et imparfaits, sont orientées, en intention, vers une *objectivité absolue* ; si la science est vraiment digne de ce nom, c'est dans cette visée, dans cette *idée* de la science, et non dans ses résultats ou le contenu de la connaissance scientifique, que réside sa signification, et c'est de ce côté qu'une recherche des fondements aura à se diriger. Ainsi c'est l'intention du savant, c'est-à-dire l'intentionalité de la conscience qu'il faut analyser : le fondement ne pourra se trouver que du côté du sujet. Nous voyons déjà la double préoccupation de la phénoménologie : elle sera tout à la fois, et en un, visée d'un fondement objectif absolu et analyse de la subjectivité de la conscience.

Mais, en 1900, qui dit analyse de la conscience, dit psychologie, car c'est le moment où la psychologie est reine. Or de toute évidence la psychologie est impuissante à fonder ou même à éclairer l'objectivité absolue inhérente à l'idée de la science ; au contraire toute explication psychologique tend fatalement à ruiner cet absolu et à dissoudre l'objectivité dans un subjectivisme relativiste (dont précisément le Tome Ier des *Logische Untersuchungen* a donné une critique devenue classique).

Husserl va tenter alors une percée nouvelle dans le sens d'une analyse de la conscience qui ne soit pas une analyse psychologique puisqu'elle visera essentiellement à répondre au problème épistémologique du fondement absolu de la logique et de la science : ce sera l'analyse *phénoménologique*. En quoi se distingue-t-elle d'une analyse psychologique ou logique ? Notons d'abord qu'elle porte la marque de l'esprit mathématicien qui l'a conçue : en effet le mathématicien manipule des valeurs ou des essences idéales sans avoir jamais besoin de se demander si elles correspondent ou non à une réalité de fait. Le phénoménologue de même ne cherche pas comme le logicien à quelles conditions un jugement est vrai, ni comme le savant s'il est vrai que..., ni comme le psychologue ce qui se passe *effectivement* dans la conscience, mais il pose la question : Qu'entendons-nous par... ? (Was *meinen* wir ?). Quelle est la *signification* de ce que nous avons dans l'esprit lorsque nous jugeons, affirmons, rêvons, vivons, etc...? La phénoménologie n'est donc jamais une recherche portant sur les faits externes ou internes. Il

faut au contraire faire taire provisoirement l'expérience, laisser de côté la question de réalité objective ou de contenu réel pour porter son attention simplement et uniquement sur *la réalité dans la conscience*, sur les objets en tant qu'intentionnés par et dans la conscience, bref sur ce que Husserl appelle les essences idéales. Il faut entendre par là non pas de simples représentations subjectives (on serait sur le plan psychologique) ni des *réalités* idéales (on « réaliserait » ou hypostasierait indûment des données de la conscience et serait sur un plan métaphysique), mais précisément les « *phénomènes* ».

Pour comprendre ce terme, oublions tout à fait l'opposition kantienne phénomène-chose en soi ; car si la phénoménologie met entre parenthèses la réalité (en soi), comment le phénomène pourrait-il encore se concevoir par rapport à un en soi, comme une réalité de seconde zone, pour nous ? Le phénomène est ici ce qui se manifeste immédiatement dans la conscience : on comprend qu'il soit saisi dans une intuition avant toute réflexion ou tout jugement. Il n'y a qu'à le laisser se montrer, se livrer ; *le phénomène est ce qui se donne soi-même* (Selbstgebung). La méthode phénoménologique consiste donc, en face des objets et des contenus de connaissance, à ne pas tenir compte de ce qui comptait seul pour les philosophes et les savants : de leur valeur, de leur réalité ou de leur irréalité ; à les décrire tels qu'ils se donnent, comme pures et simples visées de la conscience, comme significations, à les rendre visibles et apparents comme tels. Dans cette *Wesensschau*, l'essence (Wesen) n'est ni *réalité* idéale ni réalité psychologique, mais visée idéale, objet intentionnel de la conscience, immanent à la conscience.

Husserl applique sa méthode nouvelle d'abord au problème précis qui le préoccupe, celui du fondement de la logique ; il cherche à frayer la voie de la « logique pure », entre le logicisme et le psychologisme, en dégageant les « phénomènes » logiques ou « essences » logiques. Mais les contemporains s'aperçurent bien vite qu'il était possible de renouveler *toute science d'objets* par la méthode phénoménologique à condition qu'on passât des faits empiriques aux phénomènes, aux essences. Un vaste terrain inexploré s'ouvrait où se ruèrent littéralement les philosophes qui étaient lassés de piétiner dans les plates-bandes positivistes et scientistes, tout en gardant un solide préjugé anti-métaphysique. Et c'est ainsi que les descriptions phénoménologiques s'accumulèrent et qu'assez rapidement s'édifièrent les phénoménologies du droit, de l'art, de la religion, etc.

* * *

Mais Husserl, poussé par un élan philosophique peu commun, faisait déjà éclater les cadres de sa méthode, dont les horizons

apparaissaient pourtant illimités. Son problème du fondement ne lui laissait nul repos et, en l'approfondissant, il découvrait avec une angoisse croissante que ce problème était en réalité celui de la philosophie elle-même, ou la philosophie devenue problème à elle-même. S'il y a une crise de la logique et des sciences, c'est qu'il y a une crise de la philosophie d'abord. Et le problème du fondement, poussé au delà des prospections phénoménologiques préparatoires, devient le problème du fondement premier et radical de la philosophie. « La connaissance, qui dans la pensée commune non encore philosophique, est la chose la plus naturelle du monde, se dresse là d'un coup comme un *mystère* »[1]. Si la phénoménologie ne parvient pas à restaurer la philosophie authentique, si elle ne peut devenir cette philosophie radicale, elle aura échoué dans sa recherche des fondements.

La description des phénomènes avait ouvert la voie, mais elle ne pouvait à elle seule conduire Husserl au but. Il est clair, en effet, qu'il serait tout bonnement contradictoire de viser la solution d'un problème de fondement, et, qui plus est, du fondement absolu de la connaissance rationnelle, à l'aide d'une méthode simplement descriptive ou par l'intuition des essences. La méthode phénoménologique dissimulait en elle un dessein d'abord voilé, mais qui perce de plus en plus. Il ne s'agissait plus seulement de voir et de décrire le simple « apparaître » des choses, ni non plus d'une théorie de la connaissance dans le sens où l'épistémologie de la fin du XIX^e^ siècle la comprenait. En effet « la théorie de l'essence de la connaissance »[2] ne sera pas centrée sur la question de l'objectivité ou de la vérité puisque la réalité et l'être sont mis hors circuit ; mais, sur ce terrain nouveau de l'analyse phénoménologique, elle visera à reprendre à neuf également le problème du fondement radical de toute l'entreprise de la raison philosophique. Il s'agira de trouver une évidence absolue qui, comme le « phénomène », porterait en elle-même sa légitimation qui se donnerait elle-même comme première et absolue et n'aurait besoin de rien d'autre pour être fondée, bref une source radicale d'« apodicticité » qui donnerait son sens à la science et à la raison en général.

Ainsi donc la méthode phénoménologique, appropriée aux analyses descriptives des essences visées par la conscience, doit elle-même être radicalisée. C'est le moment décisif où Husserl découvre et fait intervenir la « réduction phénoménologique », donnant accès sur le plan philosophique à une position qui, toujours encore, ne sera ni objectiviste (ou naturaliste), ni métaphysique, ni, bien entendu,

[1] *Die Idee der Phänomenologie*, Husserliana, Bd. II, p. 19.
[2] *Ibid.*, p. IX : Wesenslehre der Erkenntnis.

psychologiste ou subjectiviste. Un champ nouveau s'ouvre : le champ *transcendental*. D'une analyse non psychologique de la conscience, Husserl passe à l'analyse de la conscience non psychologique, la conscience transcendentale. C'est par un processus de *réduction* (à contre-courant des tendances naturelles de l'esprit), par une ascèse, radicale elle aussi, par un engagement total, qu'il conjure le spectre de la psychologie et les tentations sournoises du psychologisme. La phénoménologie devient alors une philosophie transcendentale.

Quelle est ici la signification du terme transcendental ? Et en quoi cette démarche nouvelle achemine-t-elle Husserl vers la solution de son problème ?

Si la réduction est dite « phénoménologique », c'est toujours dans le sens caractérisé plus haut : elle doit permettre de saisir cette fois-ci *le monde* (non plus simplement tel objet du monde) comme *phénomène*. Il s'agira de le faire apparaître non pas dans sa réalité de fait ou son existence (qui sont mises entre parenthèses), mais dans sa réalité immanente à la conscience. Ce qui est « réduit », c'est maintenant — plus encore que les faits ou le « réel » dans tel ou tel secteur du savoir — le monde, l'ensemble de tous les jugements empiriques, rationnels et même scientifiques que nous portons sur le monde dans l'attitude naturelle. Réduire ne veut pas dire éliminer ou mettre en doute. On ne trouve ici rien de semblable à l'étape sceptique que traverse un Descartes pour récupérer ensuite pièce à pièce ce monde éliminé par le doute. La mise entre parenthèses, « le coefficient de nullité » [1] attribué au monde ne signifie pas que Husserl se détache du monde et le plonge, comme Descartes, momentanément dans le non-être. Tout au contraire, la réduction a pour tâche essentielle et primordiale de faire apparaître cette liaison intentionnelle essentielle entre la conscience et le monde, relation qui reste voilée dans l'attitude naturelle. Pour Husserl, le monde reste là dans la réduction ; mais maintenant on s'aperçoit que toutes les connaissances de fait renvoient à un sujet (l'Ego transcendental) comme à un terme ultime et premier qui est l'origine, le support ou le fondement de leur sens.

La réduction conduit donc simultanément à « l'évidence apodictique » du *je* (au *cogito*, à la conscience de soi) et au monde-phénomène intentionné par cette conscience transcendentale, et surtout à leur liaison absolument fondamentale et indissoluble (intentionnalité de la conscience transcendentale). Mais ce *cogito* n'est pas, comme chez Descartes, la connaissance indubitable d'un *être*, d'une *chose* pensante qui, elle au moins, « tient » dans un monde douteux, ni l'expérience interne d'une sorte de fait primitif, le moi ; ce serait

[1] *Die Idee der Phänomenologie*, p. 6.

encore rester au niveau du monde, de la connaissance psychologique et de la connaissance naturelle de fait. C'est la saisie de soi hors du monde naturel, dans une évidence absolument indubitable, comme subjectivité transcendentale, c'est-à-dire comme origine de toutes les significations, comme sens du monde. De même, faire apparaître le monde comme phénomène, c'est comprendre que l'être du monde n'est plus son existence ou sa réalité, mais son sens, et que ce sens du monde réside dans le fait qu'il est un *cogitatum* visé par le *cogito*. Ce que la réduction fait apparaître, ce n'est pas le *cogito* tout seul, mais *ego-cogito-cogitatum* [1], c'est-à-dire la conscience-de-ce-monde, la conscience constituant le sens du monde. Et le monde, dans cette nouvelle perspective, « n'est pas une existence, mais un simple phénomène » [2], il est signification. N'imaginons donc pas deux sphères qui partageraient l'ensemble de la réalité : le monde naturel et le champ transcendental, qui serait comme un arrière-monde métaphysique susceptible à son tour d'être décrit, saisi, connu comme une seconde nature. Il n'y a qu'un monde et le transcendental est plutôt, me semble-t-il, comme un autre nom de l'intentionalité constituante de la conscience.

Il faudrait avoir le loisir de montrer en détail ici comment la notion d'*intentionalité* vient transformer fondamentalement les données traditionnelles du problème philosophique. Chez Franz Brentano, la notion d'intentionalité n'avait encore qu'une portée psychologique ; elle était la caractéristique de tout phénomène psychique. Chez Husserl, elle a immédiatement une portée épistémologique, puis transcendentale, voire ontologique : elle caractérise une nouvelle relation entre le sujet et l'objet, entre la pensée et l'être, une liaison essentielle où ceux-ci sont inséparables et sans laquelle ni la conscience ni le monde ne seraient même saisissables. L'intentionalité de la conscience veut dire que « toute conscience est conscience de quelque chose » : mais, bien entendu, il ne s'agit pas de cette banalité qu'on croit souvent, selon laquelle toute conscience ou connaissance a un objet ou un contenu ! Depuis des siècles qu'on réfléchit sur la connaissance, on n'avait évidemment plus besoin de faire pareille « découverte ». Non ! En vertu de l'intentionalité la notion même d'une réalité en soi ou d'un objet absolu devient absurde, impensable en tous cas [3] ; et d'autre part l'idée (cartésienne, par exemple) d'une conscience fermée sur elle-même qui ne percevra pas le monde *lui-même* et qui aurait pour première

[1] *Méditations cartésiennes*, p. 28.
[2] *Ibid.*, p. 27.
[3] Donc, si Husserl dans les *L. U.*, dégage des réalités idéales, des significations susceptibles d'une description phénoménologique, ne commettons pas l'erreur, si souvent commise, d'y voir une sorte de réalisme platonicien.

tâche de s'assurer qu'elle perçoit bien la réalité « en original », est également exclue. Du même coup la tâche de la philosophie ne peut plus consister à s'installer anxieusement, au sein du monde naturel existant et de la connaissance naturelle, entre le sujet et l'objet, dans une attitude « critique » qui viserait à établir si le sujet atteint ou n'atteint pas l'objectivité en soi, si l'objet est vu ou construit par le sujet, qui s'interrogerait sur la réalité du monde extérieur, etc. [1] « La philosophie se situe dans une *dimension nouvelle*, en regard de toute connaissance naturelle..., et à cette nouvelle dimension correspond une *méthode* nouvelle, radicalement nouvelle, opposée à la méthode « naturelle ». Le nier, ce serait n'avoir pas compris le niveau des problèmes propres à la critique de la connaissance, n'avoir pas compris ce que la philosophie veut et doit être... » [2]. Et Husserl ajoute en surcharge : « Il peut paraître prétentieux que j'ose adresser un reproche d'une telle gravité, le plus grave qu'on puisse adresser à la philosophie actuelle et même à toute philosophie du passé, même lorsque celle-ci admettait que la philosophie a ses méthodes propres. Mais le silence ne sert de rien là où il y va de choses essentielles, dussé-je faire figure de prétentieux » [3].

Pour éclairer cette nouveauté, essayons de voir, dans l'intentionalité transcendentale, l'entrelacement original des thèmes cartésiens (l'évidence, l'intuition, bref *le voir*) et des thèmes kantiens (la constitution de l'objet dans la conscience, donc *l'activité constituante ou créatrice*). Même si Husserl use d'un langage kantien, surtout dans le premier exposé de la réduction (*Die Idee der Phänomenologie*),

[1] On pourrait illustrer ce point en rappelant le rapport nouveau que Husserl conçoit entre la science et la philosophie, question décisive pour son problème du fondement radical. Dès la découverte de la réduction phénoménologique (1905-07) sa position restera inchangée : d'une part, comme Descartes, il est convaincu de l'unité de la raison (donc de la science et de la philosophie en une *mathesis universalis*) ; il est convaincu également que la philosophie ne peut être que « science rigoureuse » ; mais d'autre part il se rend compte que le problème d'un fondement radical de la raison (qui n'est pas simplement le problème des fondements de la science ou des sciences) appelle comme condition essentielle de sa solution une distinction radicale entre la science et la philosophie. La réduction tracera la coupure non plus entre les disciplines rationnelles (philosophie et science) et la connaissance naturelle, mais entre la philosophie (transcendentale, non-mondaine) et la science rejetée du côté du monde naturel. Et même les philosophes comme Descartes ou Kant sont encore restés pris dans l'attitude naturelle. L'originalité du transcendentalisme husserlien réside dans une nouvelle sorte de *distance* prise par rapport à la science en tant que contenus de connaissance, d'une rupture décidée avec l'attitude naturelle du savant, afin de retrouver mieux, grâce à la réduction, l'intention implicite et la signification de la science, dans une *proximité* essentielle avec elle qu'aucune épistémologie, même positiviste ou scientiste, n'a jamais connue.

[2] *Die Idee der Phänomenologie*, p. 25-26.

[3] *Ibid.*, p. 90.

ne nous y trompons pas. Son radicalisme a beau être transcendental ; il est d'inspiration bien moins kantienne que cartésienne : contre toute une tradition allemande anti-cartésienne, Husserl renoue au contraire avec l'intention de radicalité qui travaille dans l'expérience du doute méthodique. S'il définit la phénoménologie comme « une *critique de la raison* logique et pratique » [1], il n'entend nullement comme Kant, faire comparaître la raison devant un tribunal pour vérifier ses titres et ses prétentions, mais s'attaquer radicalement au mystère de la connaissance.

Comme Kant, Husserl pense que l'objet renvoie au sujet et que le problème de la connaissance est essentiellement un problème de *constitution* : c'est à partir de la conscience (transcendentale et non psychologique) qu'on peut comprendre les structures du monde intentionné et surtout l'unité de son sens. Mais, comme Descartes, Husserl voit dans la conscience, non pas simplement l'élément formel et unificateur de la connaissance, la condition de possibilité de l'objet, mais une donnée concrète (non empirique), vécue immédiatement comme conscience (mais pas psychologique) ; et l'objet ne sera pas *construit* par cette conscience, il se donnera ou se dévoilera lui-même à la vision de cette conscience. Dépassons hardiment tout réalisme et tout idéalisme (psychologique ou subjectiviste) grâce à cette notion de *Selbstgebung* qui allie le thème cartésien de l'intuition et le thème kantien de la constitution. Nous pouvons opérer ce dépassement puisque tout transcendentalisme, et surtout celui de Husserl, l'implique. C'est à une sorte de *voir transcendental* [2] ou de *vécu transcendental* que la phénoménologie nous invite. Le retour si décidé à l'évidence, après tous les constructivismes néokantiens, est d'abord un retour à l'évidence apodictique par laquelle la conscience se saisit elle-même dans le *cogito* ; puis cette conscience se « vit » immédiatement comme donneuse de sens, comme source de signification pour le monde ; et enfin, dans cette double évidence, l'objet ou la chose (le monde) est *déjà donné*, essentiellement lié à la conscience par l'intentionalité ; autrement dit le monde se donne lui-même à la conscience qui lui donne son sens.

Cette couche d'évidences transcendentales est rendue accessible par la réduction, qui révèle son vrai visage. Elle est bien plus qu'une simple méthode ou qu'un artifice : elle est une conversion d'intentionalité : au lieu de nous perdre dans l'objet visé, nous réfléchissons sur l'acte intentionnel. Nous prenons une nouvelle attitude

[1] *Journal*, 25 sept. 1906, cité par W. Biemel dans son introduction à *Die Idee der Phänomenologie*, p. VII.

[2] Comme dans le cas de l'intuition bergsonienne, c'est un voir immédiat *réflexif* et non pas le simple voir de la perception immédiate ; et c'est aussi une intuition créatrice, un voir qui est en même temps un vouloir et un agir.

vis-à-vis du monde de notre expérience et ouvrons ainsi un nouveau champ d'*expérience* en faisant apparaître une nouvelle conscience, car cet Ego transcendental n'est pas un moi vide et formel, mais un moi concret. Insistons ici encore sur la permanence de l'anti-psychologisme de Husserl jusque sur le plan transcendental. S'il peut concevoir le transcendental comme un champ d'expériences, comme quelque chose de concret et de vécu, ce n'est pas une sorte d'expérience rare, un raffinement inédit de l'expérience intime de soi, mais vraiment un domaine non-psychologique : celui du *sens*, du fondement apodictique, d'une véritable évidence rationnelle et philosophique. Disons plutôt que ce domaine est celui de la *conscience du sens* (qui est nécessairement conscience donneuse de sens) et que ce vécu transcendental est la rationalité même, appelée à la conscience et à la compréhension d'elle-même, conquérant l'intuition créatrice du sens qu'elle porte implicitement en elle.

Nous voyons en conséquence la double tâche de la réduction phénoménologique : elle doit d'une part écarter définitivement les tentations renaissantes de la conscience psychologique, nous permettre de dépasser son irrémédiable contingence et les divers relativismes ruineux pour toute recherche de sens et de fondement et nous faire accéder ainsi à l'évidence apodictique du fondement radical ; d'autre part elle nous garde de tout réalisme naïf et de tout naturalisme. L'intentionalité a également un double mérite : c'est de faire éclater l'idéalisme en projetant la conscience vers le monde, dans le monde, et d'assurer la jonction entre le vécu contingent et le sens nécessaire de ce vécu.

La méthode de la réduction a donc permis à Husserl de promouvoir la description phénoménologique et de lui demander la solution même du problème du fondement radical. Il a le droit dès lors d'affirmer que la phénoménologie est la « philosophie première » [1] dans le double sens de philosophie essentiellement inchoative, de débutant, et de philosophie des principes fondamentaux. Mais pour une fois philosophie première et expérience (au sens non empirique du terme que Husserl lui donne) ne sont pas exclusifs l'un de l'autre : cette philosophie première, qui ne redoute plus désormais de s'appeler métaphysique, reste un « empirisme radical » [2]. C'est qu'en fait, malgré toutes les réductions, toutes les mises entre parenthèses, le vécu est resté intact et présent jusqu'au bout, et surtout la liaison première et indestructible de la conscience avec le vécu. On ne peut même pas parler de « retour au vécu » par la

[1] L'expression se trouve dans une note marginale des *Ideen I*, Husserliana, Bd. III, p. 463.

[2] Selon l'expression d'Eugen Fink.

réduction, car en fait on n'en a jamais décollé. Mais maintenant on le vit et on le voit autrement, en apprenant à le voir dans son sens, dans son apodicticité, dans sa rationalité foncière.

A ce niveau de radicalité, empirisme et rationalisme ne s'excluent pas non plus. L'apothéose de la *Lebenswelt* à laquelle aboutit la phénoménologie transcendentale, cette grandiose consécration du vécu comme fondement radical de la philosophie est bien fidèle à l'intention première de la phénoménologie animée comme le bergsonisme d'un profond respect du réel. Cette consécration du vécu n'est pas le fait d'un vitalisme plus ou moins irrationaliste ; elle est issue de l'exigence rationnelle du logicien, d'une philosophie austèrement intellectualiste qui implacablement réduit le psychologique, le vital, l'empirique, le relatif. Mais ce primat du vécu permet de comprendre la continuité avec la phénoménologie post-husserlienne et avec certaines formes d'existentialisme.

On ne peut pas cesser de vivre le monde — même pas, surtout pas lorsqu'on réfléchit sur lui, car la réflexion est encore une façon d'intentionner le monde. La philosophie est imbriquée dans la vie, et quand on s'imagine qu'elle en décolle, c'est qu'elle vit le monde autrement, plus intensément. Le monde vécu n'est donc jamais étranger à la raison pour Husserl : simplement cette raison reste trop souvent latente et il faut bien des ascèses et bien des ruptures pour la faire apparaître. C'est pourquoi la prise de conscience du sens du monde et du sens de la raison (ils ne font qu'un) restent une tâche infinie pour le philosophe. Mais, même si Husserl, à la fin de sa carrière, plus que jamais se sent un « débutant » et aspirerait à tout reprendre *ab ovo*, la philosophie enfin consciente d'elle-même et radicalement fondée grâce à la phénoménologie est à ses yeux la seule raison d'être de l'humanité, et sa chance de salut.

PIERRE THÉVENAZ.

*Dans un prochain numéro :*

II. — ORIENTATIONS DE LA PHÉNOMÉNOLOGIE POST-HUSSERLIENNE : HEIDEGGER, SARTRE, MERLEAU-PONTY.