Zeitschrift: Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 61 (2002)

Artikel: Le paléonyme : phénoménologies, histoire, fiction

Autor: Ænishanslin, Jean-François

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-882956

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 12.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Studia philosophica 61/2002

JEAN-FRANÇOIS ÆNISHANSLIN

Le paléonyme
Phénoménologies, histoire, fiction

In Logische Untersuchungen *(1900-1901), Husserl uses the old term «phenomenology» to name a new philosophical subject which soon became «first philosophy». From this question of paleonymy, the author examines the amphibological character of historicity in Husserlian philosophy, and the status of the history of philosophy in it, a status characterised by the author of* Krisis *as «Dichtung».*

Qui ne fut surpris de la longue définition du «concept inaugural» de phénoménologie qui occupe le dernier tiers du paragraphe 7 d'*Être et temps*? On concevrait difficilement une caractérisation de la phénoménologie qui soit aussi différente de son acception husserlienne, néanmoins aussi proche par la manière même dont elle s'y opposait. Husserl ne s'y tromperait d'ailleurs pas, qui comprendrait très vite que le traité heideggerien était largement écrit contre ce qu'il entendait pour sa part sous ce titre[1]. Nonobstant, ni l'ontologie phénoménologique, ni la phénoménologie herméneutique qui la prépare ne supposent un abandon de la problématique husserlienne: il s'agit plutôt d'une appropriation critique de la phénoménologie par Heidegger, laquelle passe comme on sait par la solennelle hellénisation de son nom, et par la mise en évidence de l'orientation de Husserl sur l'idée traditionnelle de la

1 En marge du § 7 C de son exemplaire d'*Être et temps*, Husserl souligne plusieurs fois cette divergence: en particulier, face à l'assertion selon laquelle la phénoménologie est la manière d'accéder à ce dont l'ontologie a pour thème, Husserl ajoute cette apostille: «Je dis aussi cela, mais en un tout autre sens» (*Notes sur Heidegger*, trad. N. Depraz, Paris, Minuit, 1993, p. 17, également p. 16: «La phénoménologie en un autre sens, ou ce qui revient au même, à l'ontologie»). Voir aussi la lettre de Heidegger à K. Jaspers du 26 décembre 1926: «Si le traité est écrit ‹contre› quelqu'un, c'est contre Husserl, qui l'a vu tout de suite, mais s'en est tenu dès le début à l'aspect positif» (*M. Heidegger – K. Jaspers Briefwechsel*, Frankfurt a.M., Klostermann, 1990, p. 71, trad. P. David, Paris, Gallimard, 1996, p. 62).

philosophie comme science absolue[2]. Aussi Heidegger pourrait-il plus tard affirmer qu'il s'était alors attaché à «penser plus originellement ce qu'est la phénoménologie afin, de cette manière, de la ramener en propre à son appartenance à la philosophie occidentale». Pourtant, après s'être d'abord engagé sur le chemin de la phénoménologie, il serait finalement conduit à renoncer au terme même de phénoménologie – «non pour renier l'importance *(Bedeutung)* de la phénoménologie, mais pour laisser [son propre] chemin de pensée anonyme *(im Namenlosen)*»[3].

En partie liée à la question de la situation de la phénoménologie dans la tradition métaphysique, la question du nom, du nom «phénoménologie», aura ainsi hanté le discours heideggerien.

Or, l'extrême attention que Heidegger porte à ce nom contraste avec la très grande discrétion avec laquelle Husserl s'était saisi de ce vieux mot pour, d'un geste singulier, baptiser son entreprise. Soulignant ce geste dans une périphrase d'*Être et temps* – «l'investigation qui se donne pour nom phénoménologie, *die Forschung, die sich den Namen Phänomenologie gibt*»[4] – Heidegger l'assumait pour le répéter plus radicalement. A-t-on pourtant mesuré ce qu'implique l'acte de se nommer soi-même? Peut-on se donner son propre nom? Un tel geste est-il possible? Sans doute la philosophie, mais elle seule, l'avait une fois effectuée: se confondant dans une certaine mesure avec l'idée d'un commencement radical, d'où aurait-elle d'ailleurs pu recevoir son nom sinon d'elle-même? Mais, si tous l'avaient répété, nul philosophe, depuis Platon, n'avait prétendu renouveler ce geste inaugural. Tout au plus, le philosophe avait été le nomothète imposant leur titre aux diverses disciplines du savoir. Or, avec Husserl, la scène originelle allait être rejouée, et la phénoménologie devenir l'hétéronyme de la philosophie comme telle. Pourtant, alors que dans les *Recherches* s'accomplit explicitement une percée *(Durchbruch)* – «la percée d'une science essentiellement nouvelle, la phénoménologie pure, et la percée d'une philosophie fondée d'une manière nouvelle; fondée précisément

2 Voir en particulier *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriff*, *Gesamtausgabe*, Frankfurt a.M., Klostermann (désormais *GA*), 20, p.147.

3 «Aus einem Gespräch von der Sprache», in *Unterwegs zur Sprache*, *GA*, 12, p.91 et p.114, trad. F. Fédier, Paris, Gallimard, 1976, p.94 et 114.

4 *Sein und Zeit*, § 7, Tübingen, Niemeyer, 10e édition, 1963, p.34, trad. F. Vezin, Paris, Gallimard, 1986, p.62.

comme phénoménologie »[5] – l'introduction du titre même de phénoménologie est étonnante de sobriété, Husserl faisant usage d'un terme déjà marqué d'une longue histoire sans estimer pour autant nécessaire de spécifier la signification qu'il lui assignait pour sa part. Si l'on excepte en effet son unique et peu significative occurrence dans les *Prolégomènes*[6], le mot de phénoménologie n'apparaît dans le texte husserlien que dans l'introduction au second tome. Rappelons ici ce passage, décisif et péremptoire, censé démontrer la nécessité des investigations phénoménologiques :

> « Des réflexions sur le langage appartiennent en tout cas aux préparations philosophiques indispensables à la construction de la logique pure, car c'est seulement grâce à elles que l'on peut dégager avec une clarté sans équivoque les *objets* propres de la recherche logique, et, par suite, les genres et les différences essentiels de ces objets. Il ne s'agit cependant pas ici d'explications grammaticales au sens particulier, se rapportant à quelque langue donnée historiquement, mais d'un examen de ce genre le plus général, qui appartient à la sphère plus vaste d'une *théorie* objective de la connaissance, et, s'y rattachant intimement, d'une phénoménologie purement descriptive des vécus de la pensée et de la connaissance. C'est cette sphère qui doit être explorée de part en part en vue d'une étude préparatoire à la logique pure et de son élucidation dans le cadre d'une critique de la connaissance; aussi est-ce à l'intérieur de cette sphère que se situeront nos recherches.
> La phénoménologie pure représente un domaine de recherches neutres, dans lequel les diverses sciences ont leurs racines. D'une part, elle est *utile à la psychologie en tant que science empirique* [...]. D'autre part, la phénoménologie révèle les ‹ sources › d'où ‹ proviennent *(entspringen)* › les concepts fondamentaux et les lois idéales de la *logique pure*[7]. »

Tout se passe comme si la phénoménologie, au moment de son instauration husserlienne, était une discipline déjà constituée, ayant un

5 « Entwurf einer ‹ Vorrede › zu den ‹ Logischen Untersuchungen › », *Tijdschrift voor Philosophie*, I (1939), p. 124, trad. J. English, in *Articles sur la logique*, Paris, PUF, 1975, p. 373-74. Voir également la préface de la deuxième édition, *Logische Untersuchungen* (désormais *LU*), Bd. 1, *Husserliana* (désormais *Hua*), XVIII, p. 8, trad. H. Elie, A. Kelkel et R. Schérer, Paris, PUF, 1961, p. XI : « Les *Recherches logiques* furent pour moi un ouvrage de percée et, par conséquent, non pas une fin, mais un commencement ».

6 Cf. *LU*, Bd. 1, p. 215, note, trad. p. 236, note qui renvoie au demeurant aux *Recherches* proprement dites. Dans la seconde édition, l'adjectif phénoménologique vient en outre se substituer une fois à « psychologique », une fois à « logique » (p. 192 et 246, trad. p. 209 et p. 269).

7 *LU*, Bd. 2, *Einleitung*, § 1, p. 6-7, trad. p. 3.

objet clairement délimité, une tâche tout à fait distincte, une place parfaitement déterminée dans l'édifice du savoir. Certes, cet usage du terme de phénoménologie n'est pas absolument inédit pour le public philosophique du début du XXe siècle : n'est-ce pas l'un des mots dont avait un temps usé Brentano pour qualifier sa psychologie descriptive[8] ? Sur ce point, l'emprunt de Husserl semble d'ailleurs littéral : « La phénoménologie est psychologie descriptive »[9]. Husserl ne cite pourtant pas son maître, ni n'use de guillemets pour démarquer ce terme de son propre discours. Car ce n'est que très partiellement qu'il reprend en charge la valeur brentanienne de ce syntagme : par un usage qui n'est déjà plus brentanien, et qui ne doit surtout rien à l'idéalisme spéculatif (le mot se trouve chez Hegel, bien sûr, mais aussi chez Kant, chez Fichte, chez Hartmann, chez Novalis), les *Recherches* commencent ainsi à en transformer et à en déplacer le concept.

On pourrait longuement s'interroger sur la reprise d'un mot si chargé de déterminations : l'emploi de ce vieux nom n'est-il pas une limitation qui empêche la phénoménologie d'être pleinement elle-même ? ne contredit-il pas l'absence revendiquée de présuppositions métaphysiques ? ne relativise-t-il pas l'essentielle nouveauté que prétend incarner cette science fondamentale ? Ces questions, qui touchent à la reprise d'un mot préexistant et à l'emploi d'un nom forgé dans un autre contexte, sans doute faut-il les inscrire dans une problématique plus large, qui concerne l'usage philosophique de la langue ou des langues dites naturelles. Au demeurant, Husserl lui-même a thématisé cette difficulté affectant la phénoménologie de devoir nécessairement s'inscrire dans un langage déjà constitué au risque d'être abusée par le poids des habitudes de pensée sédimentées. Et s'il a parfois pu sembler le dénier, il n'a jamais nié que la philosophie trouve son élément dans la langue. Certes, une certaine formalisation de la langue est toujours plus ou moins à l'œuvre dans le discours philosophique; mais la philosophie n'a jamais pu, pour des raisons principielles aux yeux de Husserl, se formaliser intégralement dans une langue artificielle et universelle,

8 Cf. le cours de 1888-1889 intitulé « Descriptive Psychologie oder beschreibende Phänomenologie » (F. BRENTANO, *Descriptive Psychologie*, édité par R. Chisholm et W. Baumgartner, Hamburg, Meiner, 1982, p. 129).

9 Comme on sait, Husserl remplacera en 1913 ce passage jugé équivoque par un autre où il est dit que « si le mot de psychologie garde son sens ancien, la phénoménologie n'est justement *pas* psychologie descriptive » (*LU*, Bd. 2, *Einleitung*, § 6, p. 23-24, trad. p. 19 et p. 263).

malgré un certain nombre de tentatives qui l'intéressèrent d'ailleurs beaucoup. S'il y a donc une langue philosophique, voire une langue phénoménologique, ce ne peut être qu'un sous-ensemble, partiellement formalisé sans doute, et plus ou moins délimitable, à l'intérieur des langues naturelles. Aussi Husserl n'a-t-il jamais eu la prétention ni la naïveté de créer un nouveau langage, ni de forger de nouveaux noms: «On sait qu'il n'est pas heureux de choisir des expressions techniques totalement étrangères au génie de la langue philosophique telle qu'elle s'est constituée au cours de l'histoire»[10].

Il faut donc continuer à employer les vieux termes. Mais on ne saurait non plus en changer l'usage d'un coup, par simple décret définitoire, comme on peut être tenté de le faire suivant l'exemple mathématique: «En philosophie, les définitions n'ont pas la même nature qu'en mathématiques; toute imitation des procédés mathématiques est à cet égard non seulement infructueuse mais maladroite et de conséquences extrêmement nuisibles»[11]. Il ne saurait donc être question de constituer une terminologie fixée par des définitions de style mathématique. Cela ne signifie certes pas que la phénoménologie ne se constitue pas dans une lutte contre la langue: comme toute philosophie réformatrice et réputée nouvelle, elle se veut institutrice d'une langue conforme à l'essence des choses. Toutefois, selon Husserl, la démarcation de la langue phénoménologique par rapport à la langue commune n'est pas possible sous la forme de la construction d'une langue neuve, mais seulement comme modification, traduction, réduction de la langue d'usage. C'est pourquoi la langue phénoménologique, et d'abord son vocabulaire, commence dans le cadre de «la langue philosophique telle qu'elle s'est constituée au cours de l'histoire».

Et cela vaut d'abord de son titre. C'est donc un terme ancien, usé déjà par une longue tradition, qui vient prêter son nom à la tentative neuve de Husserl – un terme dont on ne saurait par conséquent affirmer qu'il vient nommer proprement cette entreprise encore germinale. Prête-nom plutôt que nom propre, le mot «phénoménologie» est le paléonyme dont se saisit Husserl pour baptiser cette discipline philosophique nouvelle, bientôt promue au rang de «vraie philosophie» ou

10 *Ideen zu einer reinen Phänomenologie* (désormais cité *Ideen*), Bd. 1, *Hua*, III/1, *Einleitung*, p. 9, trad. P. Ricœur, Paris, Gallimard, 1950, p. 10.

11 *Ibid.*

de «première des philosophies»[12]. Or c'est ici que la question de la nomination rencontre celle de l'histoire de la philosophie, de l'histoire de la langue – de l'histoire, s'il en est une, de la langue de la philosophie. Car s'il est impossible d'inventer une nouvelle terminologie, si la paléonymie est nécessaire, il faut donc passer, d'une manière ou d'une autre, par l'histoire de la philosophie. Parce que les concepts ne sont pas de purs «X» arbitrairement nommés, parce qu'on ne peut pas simplement stipuler un contenu pour un concept, comme on le ferait pour un signe algébrique, la langue de la phénoménologie doit commencer par emprunter à la tradition. Elle ne s'inscrit pourtant dans ce cadre linguistique et historique que pour le dépasser, voire, paradoxalement, l'éviter autant que possible *(vermeiden nach Möglichkeit)*. La terminologie sédimentée de la philosophie a en effet été contaminée *(verflochten)* par tant d'usages corrompus qu'il serait préférable de pouvoir faire l'économie des termes majeurs légués par la tradition: «trop d'obscurités et d'ambiguïtés propices à l'erreur s'attache à leur emploi commun; en outre les doctrines philosophiques plus ou moins décriées, héritage fâcheux du passé les ont profondément contaminées»[13]. En vertu de ce paradoxal évitement de ce qu'il faut pourtant emprunter, la phénoménologie se constitue ainsi à l'encontre et au sein de la langue, à l'encontre et au sein de la tradition. Pourtant, quant au concept de phénoménologie, mais aussi bien quant à l'ensemble de la conceptualité dont elles usent, les *Recherches* sont pour ainsi dire exemptes de références historiques.

Mais l'histoire (de la philosophie, des concepts, des idées) ne pouvait guère introduire à la phénoménologie. Sur ce point, Husserl ne tardera pas à s'expliquer:

> «L'histoire [...] ne pouvait s'entremettre. Si déterminante qu'ait été pour moi l'étude des grands penseurs du passé, je ne voyais partout que des problèmes qui n'étaient pas mûrs et chatoyaient d'une manière ambiguë, et des théories obscures à force de profondeur. Las des confusions et craignant de sombrer dans l'océan d'une critique infinie, je me suis senti contraint de laisser de côté

12 *Ideen*, Bd. 1, *Einleitung*, p. 8, trad. p. 8-9: «La vraie philosophie, dont l'idée est de réaliser l'idée d'une connaissance absolue, prend racine dans la phénoménologie pure; et cela en un sens tellement strict que cette philosophie, la première des philosophies, ainsi rigoureusement fondée et systématiquement exposée, est la présupposition perpétuelle de toute métaphysique ‹qui pourra se donner comme *science*›».

13 *Ibid.*, p. 8, trad. p. 9.

l'histoire, et, pour rester moi-même philosophe, de tenter l'expérience de partir de moi-même d'un point quelconque, de faire des recherches sur des problèmes immédiatement accessibles, fussent-ils très modestes et peu appréciés, d'où je pourrais peut-être un jour progressivement m'élever. Mais à l'époque de la première publication de ces recherches, je n'étais pas encore parvenu à bien comprendre mon propre rapport avec l'histoire[14].»

Ces remarques soulignent aussitôt un aspect important de la phénoménologie: dans les *Prolégomènes*, puis dans *La philosophie comme science rigoureuse*, dont c'est la préoccupation essentielle, dans les *Idées directrices*, la critique phénoménologique du psychologisme est toujours solidaire d'une condamnation du génétisme historiciste. Le principe du retour aux choses mêmes est d'ailleurs largement dirigé contre l'approche historienne des problèmes philosophiques. De nombreuses remarques témoignent de cet enjeu, dont celle-ci:

«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 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 à nous stimuler. En fait, lorsque nous savons déchiffrer ces philosophies historiques, et pénétrer l'âme de leurs formules *(Worte)* et de leur 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*[15].»

L'anti-historicisme, dirigé nommément contre Dilthey mais qui vise aussi bien Hegel, de l'article publié dans la revue *Logos* n'est que la conséquence du retour aux sources vivantes de l'intuition et de l'évi-

14 «Entwurf einer ‹Vorrede› zu den ‹Logischen Untersuchungen›», *loc. cit.*, p.110, trad. p.356-57. Rappelons l'anecdote suivante: à Heidegger qui lui demandait en 1922, avant son départ pour Londres: «Und wie, Herr Geheimrat, steht es mit der Geschichte?», Husserl répondit sèchement: «Die [Geschichte] habe ich vergessen.» (H. SPIEGELBERG, «Husserl in England: Facts and Lessons», *Journal of the British Society for Phaenomenology*, 1970/1, repris in *The Context of the Phaenomenological Movement*, The Hague, Nijoff, 1981, p.186).

15 *Philosophie als strenge Wissenschaft*, *Hua*, XXV, p.60-61, trad. M. B. de Launay, Paris, PUF, 1989, p.84-85.

dence. En effet, l'histoire, dont les sources sont étrangères à la conscience actuelle, représente le champ même où il ne saurait y avoir ni intuition ni certitude, mais seulement reconstruction et conjecture. Aussi la phénoménologie exclut-elle l'histoire par sa méthode même. Certes, les *Leçons sur la conscience intime du temps* avaient mis en évidence le caractère originellement temporel de la conscience et montré que le temps ouvrait l'accès aux origines de l'intentionnalité, ainsi que l'avait souligné Heidegger dans la note introductive qu'il avait rédigée, en 1928, pour l'édition de ces *Leçons* de 1905. De ce point de vue, la subjectivité transcendantale progressivement thématisée par Husserl après les *Recherches logiques* différait radicalement du *cogito* cartésien, du «je pense» kantien ou du Moi fichtéen, et l'idéalisme phénoménologique pouvait s'engager sur la voie d'une recherche «génétique» visant à mettre en évidence l'auto-constitution de la conscience à partir de la couche pré-réflexive des synthèses passives. *Logique formelle et logique transcendantale*, les textes recueillis dans *Expérience et jugement* ou dans les *Analyses sur la synthèse passive* prendront tous pour thème cette expérience originaire et essentiellement temporelle sur la base de laquelle se constitueraient les idéalités logiques. Mais le caractère temporel de la constitution génétique fait signe vers l'idée de téléologie plutôt que vers celle d'histoire. Comme chaque moment de cette constitution est orienté vers la donation «en chair et en os» de celle-ci, il y a en effet une téléologie immanente aux processus de constitution transcendantale. Or cette téléologie n'est nullement historique, et l'histoire, dans la phénoménologie génétique, s'écrit toujours entre guillemets[16].

Il faudra attendre l'époque de la *Crise* pour que les guillemets soient levés, pour que l'histoire elle-même entre en scène, pour qu'elle fasse «irruption» dans la phénoménologie[17]. Cette irruption ne suppose cependant nulle rupture avec les condamnations antérieures des genèses empiriques, pas plus qu'elle ne masque une secrète restauration de l'historicisme. Au contraire, c'est en un sens la téléologie de la vérité qui avait motivé cette critique qui appelle finalement une thématisation de l'histoire sous la forme d'une téléologie historique de la vérité.

16 Voir p.ex. *Ideen*, Bd. 3, *Hua*, V, Beilage I, § 6, p. 129, trad. D. Tiffeneau, Paris, PUF, 1993, p. 156.

17 L'expression est de DERRIDA, dans son Introduction à *L'origine de la géométrie*, Paris, PUF, 1962, p. 8.

Car le *telos* de la connaissance, celui d'une connaissance adéquate du monde est celui-là même qui commande l'histoire: c'est une idée «au sens kantien», un idéal régulateur, l'index d'une tâche infinie. Or, chez Husserl, cet idéal n'est pas valable seulement pour un *intuitus derivatus* par contraste avec l'*intuitus originarius* d'un Dieu possédant la connaissance adéquate des choses en soi. C'est la raison pour laquelle les vérités logiques ne sont pas «éternelles», mais «omni-temporelles», non pas hors du temps, mais valables pour tous les temps. Toutes les idéalités ont «une omni-temporalité en ce qui concerne leur réactivation possible» et sont en ce sens «mondaines, de par leur surgissement historiques»[18]. En d'autres termes, si elles se constituent au sein même de la temporalité, si elles surgissent dans l'histoire, les idéalités ont une valeur «supra-temporelle», dont l'évidence peut en droit être réactivée en tout temps par la conscience.

Mais que signifie qu'une forme idéale puisse être à la fois «historique» et «supra-temporelle»? Quel est le rapport entre téléologie et histoire? Comme l'a souligné Derrida, la téléologie de la vérité et la tradition de la science sont marquées d'une historicité paradoxale: d'une part, elles sont dégagées de toute histoire, dans la mesure où elles ne sont pas affectées par le contenu empirique de l'histoire factuelle; mais d'autre part, la tradition de la vérité est l'histoire la plus authentique puisque se pensant comme telle[19]. La mise en évidence de cette histoire de la vérité implique cependant la réduction de l'histoire empirique, et suppose le respect de l'indépendance normative de l'objet idéal à l'égard de l'histoire. Sur ce point, Husserl maintiendra toujours la critique de l'historicisme développée dans la *Philosophie comme science rigoureuse*. Tout en concédant que le contenu de la science et de la philosophie se transmettent selon le même procès que toute autre forme culturelle, il avait soutenu que, contrairement notamment à la simple *Weltanschauung*, ce contenu ne se laisse enfermer dans aucune culture historiquement déterminée, en vertu de sa valeur universelle de vérité: «L'‹idéal› de la conception du monde est, à chaque époque, différent [...]. En revanche, l'‹idéal› de la science est supra-temporel, ce qui signifie, en l'occurrence, qu'il n'est limité par aucun lien avec l'esprit d'une époque. [...] La science désigne des valeurs absolues,

18 *Erfahrung und Urteil*, Hamburg, Claasen & Goverts, 1954, p. 321, § 65, p. 321, trad. D. Souche-Dague, Paris, PUF, 1970, p. 324.

19 Voir l'introduction à *L'origine de la géométrie*, en particulier p. 48 *sq*.

atemporelles»[20]. Ce point sera souvent mécompris, tant l'idéal de scientificité qui anime le projet phénoménologique semble nécessairement devoir dénier l'historicité de la philosophie et ranimer le vieux thème de la *philosophia perennis*. Au demeurant, Husserl conclut la première version de l'article «Phénoménologie» destiné à l'*Encyclopedia Britannica* et d'abord conçu en collaboration avec Heidegger en soulignant, d'une part, que la phénoménologie n'était pas une «renaissance philosophique», mais élaborait «en son nom propre» ses concepts et ses problèmes; et d'autre part qu'elle exigeait de ses adeptes de renoncer à toute «philosophie personnelle» pour qu'ils se mettent au service de la *philosophia perennis*[21].

D'où le caractère amphibologique de l'historicité dans la philosophie husserlienne, qui ne se trouve reconnue que pour servir aussitôt de fondement à une vérité pérenne. Aussi la conception husserlienne de l'histoire pouvait-elle être interprétée dans deux directions opposées, comme le souligne les remarques apparemment divergentes de Heidegger sur ce point. Selon la première, la mise en évidence d'un *telos* immanent au procès de l'histoire ouvre la voie à une compréhension du devenir de l'ensemble de la métaphysique à partir de ses présupposés les plus dissimulés: «Votre recherche n'a-t-elle pas produit un regard neuf pour les forces secrètes de la grande tradition occidentale?», remarque Heidegger en 1929, dans un hommage à Husserl[22]. Selon la seconde approche, au contraire, la phénoménologie husserlienne a certes eu le mérite de mettre en évidence le rapport entre intentionnalité et temporalité, et d'avoir ainsi permis une compréhension historique de la vérité. Mais loin d'en avoir tiré la conséquence, à savoir que l'être est intrinsèquement temporel, et la vérité essentiellement historiale *(geschichtlich)*, Husserl aurait maintenu la manière dont l'être et le temps, la pensée et la vérité ont été traités dans la tradition métaphysique. Ainsi, la phénoménologie perpétuerait le primat de la présence *(Präsenz)* et serait, en ce sens, la dernière figure de la métaphysique moderne, tout entière animée par le souci de la scientificité de la pensée et méconnaissant totalement son historicité: «Entre-temps, la ‹phénoménologie› au sens de Husserl s'était parachevée en une position philosophique

20 *Philosophie als strenge Wissenschaft*, p. 52, trad. p. 74.
21 «Der Encyclopaedia Britannica Artikel. Erster Entwurf», *Hua*, IX, p. 254, trad. J.-L. Fidel, in HUSSERL, *Notes sur Heidegger*, Paris, Minuit, 1993, p. 92.
22 «Rede zum siebzigsten Geburtstag von E. Husserl», *GA*, 16, p. 58-9.

déterminée, celle qui se dessinait depuis Descartes, Kant et Fichte. L'historicité de la pensée lui demeurait tout à fait étrangère (voir le traité de Husserl dont on tient trop peu compte : *La philosophie comme science rigoureuse*, paru en 1910-1911 dans la revue *Logos*)»[23]. La question heideggerienne de la situation historiale de la phénoménologie et celle, husserlienne, de sa scientificité dessine sur ce point un chiasme en lequel se nouent tous les fils du différend entre les deux penseurs. Figure de l'inversion et du croisement, ce chiasme prendrait sa forme la plus explicite au tournant des années trente : sonnant en quelque sorte comme l'adieu de Heidegger à la phénoménologie husserlienne, la leçon de Heidegger, *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, se conclut en effet sur l'affirmation polémique selon laquelle « la rigueur d'aucune science n'atteint le sérieux de la métaphysique » et que « la philosophie ne peut jamais être mesurée à l'aune de l'idée de science[24] ». Accusant réception de cette condamnation, Husserl rétorqua qu'il se sentait quant à lui étranger à la géniale non-scientificité heideggerienne *(mit dieser genialen Unwissenschaftlichkeit*[25]*)*.

Pourtant, contrairement à ce qu'une certaine lecture de la pensée tardive de Husserl a pu laisser accroire, la question de l'histoire y relance toujours des questions sur la vérité, l'objectivité et la science : l'opposition de la scientificité et de l'historicité, ici, est inopérante. La question husserlienne de l'histoire trouve en effet son occasion dans le constat d'une crise affectant la philosophie, et dans la dénonciation d'« une philosophie qui renie la scientificité »[26]. L'époque de la philosophie comme science rigoureuse – celle de la métaphysique, si l'on veut – semble en effet s'être achevée dans le scepticisme, le relativisme

23 « Vorwort » à W. J. RICHARDSON, *Heidegger. Through Phenomenogy to Thought*, La Haye, Nijoff, 1963, p. XV, trad. J. Lauxerois et C. Roëls, in *Questions IV*, Paris, Gallimard, 1976, p. 183. Cf. « Séminaire du Thor », 1er septembre 1968, in *Questions IV*, p. 226 : « Pour Husserl, il y avait une chose qui n'existait pas, c'était le sens profond de l'histoire comme tradition ».

24 « Was ist Metaphysik ? », in *Wegmarken*, *GA*, 9, p. 122, trad. E. Martineau, Paris, Authentica, 1988, p. 17. Voir J.-F. COURTINE, « Phénoménologie et science de l'être », in *Heidegger et la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1990, p. 188 : « La Leçon de 1929 [...] ne souffle mot de la phénoménologie et peut même s'entendre comme une manière de prendre expressément congé de la phénoménologie ».

25 Lettre à Pfänder du 6 janvier 1931, *Briefwechsel*, Dordrecht-Boston-London, Kluwer, 1994, Bd. 2, p. 184.

26 *Die Krisis der europäischen Wissenschaften...*, *Hua*, VI, Beilage XXVIII, p. 508, trad. G. Granel, Paris, Gallimard, 1976, p. 564.

et le pluralisme des «conceptions du monde», si bien que la philosophie paraît menacée dans sa possibilité même[27]. Certes, la multiplicité des philosophies a toujours constitué une manière de scandale pour la métaphysique, et la succession continue de systèmes concurrents entre eux ne pouvait y apparaître que comme un échec manifeste *(ein Versagen, das nicht verborgen bleiben konnte)*. On connaît le verdict cartésien: si les philosophies sont incompatibles entre elles, et qu'elles affichent la même prétention à une vérité inconditionnée, elles sont toutes fausses – «*ne unus quidem videtur habere scientiam*»[28]. Nonobstant, l'époque de la métaphysique se caractérisait par la foi *(Glaube)* en la possibilité et, de temps à autre *(zeitweise)*, par la réalisation réussie *(die gelungene Verwirklichung)* de la philosophie sous la forme d'un système particulier. Régnait autrement dit l'assurance de la possibilité de la philosophie comme tâche unitaire, possibilité que chaque philosophie réalisait à sa manière. L'échec n'était donc que relatif, et s'accompagnait de l'évidence d'une réussite, fût-elle incomplète, unilatérale, partielle *(die Evidenz eines unvollkommenen, eines einseitigen, partiellen Gelingens, aber doch eines Gelingens)*.

Aux temps de crise, en revanche, l'échec que manifeste la multiplicité des philosophies semble total et irrémissible: l'évidence de la possibilité de la philosophie a disparu. Toutefois, une voie demeure ouverte aux yeux de Husserl, qui n'a jamais cru, en dépit d'un ton souvent désespéré, en quelque chose comme la «fin» ou la «mort» de la philosophie. Cette voie, c'est celle d'un retour de la philosophie sur son passé, retour qui pourrait seul restaurer la possibilité de la philosophie comme science. Il faut donc, dit Husserl, «se plonger dans les grands systèmes traditionnels». Il ne s'agit toutefois nullement, ici, d'édifier une histoire de la philosophie qui se rapporte à la succession des doctrines comme à autant de faits historiques *(historische Tatsache)*. Moins que jamais Husserl ne renonce ici à la critique de l'historicisme, de l'empirisme et de la présomption causaliste. Sans estimer nécessaire de répéter les motifs et les attendus de cette critique, Husserl se borne ici à souligner que la manière «scientifique» ou «doxographique» de prati-

27 *Krisis*, Beilage XXVIII, p.508-509, trad. p.563-564: «La philosophie prétendait être la science du tout de l'étant [...] elle pensait pouvoir connaître scientifiquement le principe métaphysique, et le monde à partir de lui. [...] Mais ces temps sont révolus. [...] La philosophie est en danger, c'est-à-dire son avenir est menacé».

28 *Regulae ad directionem ingenii*, AT, X, p.363.

quer l'histoire de la philosophie, n'est pas la seule *(nicht die einzige)*. Il est une autre façon, en effet, de se rapporter au passé de la pensée, une autre méthode historique que celle qui traite objectivement des doctrines en tant que faits: celle «qui consiste à employer l'histoire de la philosophie en vue de découvrir la véritable méthode de la philosophie, ou, ce qui revient au même, en vue de découvrir ‹la philosophie même›»[29].

C'est ici, très précisément, que s'implique la «fiction». Husserl caractérise en effet ce genre d'interprétation historique *(historische Interpretation)* comme *«Dichtung»*, entre guillemets.

Avant de traduire ce mot et de renoncer à la prudence des guillemets, il faut peut-être prendre la patience de déplier les choses. Car si la *Dichtung* désigne certes la «poésie» ou le «poème», comme a choisi de transposer le traducteur français, elle est d'abord à entendre comme activité de composition, de mise par écrit et d'invention. La *Dichtung* en vient ainsi à désigner toute littérature, la littérature au sens large, comme dit parfois Husserl. En ce sens, elle n'équivaut nullement à la *Poesie* et ne s'oppose pas à l'œuvre en prose. Au demeurant, c'est expressément en direction du récit prosaïque et de la narration romanesque que la *Dichtung* fait signe ici, Husserl suggérant de rapprocher la narration historique de la construction d'un récit fictif ou romancé. Il intitule ainsi ce fragment sur l'histoire de la philosophie par les mots suivants: «construction du ‹roman› de l'histoire *(Konstruktion des ‹Romanes› der Geschichte)*»[30].

Mais pourquoi, s'agissant de l'histoire, parler de *Dichtung*? D'abord, sans doute, en raison de l'irréductible pluralité des versions de l'histoire de la philosophie. Selon l'herméneutique très simple qu'esquisse ici Husserl, le philosophe n'est pas mu par un souci d'objectivité scientifique lorsqu'il lit ses prédécesseurs. Il les lit depuis ce qu'il pense: «Il lit, et naturellement il comprend ce qu'il lit sur le terrain de ses propres idées». Chacun lisant Platon, Descartes ou Kant sur le terrain de ses propres conceptions, chacun à «son» Platon, «son» Descartes, «son» Kant. Pour une raison plus fondamentale qu'il ne semble à première vue, et qui tient, comme le souligne Husserl, à la

29 *Krisis*, Beilage XIII, p.445, trad. p.492-493. Cf. *ibid.*: «L'édifice de la philosophie même [...] commence par l'édifice de la méthode, qui doit pouvoir, à son tour, conduire non pas à *une* philosophie parmi les autres, mais à *la* philosophie».

30 *Krisis*, Textkritische Anmerkungen zu Beilage XXVIII, p.556.

lecture, chaque interprétation est donc une manière de construction contingente. Or, cette possibilité d'un nombre indéfini de lectures alternatives ouvre celle d'une pluralité de récits ou d'histoires de la philosophie. Husserl semble ici opérer un déplacement de l'Histoire de la philosophie aux histoires de la philosophie conçues comme multiplicité de récits libérés de toute prétention à la scientificité et à la vérité. Il n'en va cependant pas ainsi, ou du moins n'en va-t-il pas simplement ainsi. Car derrière cette apparente multiplicité se cache en vérité, selon Husserl, l'unité voilée et méconnue d'un but ou d'une fin:

> «L'image qu'il [le philosophe] se fait de l'histoire, en partie forgée par lui-même, en partie reçue, sa ‹*Dichtung* de l'histoire de la philosophie› n'est pas resté et ne reste pas fixe, il le sait; et pourtant: chaque ‹*Dichtung*› lui sert, et peut lui servir, à se comprendre lui-même et son projet, et celui-ci en rapport avec celui des autres et avec leur ‹*Dichtung*›, et finalement à comprendre le projet commun à tous, qui constitue ‹la› philosophie en tant que *telos* unitaire avec les tentatives systématiques de remplissement de sens pour nous tous, c'est-à-dire en même temps en connexion avec les philosophes du passé (pour autant que nous puissions en forger diverses ‹*Dichtungen*› qui aient sens pour nous – *so wie wir sie uns vieldeutig dichten konnten*)[31]. »

La méthode historique que promeut Husserl tend ainsi à expliciter l'unité d'une visée derrière la diversité des réalisations, à mettre au jour «l'identité permanente de la tâche philosophique à travers toutes les modifications qu'elle a subies, telles qu'elles se présentent historiquement dans la diversité des systèmes philosophiques»[32]. La multiplicité des philosophies serait autrement dit habitée par une tâche pérenne ou supra-temporelle qui procurerait à la philosophie sa structure téléologique unitaire. Et c'est cette tâche qui constituerait l'essence même de la philosophie, ce que Husserl nomme d'une hyperbole l'essence propre et centrale de la philosophie comme telle, *das zentral Eigenwesentliche der Philosophie als solcher*.

L'histoire doit donc se reconstruire depuis cette tâche qui s'annonce à elle-même depuis l'infinité d'un *telos* jusqu'alors latent et inconscient[33]. C'est d'ailleurs essentiellement pour cette raison que ce récit n'est pas «science» ou «savoir», mais «*Dichtung*»: il se constitue

31 *Krisis*, Beilage XXVIII, p. 513, trad. p. 568.
32 *Krisis*, Beilage XIII, p. 442, trad. p. 488.
33 *Krisis*, § 7, p. 17, trad. p. 25: «L'ensemble de la philosophie du passé, bien qu'à son insu *(obschon ihr selbst unbewusst)* était orientée intérieurement vers ce nouveau sens de la philosophie».

dans l'entrelacs du connu et de l'insu, dans un mélange indistinct de savoir et de non savoir[34]. Contrairement aux histoires des idéalismes spéculatifs qui s'écrivent depuis la transparence d'un présent absolu comme savoir absolu, l'histoire qu'esquisse ou projette ici Husserl se conçoit à partir de la crise d'un présent opaque à lui-même. Tout demeure trouble ici : la conscience du *telos* est obscure *(unklar)* et la philosophie demeure une énigme *(ein Rätsel)*. Écrite depuis le clair-obscur de ce (non) savoir, l'histoire de la philosophie est dès lors nécessairement une construction, une fabulation, une fiction – une *Dichtung*.

Une objection s'élèverait sans doute contre la tentative de rendre, dans le texte husserlien, *Dichtung* par le mot « fiction ». Husserl a en effet déjà usé, dans un idiome latinisant, du vocabulaire de la *Fiktion*, du *Fiktum*, de la *fingierende Phantasie*. Lors de la formulation canonique de la méthode de la phénoménologie transcendantale dans le programme de 1913, on s'en souvient, Husserl montrait en effet le privilège des « images libres » sur les perceptions en régime phénoménologique. De même que le géomètre aurait la liberté de pouvoir modifier arbitrairement *(willkürlich)* la forme de ses figures fictives *(die fingierten Figuren)*, de même, dans cette autre éidétique descriptive qu'est la phénoménologie, la liberté dans l'investigation des essences exige nécessairement d'opérer sur le plan de l'imagination. Ce que venait résumer l'étrange et célèbre formule : « *La ‹fiction› constitue l'élément vital de la phénoménologie* [...]; la fiction est la source où s'alimente la connaissance des ‹vérités éternelles› »[35].

Si la *Dichtung* historique n'est certes pas la *Fiktion* phénoménologique, on pourrait pourtant repérer sans peine un certain nombre d'analogies qui ne sont pas sans rapport, quoique fort indirectement, avec ce dont il s'agit ici. Car cette histoire, dont la visée est de ressaisir l'essence ou l'idée de la philosophie dans l'idéalité d'un *telos*, est pour ainsi dire une histoire « eidétique » ou « phénoménologique » : son objet, a-t-on pu écrire, c'est une « histoire réduite, prise en son seul apparaître »[36]. Elle s'oppose par là à l'histoire scientifique, ‹naïve› en ce sens qu'elle demeure dans l'attitude naturelle, « gagnée dans l'ethos du

34 *Krisis*, Beilage XXVIII, p. 513, trad. p. 568 : « Ce à quoi je tends sous le titre de "philosophie", en tant que champ et but de mon travail, c'est quelque chose que, naturellement, je sais. Et pourtant je ne le sais pas. Quel est l'auto-penseur à qui un tel "savoir" a jamais suffi ? »

35 *Ideen*, Bd. 1, § 70, p. 162-3, trad. p. 225-7.

36 J. BENOIST, « L'histoire en poème », *Recherches husserliennes*, 9/1998, p. 94.

‹comme ça s'est vraiment passé› »[37]. Husserl suggère au demeurant lui-même, dans ce même manuscrit, le rapprochement entre *Dichtung* et *Fiktion*, tout comme dans les *Idées*, il donnait un privilège à l'histoire et à la *Dichtung*, mais entendue alors comme poésie ou composition littéraire. Comme dans la phénoménologie en général, il y va aussi dans cette histoire insolite d'une certaine forme de suspension, de neutralisation et d'*époché*, dans la mesure où la réalité des réalisations particulières de l'idée de philosophie est, si l'on veut, mise entre parenthèses.

Si cette analogie entre la *Dichtung* et la *Fiktion* donne sans doute beaucoup à penser, il faut toutefois la manier avec précaution. Avant tout parce que le motif de l'histoire tel qu'il se développe dans ces fragments semble incompatible avec celui de la fiction et de l'imagination selon les analyses structurales ou statiques des *Idées directrices*. La fiction semble n'être l'élément vital de la phénoménologie que dans un monde figé de significations déjà constituées. Pour passer à l'histoire, au fondement génétique et à la constitution originaire de la vérité, il faudrait revenir à une expérience instauratrice nécessairement mondaine et factice. L'histoire serait dès lors le contraire de la fiction. Bref, on pourrait s'attendre à ce que la prise en compte du fait comme tel soit indispensable dès qu'il s'agit de rendre compte de la genèse d'un contenu eidétique et de son devenir.

On sait pourtant qu'il n'en va pas ainsi: comme l'a en effet montré Derrida en des analyses dont la patience et la minutie mêmes nous interdisent de les répéter ici autrement qu'en de sommaires propositions, la technique des réductions, celle de la variation imaginaire, bref la méthode de la phénoménologie transcendantale demeure valable et efficiente à l'époque de la *Crise*, bien que sous une forme renouvelée[38]. Procédant selon la logique rétrospective de la question-en-retour *(Rückfrage)*, la méthode génétique vise alors à interroger l'idéalité et la vérité telles qu'elles nous sont livrées par la tradition afin d'en réactiver

37 *Krisis, Ergänzungsband*, *Hua*, XXIX, Vorstudien N° 5, p. 48. Notons ici que l'histoire positiviste est en fin de compte, pour Husserl, une impossibilité: «Une histoire qui pourrait constater supra-temporellement et définitivement ‹comment cela a été›, est pour des raisons de principe, une impossibilité» (*ibid.*, Beilage N° 21, p. 233).

38 J. DERRIDA, «Introduction» à *L'origine de la géométrie*, p. 32: «Simplement la variation imaginaire de la phénoménologie statique supposait un type de réduction dont le style devra être renouvelé dans une phénoménologie historique. [...] La réduction historique – qui opère aussi par variation – sera *réactivante* et noétique».

l'intention originaire et finale. Or, pour qu'il y ait tradition et progrès de vérité, il faut que la vérité s'inscrive dans des documents. Les «objets idéaux» supposent, en vertu de leur objectivité et de leur idéalité mêmes, une «présence perdurante», c'est-à-dire leur inscription historique dans une tradition. Or, dit Husserl, c'est la fonction «décisive» de l'expression linguistique écrite que de rendre possible cet arrachement à la ponctualité du présent empirique et cette inscription dans la présence perdurante de la tradition. C'est ce que montre Husserl dans *L'origine de la géométrie*. Or sur ce point, il en va de la philosophie comme de la géométrie. Comme l'a montré E. Fink dans des écrits directement rattachés à la réflexion husserlienne, l'idéalité de la philosophie – son objectivité et sa vérité – est intrinsèquement liée à son inscription historique, donc à la réalité de sa «documentation»: «Que le [texte] soit donc l'‹*être-hors-de-soi*› de la philosophie – son extériorisation – ne signifie pourtant pas une anomalie fatale, mais – vu positivement – est précisément la condition de possibilité pour la *conservation et la transmission* de la pensée philosophique dans une tradition[39]». De même qu'il serait donc possible d'écrire une histoire de la géométrie qui s'organise autour de l'«idée» à laquelle renvoie chacune des «géométries historiques» et qui se manifeste dans les états littéraires sédimentés de cette science, de même y aurait-il une histoire de la philosophie reconstruite à partir de son «idée» qui gît sous l'épaisseur des sédimentations scripturales des doctrines. Cette histoire donnerait alors, enfin, accès à ce qui s'est perdu, à «la téléologie du développement de la vérité dans sa toujours plus grande perfection»[40].

Pourtant la nécessité de toujours commencer dans ce qui est déjà constitué, celle de devoir questionner-en-retour à partir du document déjà lisible ouvre une série de complications dont Derrida montre qu'elles remettent en question la possibilité même d'une telle histoire

39 E. FINK, «Die Entwicklung der Phänomenologie E. Husserls» (1937), in *Nähe und Distanz*, Freiburg i. Br. / München, Alber, 1976, p. 57, trad. J. Kessler, Grenoble, Millon, 1994, p. 46. Sur cette problématique, voir notre étude, «Le fonctionnaire des postes (Husserl, Fink, Derrida)», *Histoire et avenir, Genos*, 5/2000.

40 *Krisis*, Beilage XXV, p. 491, trad. p. 545. Malgré les apparences, cette histoire n'est pas celle de la marche imperturbable d'une idée qui se réalise, à la fin, dans la phénoménologie comme figure ultime et absolue de la métaphysique. Husserl précise en effet aussitôt: «Non pas que ce qui vient après soit [...] la mesure de ce qu'il y avait avant; mais l'évidence postérieure contient aussi implicitement l'évidence antérieure».

téléologique. S'interroger, en effet, sur «l'intention originelle et finale de ce qui m'est livré par la tradition», ce n'est pas interroger cette intention, mais la tradition, «la médiateté même», «l'ouverture d'une télécommunication en général». C'est interroger, autrement dit, l'écriture, à savoir ce qui rend possible la tradition en tant qu'elle est indissociable de l'itérabilité. Or, cette itérabilité dans l'ordre de l'écriture au sens étroit, mais aussi dans l'ordre de la signification en général est contradictoire avec l'idée d'une origine ou d'un *telos*; du moins l'origine et le *telos* ne sauraient dès lors correspondre à un point simple, à une source indécomposable, à une fin indivisible. Aussi, par sa structure itérative, l'intention de l'histoire qu'interroge la question-en-retour, si elle tend certes vers un idéal de plénitude présente et identique à soi ne peut atteindre cette *stigmè* qu'elle espère: l'intention étant d'emblée divisée et cet écart étant sa possibilité même, l'intention est *a priori* différante. Bref, la structure différante de l'écriture et sa logique disséminante s'oppose au schème linéaire du déroulement de la présence comme téléologie et eschatologie qui structure le récit husserlien. C'est donc au moment même où ce que Husserl appelle la «téléologie interne» paraît assurer la lecture la plus rassemblante de la philosophie que cette présomption d'unité semble, précisément, le plus problématique.

Selon une figure qui pourrait certes sembler n'opérer qu'un simple renversement, il faudrait peut-être tenter une histoire qui, comme l'husserlienne, reconstruise rétrospectivement le passé de la pensée, mais en postulant non pas l'unité téléologique de «la» philosophie, mais une multiplicité non totalisable de philosophies. Il ne s'agirait donc pas, bien entendu, de reconstruire la multiplicité empirique des doctrines, laquelle relève du simple constat: mais de produire cette sorte de multiplicité que suppose l'individuation particulière à chaque philosophie existante[41]. On pourrait par exemple partir de ce ‹fait› déjà

41 Voir l'élaboration de cette problématique par A.-F. SCHMID, «Que faire de la multiplicité des philosophies?», *Genos*, 2/1992, en particulier p. 109-110: «De ce point de vue, on pourra déterminer une ‹époque contemporaine› – en un sens qui rappelle l'‹*épochè*› de Husserl – celle des philosophies qui comprennent cette multiplicité autrement que comme un simple fait empirique et qui ne se voient pas elles-mêmes comme le simple aboutissement d'un progrès linéaire sur une tradition qu'elles seules maîtrisent pleinement, et qui savent donc qu'il y a quelque chose comme une individuation nécessaire de l'acte philosophique, voire un style dans la philosophie».

relevé que le mot de phénoménologie se trouve soumis à une sorte de pliure qui l'infléchit vers un lieu excessif et débordant qu'il ne parvient pas à maîtriser: la chose ou le concept «phénoménologie», ce que ce mot intitule dans un certain nombre de discours, demeure toujours inconciliable à la polysémie qu'il semble receler. Husserl, et même Heidegger, le reconnurent parfois expressément: il n'y a pas une phénoménologie, mais irréductiblement des phénoménologies, lesquelles ne supposent peut-être même pas l'unité d'une idée, d'une tâche ou d'une fin qui s'appellerait *la* phénoménologie[42]. Depuis, les hétérodoxies phénoménologiques se sont multipliées, et l'on serait aujourd'hui bien en peine d'identifier ce qui pourrait réunir les innombrables discours qui revendiquent ce titre. Aussi le temps est-il sans doute venu d'insister sur la «non-identité-à-soi» de quelque chose comme la phénoménologie. On pourrait lire, ou récrire, le long récit des phénoménologies, suggérant d'un même geste qu'il s'agit là d'un «processus, donc d'un instable rapport de forces dont la conflictualité même lui interdit de se rapporter tranquillement à son identité »[43]. Il conviendrait de partir de cette conflictualité. De ne pas présupposer, par conséquent, l'unicité de la phénoménologie comme forme finale de la philosophie trans-

42 Voir *Krisis*, Beilage X, p.431, trad. p.476: «Mais on comprendra également de quel droit cette philosophie d'un genre nouveau – ‹phénoménologique› – s'appelle philosophie transcendantale (‹phénoménologie transcendantale›, mais en opposition avec toutes les phénoménologies, fussent-elles motivées par les *Recherches logiques*, qui forment ce qu'on appelle l'école phénoménologique)». Ou HEIDEGGER, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, *GA*, 24, p.2, trad. J.-F. Courtine, Paris, Gallimard, 1985, p.16: «Sans doute y a-t-il encore, au sein même de la recherche phénoménologique, plusieurs manières de déterminer son essence et les tâches qui lui reviennent. Mais, même à supposer qu'il soit possible d'harmoniser ces différentes déterminations de l'essence de la phénoménologie, on pourrait encore se demander si le concept ainsi obtenu, et qui serait pour ainsi dire le concept ‹moyen› de phénoménologie, est susceptible de nous donner la moindre orientation quant aux problèmes à retenir». Voir aussi le discours de Heidegger du 10 décembre 1965 pour E. Fink (Appendice aux *Grundbegriffe der Metaphysik*, *GA*, 29/30, p.534, trad. D. Panis, Paris, Gallimard, 1992, p.528).

43 J. DERRIDA (à propos de ‹la› métaphysique), «‹Nous autres Grecs›», in *Nos Grecs et leurs modernes*, textes réunis par B. CASSIN, Paris, Seuil, 1992, p.272-73. Voir également J.-F. COURTINE, «Phénoménologie et métaphysique», *Le Débat*, 72/1992, en particulier p.89.

cendantale[44], ni comme figure épocale de la métaphysique. Mais faire l'hypothèse, au contraire, d'une tension mouvante qui produirait la multiplicité des phénoménologies comme autant d'individuations particulières: cette tension serait, par exemple, celle qui s'est constituée dans l'héritage croisé du rationalisme leibnizien et de l'empirisme lockien, et qu'on pourrait par commodité surnommer le conflit du «formalisme» et de l'«intuitionnisme». Ce conflit aurait été assumé et désigné du nom de phénoménologie, telle serait la fiction, par un certain nombre de philosophes avant Husserl, parmi lesquels: Lambert, Kant, Fichte, Hegel ou Brentano. Ces différents noms propres autour desquelles s'articulerait cette reconstruction fictive seraient donc comme les figures ou les tropes autour desquels se constituerait cette tension conflictuelle.

Dans cette fiction, qui ne viserait certes pas à construire une histoire monumentale centrée sur l'hétérogénéité des pensées ni à édifier un grand récit romançant la succession des doctrines, la phénoménologie y trouverait peut-être son compte. Elle y apprendrait par exemple à se situer autrement dans l'histoire de la philosophie que comme étape – provisoire ou ultime – de la procession des «grandes» philosophies de la Modernité qui mène de Descartes à l'idéalisme transcendantal. Elle y serait notamment rendue attentive au fait qu'elle s'enracine profondément dans cette philosophie qu'on appelle par une commode quoique trompeuse éponymie «autrichienne[45]». Donc dans un terreau marqué par un anti-idéalisme radical, par le leibnizianisme de Bolzano et le néo-aristotélisme de Brentano – terreau qui fut comme on sait celui sur lequel naquit aussi ce qui deviendrait plus tard la philosophie dite «analytique».

Ce qui ne manquerait pas non plus d'éclairer d'un jour nouveau le paysage contemporain de la philosophie, moins marqué désormais par le vieux clivage entre analyse logique et phénoménologie que par certaines rencontres; dont celle, si déterminante à nos yeux, entre les pen-

44 Voir la conclusion du § 14 de la *Crise*, où Husserl présente la phénoménologie comme *Endform* de la philosophie et comme relève de la tension entre «philosophie objectiviste» et «philosophie transcendantale» (p. 71, trad. p. 81).

45 Voir R. HALLER, *Studien zur österreichichen Philosophie*, Amsterdam, Rodopi, 1979; J. C. NYIRI (ed.), *From Bolzano to Wittgenstein: The Tradition of Austrian Philosophy*, Vienne, Hödler-Pichler-Tempsky, 1986; B. SMITH, *Austrian Philosophy*, Chicago-La Salle, Open Court, 1996. Et en français, les travaux de J. Benoist.

sées fort différentes pourtant de Wittgenstein, Derrida et Heidegger[46]. Peut-être alors cette histoire – cette fiction – relancerait-elle des questions sur ce qui constitue le plus vif de la pensée d'aujourd'hui.

46 Voir p. ex. D. NICOLET, *Lire Wittgenstein*, Paris, Aubier, 1989; L. CARRAZ, *Wittgenstein et la déconstruction*, Lausanne, Antipodes, 2001, ou, dans une tout autre perspective, les essais de G. Guest sur la phénoménologie de Wittgenstein.