

# L'histoire de la philosophie selon Husserl

Autor(en): **Mende, Georg**

Objektyp: **Article**

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

Band (Jahr): **15 (1965)**

Heft 2

PDF erstellt am: **11.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-380831>

## **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.

## L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE SELON HUSSERL

Il y a chez Husserl une coïncidence phénoménologique entre l'histoire de la philosophie et la philosophie de l'histoire. Ce qu'il dit de l'homme européen, dans la conférence qu'il donna au *Kulturbund* de Vienne les 7 et 10 mai 1935 sur « La philosophie dans la crise de l'humanité européenne », concerne la voie historique suivie par la philosophie et son apport à l'Europe. Il considère que l'Europe, sur le sol de la Grèce aux VII<sup>e</sup> et VI<sup>e</sup> siècles avant notre ère, est née de l'esprit philosophique sous la forme d'un comportement nouveau qui, tournant résolument le dos à la praxis, devint purement théorique. L'homme devint ainsi, pour reprendre les termes de Husserl, un spectateur détaché, dominant le monde du regard — un philosophe. De cette attitude théorique qui s'écarte de toute praxis, naturelle ou mise au service de la vie naturelle, naît une nouvelle praxis, celle d'une critique universelle. Celle-ci se prolonge en se transformant à son tour en une autre praxis par laquelle l'humanité accède, sur la base de notions théoriques absolues, à une responsabilité absolue. Il ressort cependant des développements de Husserl que la philosophie n'assume pas encore cette fonction. La raison en est, dit Husserl, qu'elle n'a pas su surmonter l'objectivisme naturaliste. Il importe donc de se défaire de l'extraversion naïve de l'esprit. La crise se révèle alors n'être que l'échec apparent du rationalisme. Mais si le concept de l'Europe, grâce à une compréhension conséquente de soi-même et à une compréhension du monde en tant qu'œuvre spirituelle, est étudié en son point central, la condition préalable d'une culture rationnelle se trouve par là même créée.

*N.B.* Les réflexions critiques qui suivent s'appuient sur les tomes VI et VII des « Husserliana », en particulier sur la conférence de Husserl au *Kulturbund* de Vienne en 1935, intitulée « La crise de l'homme européen et la philosophie » (tome VI), ainsi que sur les cours du semestre d'hiver de 1923 sur « L'histoire critique des idées » (tome VII). L'analyse empruntera au début la terminologie de Husserl.

L'un des exemples sur lesquels se fonde Husserl pour expliciter les problèmes qui l'occupent est conçu dans les termes suivants :

« Mais le savant naturaliste ne voit pas clairement que le fondement constant de sa réflexion subjective est le monde vécu, que celui-ci est constamment présupposé comme terrain et comme champ d'action, et qu'il donne seul un sens à ses questions et à ses méthodes de pensée. Mais l'importante partie du chemin qui mène du monde extérieur intuitif aux idéalizations des mathématiques et à leur interprétation comme être objectif, où donc se trouve-t-elle soumise à la critique et à la clarification ? Les bouleversements d'Einstein concernent les formules dans lesquelles est traité le monde physique idéalisé et naïvement objectivé. Mais comment des formules, quelles qu'elles soient, comment une objectivation mathématique, quelle qu'elle soit, reçoivent un sens sur le terrain de la vie et du monde extérieur intuitif, cela on ne nous l'apprend pas ; et ainsi Einstein ne réforme pas l'espace et le temps dans lesquels se déroule la vie que nous vivons.

» La science mathématique est une technique merveilleuse pour procéder à des inductions qui possèdent la puissance, la vraisemblance, l'exactitude et la précision — qualités insoupçonnées jadis. Par ses résultats elle est un triomphe de l'esprit humain. Mais en ce qui concerne la rationalité de ses méthodes et de ses théories, elle est tout à fait relative. Elle suppose au départ une base qui est privée de véritable rationalité. Le monde extérieur intuitif, purement subjectif, ayant été oublié dans le champ des considérations scientifiques, le sujet œuvrant est aussi oublié, et le chercheur lui-même reste une question inabordée » (VI, 342 et suivante).

Depuis que Husserl a écrit cette page, le problème a été souvent abordé (voir par exemple les discussions sur le rôle du savant atomiste dans la société). On peut se demander toutefois si cette question peut être résolue par la phénoménologie. En effet si le monde extérieur intuitif est purement subjectif, le chercheur ne peut pas lui-même devenir un objet de recherche, et cela selon Husserl même. L'enquête méthodologique que souhaite Husserl n'est ainsi possible qu'à partir de positions qui ne sont pas husserliennes. Ceci n'est d'ailleurs pas lié simplement à l'idéalisme de Husserl, mais au fait que l'idéalisme a historiquement fait son temps. C'est ce que nous voulons montrer en prenant l'exemple de Fichte.

La « Deuxième Introduction à la Doctrine de la Science » de Fichte contient en bas de page une note absolument remarquable. Il y mentionne le matérialisme philosophique comme un « réalisme qui s'impose à nous tous et même à l'idéaliste le plus résolu lorsqu'on en arrive à l'action, c'est-à-dire au fait d'admettre que des objets

existent en dehors de nous, tout à fait indépendamment de nous ». Ainsi, lorsqu'on en arrive à l'action, l'idéalisme perd pied. En agissant nous nous comportons en matérialistes, au sens philosophique du terme. La réduction phénoménologique nous ôterait la possibilité même de nous orienter dans le monde de l'action. Dans la même note Fichte va plus loin encore, lorsqu'il remarque :

« L'idéalisme ne peut jamais être une *manière de penser*, il n'est que *spéculation*. » Par le terme « manière de penser » Fichte entendait la manière de penser matérialiste dont usaient les sciences — et par le terme « spéculation », il entend l'apriorisme kantien. La question se pose de savoir pourquoi Fichte qui voit le thème principal de sa philosophie dans l'action et dans l'influence de la philosophie sur l'action, n'a pas cru devoir substituer, à la spéculation idéaliste, la manière de penser matérialiste.

La réponse à cette question fait apparaître deux solutions extrêmes : celle du matérialisme mécaniste — Fichte ne connaissait pas d'autre matérialisme — et celle de l'idéalisme. Pour Fichte, le concept « manière de penser » comprenait « le point de vue de la vie et de la science », et le concept « spéculation », au contraire, contenait « le point de vue de la philosophie ». C'est là d'une certaine manière, en germe, la distinction qu'établit Husserl entre comportement naturel et comportement philosophique (c'est-à-dire phénoménologique). Pour Fichte, la vie aussi bien que la science dépendaient d'une manière rigide des données naturelles, ce que Fichte exprimait par « manière de penser ». De cette praxis vitale muée en théorie, aucune voie pourtant ne ramenait à la vie. Le pratique n'était donc absolument pas touché par cette voie. Comme Fichte ne voulait pas se satisfaire de cette disjonction de la praxis et de la *Denkart*, il trouva une issue en transformant la théorie en activité, et en « posant » les actes — les *Tathandlungen* — par la spéculation philosophique. Fichte expose cela en détail dans sa « Doctrine de la Science », et jamais il n'a laissé le moindre doute sur ce qui était important. Fichte voulait du reste éduquer son public dans le sens d'une conscience de soi bourgeoise hostile à toute espèce de féodalisme et de cléricisme, c'est-à-dire une conscience de soi à partir de laquelle des actions devaient engendrer un processus permettant de se rapprocher de plus en plus d'une société parfaite.

Certaines concordances dans les intentions de Fichte et de Husserl sont indéniables. Fichte ne nous a pas livré une doctrine de la science, élaborée jusqu'au bout, pas plus que Husserl ne nous livre une phénoménologie achevée. Tous deux n'ont cessé d'apporter à leur propre système philosophique des transformations constantes. Toutefois si Fichte le fit toujours en se sentant lié à son temps, à savoir l'époque de la Révolution française, Husserl ne fut jamais

philosophiquement conscient de sa contemporanéité avec la Révolution socialiste d'octobre 1917.

La tentative de Fichte d'aborder le problème du savant dans sa *Wissenschaftslehre* doit être considérée comme un échec, parce qu'on ne peut pas venir à bout d'un sujet tel que celui de la vie humaine avec les moyens de la simple spéculation. C'est là la leçon qui aurait pu être tirée de Fichte. Du reste, en publiant les cours d'histoire de la philosophie de Husserl, Rudolf Boehm nous assure lui-même que « l'on n'a guère pu contribuer à clarifier les rapports de Husserl avec la philosophie de l'idéalisme allemand » et que l'on se trouverait avec Husserl devant une limite de sa propre philosophie. De plus la polémique de Husserl contre la « naïveté » de l'objectivisme naturaliste, c'est-à-dire du matérialisme philosophique, est déplacée parce que le développement de l'histoire de la philosophie au XIX<sup>e</sup> siècle, grâce auquel le matérialisme mécaniste et ses limites ont été surmontés, n'y est pas envisagé.

A l'époque de Fichte il en allait encore tout autrement. La simple « manière de penser », c'est-à-dire l'édification de théories sur la base du matérialisme philosophique tel qu'il se présentait à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, était, étant donné son caractère mécaniste, impropre à faire avancer du point de vue philosophique les problèmes de la vie humaine. La vie humaine renferme en effet une richesse inépuisable de structures du type *praxis - théorie - praxis*. Elle est, dans une certaine mesure, *praxis*, mais en tant que vie humaine elle est *praxis consciente*. Elle prend la forme de la *praxis* en développant deux domaines de la *praxis* : l'un se rapportant aux origines, et l'autre orienté vers les fins. Une théorie de la vie doit donc s'étendre à ces deux domaines et les rendre compréhensibles.

En ce qui concerne le rapport de la *praxis* aux origines, le matérialisme mécaniste a pu jusqu'à un certain point le traiter d'une manière satisfaisante. Tout au moins répond-il de façon correcte à la question fondamentale de la philosophie concernant la théorie de la connaissance, et dans cette mesure il ne crée pas de confusion sur le caractère matériel des données à partir desquelles surgit la *praxis*. Il est capable de donner une image de la réalité objective provisoirement suffisante. S'il rend compte ainsi, dans une certaine mesure, du monde des objets sensibles, il ne rend pas compte pourtant des actions par lesquelles les hommes transforment ce monde. La potentialité théorique qui réside en lui, le matérialisme mécaniste l'a certes manifestée de manière convaincante dans la physique classique. Mais les actes qui furent à la base de l'édification et du perfectionnement de la physique classique, il n'a pas su les rendre compréhensibles. La nature de cette *praxis* lui est restée fermée.

Et fermée d'un double point de vue : du point de vue des sciences de la société, mais aussi du point de vue des sciences de la nature.

A l'égard des processus sociaux, le matérialisme mécaniste ne fit pas preuve d'une compréhension philosophiquement satisfaisante, et c'est pourquoi il ne représenta pas non plus un instrument théorique pour guider l'action humaine. Il est vrai qu'il ne traita pas non plus d'une manière satisfaisante la subjectivité de l'homme. Mais le « moi » fichtéen, l'« ego » de Husserl ne nous avancent pas davantage. Car ce que l'on entend ici par « subjectivité » est privé du caractère d'activité proprement dit qui distingue la subjectivité humaine. Lorsque Husserl se plaint « que la subjectivité qui crée la science ne peut dans aucune science objective avoir la place qui lui revient » (VI, 342), cette plainte repose sur le refus de méditer d'une manière philosophique sur ce que le savant *fait*. Le « fondement constant », dit Husserl, « de sa réflexion subjective (est) le monde de la vie ». Cette caractérisation idéologique est cependant insuffisante. Car la détermination sociale va bien plus loin que ce qui se trouve formulé ici, et il ne s'agit pas seulement de réflexion mais d'activité scientifique. L'activité scientifique s'applique à un objet objectif. Son fondement social est situé dans l'état de développement des forces productives de la société, dans lequel elle est imbriquée. Dans ses effets enfin, dont il n'est pas question chez Husserl, non seulement elle ne contribue pas au progrès du développement des forces productives de la société, mais c'est seulement et exclusivement dans la sphère sociale que peut être tranchée la question de son sens. Les sciences de la nature ne répondent en effet jamais à la question qui porte sur le *sens* de leur activité, et là on doit donner raison à Husserl. La physique atomique a-t-elle un sens ou non ? Ce n'est pas la physique qui en décide, c'est la société. Les sciences de la nature ne peuvent rien nous apprendre à ce sujet, mais les sciences sociales, elles, le peuvent. Le matérialisme dialectique a ainsi ouvert l'accès aux connaissances du domaine des sciences sociales, accès qu'exigeait déjà Kant dans la conclusion de la « Critique de la Raison pratique », lorsqu'il voulait que l'on se servît dans l'explication scientifique de la morale humaine « d'un procédé analogue à celui de la chimie, pour obtenir la séparation des éléments empiriques et des éléments rationnels ». La subjectivité du savant ne s'épuise pas en effet dans le fait de s'adonner à la science comme à une science « pure », mais consiste avant tout dans son comportement social.

En ce qui concerne ces problèmes, Husserl était englué d'une manière funeste dans les mêmes préjugés que ceux que l'on retrouve dans les œuvres philosophiques de ses contemporains, par exemple chez Windelband, Rickert, Dilthey, etc. Or ces préjugés sont étroitement liés à la négation du matérialisme dialectique et à la tentative

de le combattre en l'ignorant délibérément. Marx et Engels n'avaient jamais mis en question l'unité de la science, bien au contraire. En 1867 Marx avait écrit qu'il concevait « le développement de la formation de la société, sur le plan économique, comme un processus historique naturel ». Ceux que surprend le concept « historique naturel » n'ont qu'à se souvenir que Engels a laissé une série de fragments qui forment une « Dialectique de la nature ». Il n'est donc pas possible d'interpréter « historique naturel » dans le sens du matérialisme mécaniste, c'est-à-dire dans le sens d'une nécessité fataliste, déterminée d'une manière causale linéaire. La méthodologie du matérialisme dialectique englobe donc les sciences de la nature, de l'histoire et de la société, et son ressort s'étend à la science en général. Maintenir une telle unité de la connaissance scientifique aurait donc signifié reconnaître le progrès accompli par la science en direction de la connaissance des processus sociaux, mais c'est ce sur quoi justement a pesé et pèse encore un tabou conséquent. Bien que le matérialisme mécaniste et l'idéalisme eussent été surmontés théoriquement sous la forme du matérialisme dialectique, il fut procédé, avec les moyens de ces philosophies déjà surmontées, à une division des sciences en deux groupes soi-disant fondamentalement opposés l'un à l'autre. L'un était formé des sciences de la nature, tandis que pour l'autre on ne put trouver de nom unique, les dénominations se succédant telles que : sciences de l'esprit, sciences de la culture et d'autres semblables. Pour chacun des deux groupes il fallait recourir, affirmait-on, à une méthodologie différente. Aussi se trouvait créé le point de départ méthodologique des phénomènes qui apparurent ensuite sous le nom de « crise dans les sciences ».

Cependant les sciences de la nature elles-mêmes ne furent pas épargnées non plus par la crise. Ce fut la crise du passage de la physique classique à la physique contemporaine. Il faut en rechercher la cause philosophique dans le fait que le matérialisme mécaniste n'était plus à même, lui non plus, de permettre une compréhension satisfaisante des processus naturels. La connaissance de la nature devenait de plus en plus le résultat de l'action humaine et l'on se prenait à élucider l'histoire même de l'Univers. Dès le début du XX<sup>e</sup> siècle on a sondé la nature avec un déploiement d'opérations qui renverse complètement toutes les représentations expérimentales que l'on connaissait jusqu'alors. C'est alors la nature transformée par l'homme qui a permis sous la forme des techniques scientifiques d'arriver à la connaissance de phénomènes, de processus, d'événements, de structures historiques que les méthodes de la physique classique devaient renoncer à interpréter ; mais ces méthodes classiques soulignent précisément l'impuissance du matérialisme mécaniste. La physique contemporaine s'apprête donc à donner

naissance au matérialisme dialectique, comme le remarquait Lénine en 1908.

Or Husserl n'a en aucune façon pris connaissance de cette ligne philosophique qui débouche, sur la base d'un affrontement constant entre composantes matérialistes et idéalistes, dans le matérialisme dialectique. Et cela de façon générale, non pas seulement en rapport avec ce résultat de l'évolution philosophique au XIX<sup>e</sup> siècle, mais avant tout en ce qui concerne aussi les façons de poser les problèmes, méthodologiquement, au cours de l'histoire de la philosophie ; là-dessus, on trouve chez Husserl peu d'indications. Ce qui l'intéresse surtout, c'est de découvrir des précurseurs virtuels de sa phénoménologie, par laquelle il voudrait transformer l'idéalisme en science (VII, 279). Husserl n'ignore nullement que jusque-là aucun philosophe n'a réussi dans cette tâche. Ce qu'il nomme attitude transcendantale se retrouve selon lui dans quelques détails déterminés de quelques philosophes déterminés. Cet héritage philosophique qui résulte d'une œuvre ininterrompue comme celle qui a été accomplie, avec son enchaînement historique, dans le domaine de la philosophie, ce n'est pas cela qu'il prend en considération. Dans ses leçons certes il qualifie Socrate, Platon et Descartes de « pionniers de la philosophie ». En tenant compte de sa conférence sur « Kant et l'idée de la philosophie transcendantale » on doit y ajouter le nom de Kant. Entre deux figurent Aristote, Locke, Leibniz, Berkeley, Hume et Brentano. Ils ont constitué des degrés préliminaires pour une Première Philosophie qui n'a été enfin fondée scientifiquement que par Husserl lui-même (ainsi le croit-il) au moyen du radicalisme et de l'universalité d'une contemplation pure de la conscience. Partant de là, l'histoire de la philosophie est interprétée comme une histoire critique des idées. Dans les idées pures de Platon, dans l'Ego cartésien, dans l'expérience intérieure de Locke, dans l'immanence de la conscience de Berkeley, dans le psychologisme de Hume, dans le renversement copernicien de Kant, dans la doctrine de l'intentionnalité de la conscience de Brentano, Husserl aperçoit les motifs qui peuvent être utilisés pour la constitution de sa phénoménologie. Le thème principal de l'histoire de la philosophie lui semble être l'affrontement entre rationalisme et scepticisme — ces deux concepts devant être entendus également de manière phénoménologique. Dans tout cela cependant n'intervient aucunement l'idée d'évolution. Husserl exige même de manière explicite « qu'une nouvelle philosophie ne puisse pas se fonder sur d'anciennes » (VII, 375).

Par cette conception anhistorique de l'histoire de la philosophie nous nous voyons ramenés à des problèmes qui, étant donné le développement de la philosophie, peuvent être considérés comme résolus depuis longtemps, surtout lorsqu'on envisage le postulat qui



conduit Husserl à revendiquer pour sa phénoménologie le caractère de science véritable.

Le concept phénoménologique de science chez Husserl a ses racines dans trois principes : l'apriorisme, l'immanence de la conscience et l'évidence. Parmi les thèmes philosophiques traditionnels, Husserl n'en trouve aucun qui aurait réussi à se libérer tout à fait de certains éléments de ce qu'il caractérise comme l'objectivisme naturaliste naïf. Partout il se heurte à des concessions faites au matérialisme philosophique. Il s'est en effet assigné pour but d'aider l'idéalisme philosophique à remporter la victoire définitive pour donner également aux sciences le fondement philosophique dernier en partant de l'idéalisme, et cela au moyen de la réduction phénoménologique.

Il serait donc faux d'affirmer que Husserl n'a fait dans sa conception de l'histoire de la philosophie aucune place à la contradiction entre matérialisme et idéalisme. Sa propre philosophie elle-même n'est pas dépourvue de cette opposition. Seulement le matérialisme n'est pas appelé par son nom ; il est en quelque sorte disqualifié au départ par le terme par lequel il est désigné ; ce terme implique déjà un jugement de valeur : « objectivisme naturaliste naïf » — qui donc accepterait d'être traité de naïf ? Or le matérialisme n'est jamais mentionné comme courant philosophique se déployant à travers toutes les époques, si bien qu'il n'est pas disqualifié seulement en soi, mais aussi historiquement. Une interprétation critique de l'histoire critique des idées de Husserl a donc pour résultat de montrer qu'aucune spéculation idéaliste n'est à même d'écarter le matérialisme ; l'union, réalisée par la réduction phénoménologique, de motivations idéalistes subjectives avec des motivations idéalistes objectives, la synthèse husserlienne de l'Ego cartésien avec l'Idée platonicienne, n'y parviennent pas non plus.

Examinons maintenant quelques points de détail.

*Premier point.* — La phénoménologie établit consciemment une opposition entre science naturelle et science philosophique, entre attitude naturelle et attitude philosophique. Dans l'attitude naturelle nous avons le monde donné d'une manière qui va de soi, comme unité de l'expérience qui ne présente pas de faille (VII, 370). Ce monde objectif naturel est bien sûr la donnée première de l'expérience, et le monde subjectif naturel, qui s'identifie constamment à lui, est de son côté déjà une donnée seconde (VII, 327). Cette connaissance établie d'une manière naïve présente un contenu transcendant (VII, 370), dans la mesure où pour elle le monde est réel. Ainsi il lui arrive, à l'occasion, de succomber à la tentation d'identifier la transcendance du monde extérieur, face à une subjectivité humaine,

avec l'objectivité en tant qu'elle est le monde se manifestant dans le domaine de ma conscience, comme ego (VII, 334). C'est ce que Husserl caractérise comme l'absurde problème du réalisme. Ce qui lui importe, c'est alors de transformer la connaissance déjà existante en matière de recherche pour une nouvelle connaissance réflexive, en rendant l'expérience immanente et la pensée orientée vers l'immanent, ainsi qu'il l'indique dans le cadre d'une interprétation de Kant (VII, 371). Par là le monde des objets qui sont donnés par la connaissance naturelle est tout entier mis en question. Il s'ensuit que Husserl exige un renversement de la manière de penser naturelle (VII, 254). Ce renversement consiste dans la « décision d'amener la seule conscience, la conscience à l'état pur, à l'appréhension intuitive d'elle-même, à la connaissance théorique » (VII, 254). Il faut « veiller alors à ce que soient radicalement exclues toutes les sortes d'opinions concomitantes, qui ne sont pas la conscience, ainsi que tout ce qui est attribué à la conscience à la suite de convictions naturelles ou aussi de convictions scientifiques — psychologiques ou philosophiques, qu'elles soient fondées ou fausses, bref tout ce qui est intimement mêlé à elle » (VII, 254 et suivante).

De la dernière phrase retenons et examinons l'idée de cette exclusion « de ce qui n'est pas la conscience », mais qui l'accompagne naïvement. Cette idée est du reste suggérée également en maintes variantes des citations précédentes. La question se pose alors, inévitablement, de savoir comment « ce qui n'est pas la conscience » peut bien se constituer phénoménologiquement. Et cela surtout quand on l'attribue à la conscience « par des convictions justifiées », *nach berechtigten Überzeugungen* !

*Deuxième point.* — L'existence de chaque homme particulier a un fondement social et elle est fondée naturellement dans les rapports sociaux qui sont les siens. Ce que l'homme possède, c'est toujours, comme l'ont dit Marx et Engels dans « L'Idéologie allemande », une nature qui est historique et une histoire qui est naturelle. L'individu s'insère dans ce contexte et ne peut se représenter son être propre qu'en partant de ce contexte. Son aptitude à parler de lui-même comme d'un « je » est une acquisition de la vie. Dans cette mesure la nature et la société sont certes des données préalables, mais cela ne justifie pas cependant que l'individu particulier, parce qu'il a appris à parler de lui-même comme d'un « je », se dégage théoriquement du monde. C'est commettre l'erreur la plus grande possible que de donner de la formule du doute de Descartes *cogito ergo sum* une interprétation uniquement systématisante. *Cogito ergo sum*, cela signifie : je pense, et le fait que je suis est indubitable ; mais que le monde créé par Dieu existe, cela peut très bien être mis en doute.

Le *cogito ergo sum* a été une déclaration de combat contre la scolastique ; il avait un sens méthodologique et non systématique. La ligne que trace Husserl de l'Ego cartésien au transcendantalisme kantien, lorsqu'il conçoit le transcendantalisme de Kant comme une tentative de fondement a priori de l'immanence de la conscience contenue en germe dans l'Ego de Descartes, ne tient pas compte d'une part de la critique que Kant fait de Descartes, et elle ne correspond pas, d'autre part, au contexte historique. La voie de Descartes à Kant conduit à « l'Histoire universelle de la nature et la théorie du ciel » de Kant, ouvrage dans lequel Kant ne s'appuie pas seulement sur Leucippe, Démocrite, Epicure et Lucrèce, mais aussi sur Descartes, parce que celui-ci « a osé expliquer la formation des corps célestes à partir de lois uniquement mécaniques », pour reprendre les termes de Kant.

Le « je pense » cartésien ne peut donc dans une certaine mesure être correctement compris qu'à partir de l'opposition de principe de Descartes au mode de philosophie scolastique de l'époque féodale, et tous les efforts de Husserl tendant à « purifier » le concept du « je » de Descartes souffrent du manque de compréhension pour les limites historiques qui entouraient l'activité philosophique de Descartes, limites que celui-ci voulait repousser. Avec son « je pense », Descartes a sans aucun doute détourné l'attention de la connaissance scolastique de Dieu pour l'orienter vers la connaissance de l'homme, mais d'une manière extrêmement abstraite cependant, rétrécissant énormément l'universalité de l'être humain. Fait beaucoup plus important : avec son « je pense », Descartes fraya la voie sur le plan philosophique à la pensée scientifique dans le domaine des sciences de la nature. C'était une tendance immanente à son principe du *cogito*, une tendance voulue par lui. Ce n'est pas cette tendance qui était erronée ainsi que le pense Husserl, mais sa limitation idéaliste.

*Troisième point.* — Pour Husserl il faut rechercher la raison principale pour laquelle l'homme, dans son sens et dans son humanité, n'a pas été compris philosophiquement, dans « l'influence des sciences de la nature, et du mode de pensée naturaliste qu'elles ont sanctifié ».

Les sciences objectives, dit Husserl, ne sont pas à même de donner une connaissance de la science en général, parce qu'elles ne peuvent prendre pour sujet les problèmes du « monde de la vie ». Elles sont incapables de faire droit à la subjectivité de l'homme. Le tableau qu'offre l'Histoire critique des idées de Husserl se présente donc en fin de compte de la manière suivante : d'un côté se trouvent la réalité objective et toutes les affirmations scientifiques et systèmes doctrinaux bâtis à partir de la connaissance de cette réalité objective ; et

de l'autre côté, il y a le « monde de la vie » constitué dans l'immanence de la conscience à partir de l'intentionnalité évidente a priori <sup>1</sup>.

Or ces deux aspects sont par principe séparés l'un de l'autre par une épaisse cloison. Seul le deuxième aspect qui nous montre le monde « comme image d'une subjectivité universelle qui donne le fondement dernier » (VI, 115) entre pour Husserl en considération pour une solution des problèmes de la vie. Ce concept de *Lebenswelt* présente à son tour une double signification. Le monde de la vie, c'est d'abord « ce qui est déjà » (VI, 113) ; il est « prédonné intuitivement » ; (VI, 113) ; c'est le monde de l'expérience universelle (VI, 120) ; c'est le monde de la vie naturelle, normale, dans sa totalité (VI, 151) ; la science objective pose ses questions « sur le terrain de ce monde qui préexiste constamment », à partir de la vie préscientifique « et présuppose son être, comme toute praxis » (VI, 113). Pour l'époché transcendantale réclamée par Husserl, il ne s'agit pas « de porter un jugement sur ces valeurs de l'être dans leur vérité objective » (VI, 112), car elle est orientée vers « un caractère scientifique d'un tout autre type » (VI, 127) qu'a précédé « un *changement total* de l'attitude naturelle » (VI, 151), de sorte que « nous ne vivons plus comme jusqu'alors en tant qu'hommes de l'existence naturelle dans la valorisation constante du monde prédonné, et nous nous abstenons bien plutôt constamment de cette valorisation » (VI, 151). Ce changement total détermine ainsi le second aspect du monde de la vie, dans lequel le monde est devenu « phénomène », « tout coaccomplissement des connaissances des sciences objectives » (VI, 138) se trouvant en même temps éliminé et l'intérêt du phénoménologue ne se portant plus « sur l'action extérieure voulue » (VI, 180). Cette conversion complète de « l'attitude naturelle » (VI, 204), que Husserl réclame, a pour effet, selon l'appréciation de Husserl, que pour toujours non seulement le naturalisme de la physique moderne, mais toute philosophie objecti-

<sup>1</sup> Ce thème, Husserl l'a formulé également sous la forme d'une plainte dans une question à laquelle, bien sûr, il ne pouvait répondre : « La vérité scientifique, objective, est exclusivement la constatation de ce que le monde est effectivement, aussi bien le monde physique que le monde spirituel. Mais le monde et l'existence humaine dans le monde peuvent-ils en vérité avoir un sens, quand les sciences ne reconnaissent comme vrai que ce qui est constatable objectivement de cette manière, quand l'histoire n'a rien d'autre à enseigner que le fait que toutes les figures du monde spirituel, que tous les liens de la vie qui donnent aux hommes une consistance, les idéaux, les normes, se forment comme des vagues éphémères et se défont à nouveau, qu'il en a toujours été ainsi et qu'il en sera toujours ainsi, et que la raison doit toujours se transformer en déraison, et le bienfait en fléau ? Pouvons-nous nous satisfaire de cela, pouvons-nous vivre dans ce monde dont la marche historique n'est rien d'autre qu'un enchaînement incessant d'élan illusoires et de déceptions amères ? » (VI, 4 et suivantes).

viste, du passé le plus lointain ou de l'avenir, doit être caractérisée comme une « naïveté transcendantale » (VI, 196).

Chez Husserl l'homme devient finalement, pour reprendre l'expression de Marx, un être abstrait, recroquevillé hors du monde <sup>1</sup>. Il est doté d'une existence purement philosophique. Il existe dans l'alternance de sa conscience de soi avec les idées dans sa tête. Son monde de la vie est un entrelacs de structures d'idées. De ce processus il y a un témoignage littéraire célèbre, celui de Don Quichotte. Le monde n'a pas disparu pour Don Quichotte, cependant il devient pour lui un « corrélat de sa subjectivité qui donne au monde un sens existentiel » (VI, 155). Sancho Pança au contraire est le prototype d'un objectiviste naturaliste qui s'entend même à gouverner lorsque l'occasion lui en est donnée. Les rapports de Husserl avec l'idéalisme philosophique ne ressemblent-ils donc pas au comportement de Don Quichotte envers les livres de chevalerie ?

*Dernier point.* — L'homme, c'est le monde de l'homme, c'est l'Etat, c'est la société, a dit Marx. Or il n'entend pas par là un monde quelconque de la représentation. L'être naturel biologique qu'est l'homme est, dans son humanité, un être social, façonné par la société et agissant sur la société, produit social et producteur de la société. Il est un ensemble, un point de jonction de rapports sociaux. Walt Whitman l'a dit dans son poème : « Je chante le moi : L'homme particulier, Je prononce pourtant ce mot « démocratiquement », je le prononce « en masse » (1867). La société est ainsi la réalité objective, et l'individu en fait partie. La société est l'école de la vie de l'individu : la pauvreté en rapports sociaux rétrécit sa subjectivité, la richesse en rapports sociaux l'épanouit. Dans la société l'homme transforme en objets les forces de son être. Il objective sa subjectivité, sous forme d'objets. Il produit. La production revêt toujours un caractère social. L'isolement même d'un individu n'est possible qu'à l'intérieur de la société, et présuppose la société. Même la *Wesensschau* phénoménologique de Husserl, la vision des essences, est impensable sans le langage, et sans le fond de savoir avec lequel il opère et qui est un résultat de l'activité de la société humaine en quête de connaissance. Toutefois ce n'est pas la théorie qui est praxis. La société est praxis.

Or Husserl méconnaît cela. Il méconnaît l'outil philosophique qui permettrait la solution de ce problème et qui apparut avec la fondation du matérialisme dialectique. La formule de Husserl « objectivisme naturaliste naïf » est dépourvue de toute compréhension du

<sup>1</sup> Ce qui suit s'appuie, en reprenant en partie mot pour mot les formules de Marx, sur a) *L'introduction à la critique de la philosophie du droit de Hegel* et b) *Les fondements de la critique de l'économie politique* de Karl Marx (1857-1858).

fait qu'avec Marx et Engels la philosophie avait surmonté le matérialisme mécaniste. Mais il n'y a pas que cette ignorance que l'on constate. La vision historique elle aussi se trouve brouillée chez Husserl. Comment expliquer autrement que Husserl lie à la doctrine de Galilée son affirmation que « le monde vraiment donné par l'intuition, le monde vraiment vécu et vivable, dans lequel toute notre vie pratiquement se déroule... n'est pas changé par le fait que nous inventons un art particulier, l'art géométrique et galiléen qui s'appelle la physique » (VI, 51) ? Et ce n'est pas seulement la vision historique qui est brouillée. On pourrait penser que Husserl n'a jamais connu de ville industrielle dans laquelle la vie de beaucoup d'hommes se déroulait pratiquement, et se déroule encore. C'est ainsi que Marx caractérisait déjà en 1858 le savoir général social, en particulier sous la forme des sciences de la nature, comme une force productive immédiate, et il indiquait que les forces productives de la société ont été produites non seulement sous la forme du savoir, mais comme organes immédiats de la praxis sociale, du processus réel de la vie. Marx parlait du processus scientifique qui assujétit les forces de la nature et les fait entrer au service des besoins humains. Le monde vraiment donné par l'intuition dont parle Husserl, vraiment vécu et vivable, dans lequel toute notre vie pratiquement se déroule, c'était devenu en réalité l'ordre social capitaliste avec son industrie.

Et maintenant, concluons. La science en tant que force productive est-elle dominée ou non par l'homme ? Telle est la question qui se pose aujourd'hui à nous tous comme le problème décisif de notre *Lebenswelt* ; cette *Lebenswelt* se présente différemment selon l'ordre social dans lequel nous vivons ; mais l'ordre social, c'est nous, c'est l'homme.

Voulons-nous ainsi, nous philosophes, être les « fonctionnaires de l'humanité », pour reprendre la si belle expression de Husserl ? Alors la voie qui y mène ne passe pas par la phénoménologie. Permettez-moi de terminer par une parole de Goethe : « On s'est occupé longtemps de la critique de la raison ; moi je souhaiterais une critique de l'entendement humain. Ce serait un véritable bienfait pour l'espèce humaine si l'on pouvait montrer au bon sens en le convainquant jusqu'où il peut aller, et c'est justement pas plus loin qu'il ne lui en faut pour vivre sur terre. »

GEORG MENDE.