

INFORMATION TO USERS

This manuscript has been reproduced from the microfilm master. UMI films the text directly from the original or copy submitted. Thus, some thesis and dissertation copies are in typewriter face, while others may be from any type of computer printer.

The quality of this reproduction is dependent upon the quality of the copy submitted. Broken or indistinct print, colored or poor quality illustrations and photographs, print bleedthrough, substandard margins, and improper alignment can adversely affect reproduction.

In the unlikely event that the author did not send UMI a complete manuscript and there are missing pages, these will be noted. Also, if unauthorized copyright material had to be removed, a note will indicate the deletion.

Oversize materials (e.g., maps, drawings, charts) are reproduced by sectioning the original, beginning at the upper left-hand corner and continuing from left to right in equal sections with small overlaps. Each original is also photographed in one exposure and is included in reduced form at the back of the book.

Photographs included in the original manuscript have been reproduced xerographically in this copy. Higher quality 6" x 9" black and white photographic prints are available for any photographs or illustrations appearing in this copy for an additional charge. Contact UMI directly to order.

UMI

A Bell & Howell Information Company
300 North Zeeb Road, Ann Arbor MI 48106-1346 USA
313/761-4700 800/521-0600



Université d'Ottawa • University of Ottawa

KANT DANS LA *KRISIS*. ANALYSE DU RÔLE ET DE LA CRITIQUE DE KANT DANS LE
DISCOURS DU DERNIER HUSSERL
(mémoire de maîtrise)

© par Sandra Lapointe (608341)
Département de Philosophie, Université d'Ottawa
réalisé et complété à Leipzig (Allemagne) le 19 juin 1997

bei Scheunemann ✧ Erika-von-Brockdorff-str.2 ✧ 04159 Leipzig ✧ Allemagne
e-mail: s608341@aix1.uottawa.ca ✧ sandra.lapointe@student.uni-tuebingen.de
tel: (+00 49) 0341 912 8466



National Library
of Canada

Acquisitions and
Bibliographic Services

395 Wellington Street
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

Bibliothèque nationale
du Canada

Acquisitions et
services bibliographiques

395, rue Wellington
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

Your file *Votre référence*

Our file *Notre référence*

The author has granted a non-exclusive licence allowing the National Library of Canada to reproduce, loan, distribute or sell copies of this thesis in microform, paper or electronic formats.

The author retains ownership of the copyright in this thesis. Neither the thesis nor substantial extracts from it may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

L'auteur a accordé une licence non exclusive permettant à la Bibliothèque nationale du Canada de reproduire, prêter, distribuer ou vendre des copies de cette thèse sous la forme de microfiche/film, de reproduction sur papier ou sur format électronique.

L'auteur conserve la propriété du droit d'auteur qui protège cette thèse. Ni la thèse ni des extraits substantiels de celle-ci ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans son autorisation.

0-612-26341-X

Canada

L'enjeu de cette recherche consiste à démontrer qu'une lecture véritablement rigoureuse de la *Krisis* de E. Husserl interdit que l'on y fasse de l'histoire un paramètre de la démarche phénoménologique proprement dite. La critique husserlienne de l'histoire, et plus particulièrement celle de la philosophie kantienne, n'est d'ailleurs pas une nouveauté dans l'oeuvre du dernier Husserl, et il est absolument faux de dire que la philosophie de l'histoire prend une importance primordiale ou qu'elle se substitue à l'investigation phénoménologique. Cette recherche a pour but de d'expliquer, à l'aide d'un examen serré de la critique husserlienne de Kant à différents moments de son oeuvre et principalement dans *L'idée de la phénoménologie* (1907), dans les leçons de *Philosophie Première (Erste Philosophie 1923-24)* et dans la *Krisis* (1936-37), en quoi consiste le modèle husserlien de l'histoire et quelle est sa fonction par rapport à la méthode de la réduction de manière à distinguer ce qu'on pourrait appeler "le récit de la recouverte de la *Lebenswelt*" (*Krisis II*) de l'élaboration d'une ontologie de la *Lebenswelt* (*Krisis III*). Le dernier chapitre est consacré, à la lumière des explications fournies, à une critique des thèses de David Carr à cet endroit.

Table des matières

Introduction	
§1. Considérations générales sur l'objet de cette recherche	1
Première section: le modèle husserlien de l'histoire et la critique de Kant	
§2. De la nécessité de distinguer la méthode des motifs de l'approche historique	6
§3. Remarques générales sur la critique husserlienne de la tradition	8
§4. La méthode "critique" du retour sur l'histoire	9
§5. La conception téléologique et l'approche historique de Husserl	15
§6. L'appréciation husserlienne de l'histoire	19
§7. La critique et l'appréciation husserlienne de Kant dans <i>Erste Philosophie</i>	20
§8. La critique husserlienne de l'histoire dans la <i>Krisis</i>	23
§9. Kant dans la <i>Krisis</i>	31
Deuxième section: l'histoire de la critique husserlienne de Kant	
§10. Considérations préliminaires sur la critique épistémologique de Kant	39
§11. La critique husserlienne de Kant avant la découverte de la réduction phénoménologique: Kant a-t-il résolu le problème de la connaissance?	43
§12. La découverte de la réduction phénoménologique: La phénoménologie transcendantale et la philosophie transcendantale de Kant	48
§13. De la critique de la connaissance scientifique à la critique de l'évidence du monde: la nouvelle signification accordée au <i>renversement copernicien</i> de Kant	59
§14. La critique de Kant et le problème de la <i>Lebenswelt</i> dans la <i>Krisis</i>	69
§15. La critique husserlienne des présupposés kantien: apologie autocritique?	80
Conclusion	
§16. La critique husserlienne de Kant et le problème de l'histoire	82
§17. Fonction et Nécessité de la méditation historique dans la <i>Krisis</i>	86
Bibliographie	96

INTRODUCTION

§1. CONSIDÉRATIONS GÉNÉRALES SUR L'OBJET DE CETTE RECHERCHE

La présente recherche a pour but de questionner la manière dont Husserl établit son rapport à Kant dans la *Krisis*. La formulation particulière de cette problématique peut sembler factice, mais elle se justifie en ceci qu'elle vise à exprimer une double préoccupation. Il s'agit, d'une part, de définir ce rapport en fournissant une analyse systématique de la critique husserlienne de Kant; d'autre part, de déterminer la fonction que remplit cette critique à l'intérieur du discours ciblé, le premier objectif se subordonnant au second. L'idée que la critique husserlienne de Kant joue un rôle, ou remplit une fonction dans l'économie de la *Krisis* sera expliquée plus loin. Je précise ici seulement que l'objet de cette étude ne se limite pas au recensement des paramètres de la philosophie kantienne qui sont exposés par Husserl ou repris au compte de la phénoménologie transcendantale, bien qu'ils soient nombreux et décisifs, mais trouve aussi son thème dans le jeu spéculatif qui sous-tend au discours husserlien et à la fonction spécifique que remplit la critique husserlienne de Kant à l'intérieur de cette structure argumentative.

La *Krisis* est le dernier ouvrage publié du vivant de Husserl. Le texte principal, qui constitue ici le matériau de ma recherche, se divise en trois parties dont les deux premières parurent dans la revue *Philosophia* de Belgrade en 1936¹. Cet article prend son origine dans une série de conférences que Husserl prononça à Vienne et à Prague en 1935 sous le titre *La crise de l'humanité européenne et la Philosophie*.² La troisième section fut adjointe aux deux premières sous la recommandation de E. Fink selon le projet de Husserl d'en faire un texte unifié³. Les différents appendices qui, sous la supervision de W. Biemel ont été inclus dans le sixième tome des *Husserliana*, consistent en une série de manuscrits de recherches sténographiques (*Forschungsmanuskripte*) rédigés à partir de la fin des années 1920 et qui, pour la plupart, n'étaient pas destinés à la publication. Je ne prendrai pas systématiquement en considération ces manuscrits, sauf exception, et ce pour deux raisons. D'abord, il n'est pas évident que les

¹ Au cours de mes recherches, j'ai pu constater que cette revue philosophique, qui fut publiée uniquement en 1936, se retrouve aujourd'hui dans la collection Anne Frank de la Bibliothèque Nationale à Leipzig, c'est-à-dire avec l'ensemble des ouvrages qui entre 1933 et 1945 ont été mis à l'annexe par le gouvernement national socialiste étant considérés comme "littérature décadente".

² Cf. Introduction de l'éditeur, Ha VI, p. XIII-XXII

³ Il m'apparaît tout à fait justifié de considérer l'appendice XIII à la section III A de *La Krisis*, "Vorwort zur Fortsetzung der *Krisis*" (Ha VI, p.435-445) comme essentiel à la compréhension du texte principal, voir comme en faisant partie intégrale. Cf. note de l'Éditeur, Ha VI, p.554; De la même manière, cette étude ne couvre que la partie A de la troisième section de la *Krisis*, c'est-à-dire qu'il s'agit ici de situer la critique husserlienne de Kant exclusivement dans le contexte de la notion de la *Lebenswelt*. La prise en compte supplémentaire des considérations qui portent sur la psychologie (*Krisis III B*) n'est pas envisageable dans la perspective d'un mémoire de maîtrise. Cette réduction volontaire du périmètre de la recherche ne met toutefois nullement en péril sa validité. Au contraire, il semble que la distinction entre les deux problématiques soit usitée.

idées exprimées dans ces écrits fassent effectivement partie d'un projet unitaire. En fait, Husserl se servait de ces manuscrits comme support didactique: il pensait, pratiquement, en écrivant. D'autre part, même si on admettait la proximité des considérations que l'on retrouve dans les appendices avec le projet de la *Krisis*, et bien qu'ils eussent éventuellement pu éclairer certains éléments systématiques de la phénoménologie du dernier Husserl, ils n'ajoutent rien à la forme générale de l'argumentation développée dans le texte principal.

La totalité des commentateurs s'accordent pour dire que la *Krisis* présente une nouveauté par rapport à l'oeuvre antérieure de Husserl mais, étrangement, il semble que ce soit devenu un lieu commun que de se poser la question à savoir, en quoi consiste exactement cette nouveauté. En effet, si on reconnaît d'une manière générale, que le problème de l'histoire et les développements qui conduisent à l'explicitation de la notion de *Lebenswelt* se démarquent du questionnement antérieur de Husserl, différentes analyses conduisent à des appréciations relativement différentes de l'originalité et de la signification de ces thèmes pour la phénoménologie. On peut grossièrement distinguer deux écoles qui cherchent à montrer, pour l'une, que ces notions étaient déjà présentes dans l'oeuvre de Husserl et qu'elles ne sont, dans la *Krisis*, qu'expliquées plus en détail; et pour l'autre, que malgré la similarité avec des notions déjà expliquées dans des écrits précédents, Husserl développe, dans la *Krisis*, des idées qui affectent directement et radicalement l'idée même de la phénoménologie. Parmi ceux qui défendent la thèse de la nouveauté, on doit encore distinguer ceux qui accordent la primeur à la *Lebenswelt*, et ceux qui l'attribuent plus spécialement à l'histoire. Par exemple, R. Ingarden défendra la thèse qui veut que la *Krisis* ne présente véritablement rien de nouveau; E. Ströker, dans le même sens, celle qui veut que tant l'histoire que la *Lebenswelt* s'inscrivent dans une continuité systématique avec les développements méthodologiques des *Méditations Cartésiennes* et de *Logique formelle et transcendantale*; alors que D. Carr voudra montrer que la phénoménologie connaît, à partir des années 1930, une révolution interne signifiée par l'intégration effective d'une préoccupation historique qui conduirait effectivement la phénoménologie à devenir une philosophie de l'histoire, voire une téléologie.¹

En quoi la question de la nouveauté des considérations qui portent sur l'histoire et la *Lebenswelt* et le débat qui tourne autour d'elle concernent-ils cette recherche? La *Krisis* est un texte qui présente virtuellement une difficulté majeure pour Husserl. Il y avance l'idée de la nécessité

¹ Ingarden, *What's new in Husserl's 'Crisis'*, in *Analecta Husserliana*, Vol. II, Dordrecht, 1972. (p.23-47); Ströker, *Husserl's Werk*, (Zur Ausgabe der Gesammelten Schriften), Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1992; Carr, *Husserl's Crisis and the Problem of History*, in *Interpreting Husserl*, *Phaenomenologica* Vol. 106, Martinus Nijhoff, Dordrecht/Boston/Lancaster, 1987.

d'une reconfiguration de la phénoménologie en termes de téléologie. Cette reconfiguration ne signifie pourtant pas l'abandon de la réduction comme principe de l'investigation phénoménologique. Que cette prétention soit réalisée ou non, me préoccupe moins que de comprendre la manière selon laquelle ces deux approches coexistent chez le dernier Husserl et il semble que Kant occupe à cet égard un premier rôle. À la fin de la seconde section, c'est-à-dire, au moment précis où se rejoignent les considérations historiques et les considérations systématiques dans la *Krisis*, Husserl avance l'idée qu'une critique de la philosophie kantienne servira à montrer systématiquement en quoi consiste le véritable subjectivisme transcendantal. Dans cette mesure, Husserl fait de Kant la charnière entre les considérations historiques et les considérations systématiques dans la *Krisis*, ce qui contribue à introduire une apparente continuité dans son discours¹. Certains ont vu dans cette manière de juxtaposer un propos historique-critique à sa démarche systématique l'indice du fait que Husserl tenterait désormais d'intégrer l'histoire aux paramètres de la phénoménologie et font pour cette raison de l'idée d'une "phénoménologie de l'histoire" l'azimut de leurs recherches. Indépendamment de ces tentatives, le positionnement ponctuel de la critique de Kant dans *Krisis II* et *III A* pose une difficulté inévitable au niveau du traitement. En effet, dans la seconde section, la philosophie kantienne est envisagée comme un moment de l'histoire de la philosophie européenne, c'est-à-dire un moment du développement du "Telos" que met en lumière la *Rückbesinnung*. À cet égard, la critique à laquelle elle est soumise ne dépasse pas la vocation d'une histoire des idées, une histoire des idées "critique" certes, mais tout à fait semblable à celle qu'avait rédigée Husserl dans la cadre d'une leçon professée en 1923-24¹: *Erste Philosophie*. Dans la troisième section, par contre, la critique de Kant sera en quelque sorte le "point de départ" d'une réflexion systématique où l'histoire et l'historicité ne font plus partie des paramètres méthodologiques.

Dans la seconde section, la "méditation" qui porte sur Kant vise surtout à démontrer en quoi il incarne, comme Descartes et comme Hume, le rendez-vous manqué de la philosophie transcendantale avec son accomplissement définitif, c'est-à-dire une philosophie qui s'institue comme science de la *Lebenswelt*. Pour le dernier Husserl, la *Lebenswelt* désigne l'expérience phénoménologique ultime, celle qui doit faire le thème de la philosophie si celle-ci veut être apodictiquement fondée. Dans la seconde section de la *Krisis*, la question du fondement est traitée par rapport à l'histoire: la thèse de Husserl se résume dans l'idée qui veut que la *Lebenswelt* préexiste historiquement à toute autre expérience mondaine. Or, chez Husserl, la question du fondement n'avait jamais auparavant été directement traitée en rapport avec

¹ La distinction entre partie historique et partie systématique est introduite par Carr pour caractériser les deux parties de *Erste Philosophie*. J'emploie ici cette même distinction dans la mesure où la question latente qui sous-tend ici à ma recherche consiste à savoir si le rôle de la *Rückbesinnung* est, dans la *Krisis*, le même que dans les leçons de 1923-24.

l'histoire, et même si "histoire" ne doit pas ici être entendu au sens traditionnel d'une discipline des sciences de l'esprit le rapport demeure extrêmement étonnant. Dans la troisième section, Husserl ne s'intéresse plus à la démonstration de ce qu'on pourrait appeler la prévalence historique de la *Lebenswelt* mais à son rôle de fondement épistémologique. À strictement parler, pour parvenir à cette démonstration, Husserl doit fournir une analyse phénoménologique de la *Lebenswelt*. Seulement, cette analyse est précédée par un ensemble de considérations "critiques" sur la philosophie kantienne tout à fait assimilables aux considérations historiques de *Krisis II*. À cet égard, on peut d'ailleurs dire que la figure de Kant occupe, dans la troisième section de la *Krisis*, une place considérable: la critique husserlienne du "manque de radicalisme" de Kant semble vouloir constituer un préambule nécessaire à l'élaboration du nouveau chemin de la réduction qui passe par la *Lebenswelt*. Cette manière de procéder est, somme toute, étonnante. Nulle part ailleurs, voit-on Husserl se faire ainsi l'exégète d'un auteur en particulier: il faut bien plutôt *retourner aux choses elles-mêmes* et non à ce qu'ont pu en dire d'autres philosophes. Bien entendu, il ne s'agit pas pour Husserl de se joindre aux néo-kantiens. Mais, dans le contexte de la *Krisis*, cette nouvelle manière de procéder peut autrement sembler venir affecter la méthode phénoménologique. Plusieurs commentateurs voient d'ailleurs dans cette manière qu'a Husserl de juxtaposer, d'une part, une critique de Kant à sa démarche systématique, et d'autre part, sa démarche systématique (*Krisis III*) à une méditation historique (*Krisis II*)¹, la preuve que la phénoménologie est désormais en mesure de tenir systématiquement compte de l'histoire et de l'historicité de celui qui fait la philosophie. Je crois que cette thèse, même si elle reflète partiellement l'ambition du dernier Husserl, ne peut être soutenue par cet argument.

Les deux chapitres qui suivent ont pour but d'exposer l'ensemble des paramètres qui président à la critique husserlienne de Kant dans la *Krisis*. J'entrevois dans cette analyse le moyen de rendre compte de l'importance et de la fonction réelles de la méditation historique, ou tout au moins, de fournir une perspective interprétative qui tienne compte de ses possibilités effectives. Un examen rigoureux et systématique de la critique husserlienne de Kant est, dans cette perspective, non seulement fécond mais incontournable. En effet, nous constaterons que plusieurs des idiosyncrasies de la *Krisis* y trouvent leur explication. Il est d'ailleurs étonnant de constater que la plupart des auteurs s'étant intéressés au problème de l'histoire chez le dernier Husserl ne se sont en fait penchés sur la critique husserlienne de la tradition que d'une manière superficielle et confuse. Le fait de questionner un élément spécifique de la méditation historique,

¹ *Erste Philosophie I*, Ha VII.

en l'occurrence la critique de Kant, exige une compréhension préalable de la nature et de la fonction de la critique husserlienne de la tradition dans sa forme générale. Réciproquement, l'examen de la critique de Kant fournit un exemple concret de l'application du critère d'analyse historique de Husserl. En outre, la critique husserlienne de Kant en tant que telle est aussi sans doute l'une des lignes de questionnement auxiliaire les plus intéressantes de l'oeuvre de Husserl. Non seulement Kant est-il l'éternel compagnon de Husserl, mais les textes voués à la critique de Kant témoignent d'une manière admirablement lucide de l'évolution de l'idée husserlienne de la phénoménologie.

L'étude que je propose est sous plusieurs aspects absolument inédite. Seulement, il m'apparaît important de profiter du potentiel qu'offre cette problématique pour m'intégrer à une discussion actuelle. La dernière partie de cette recherche sera consacrée à utiliser les résultats de l'étude systématique des deux premières sections dans le cadre du débat qui tourne autour de la "visée téléologique" du dernier Husserl. À ce moment, nous confronterons notre interprétation à celle de David Carr.

¹ Le terme "méditation historique" sera employé pour traduire ce que Husserl désigne, d'une manière générale, par la notion de *Rückbesinnung*. Je précise qu'il n'y a pas ici de lien de signification à faire entre cette notion dans le contexte de la *Krisis* et l'emploi du terme dans "*Méditations Cartésiennes*".

PREMIÈRE SECTION: LE MODÈLE HUSSERLIEN DE L'HISTOIRE ET LA CRITIQUE DE KANT

2. DE LA NÉCESSITÉ DE DISTINGUER LA MÉTHODE DES MOTIFS DE L'APPROCHE HISTORIQUE

Dans sa *Préface à la suite de la Krisis*¹, Husserl expliquera en quoi il faut distinguer l'article de 1936 de celui qui devait suivre, c'est-à-dire les deux premières de la troisième section du texte principal de la *Krisis*. D'une manière générale, il s'agit de voir que *Krisis I* et *II* consistent en un prélude (*Vor-Gedanken*), un point de repère (*Richtpunkt*), qu'elles exposent les idées directrices (*Richtlinien*) qui serviront de points de référence dans la section suivante². La rupture du propos entre la deuxième et la troisième section, sans être exactement de la même nature qu'entre l'*histoire critique des idées* et la *théorie de la réduction de Erste Philosophie*³, est claire et reconnue explicitement par Husserl. Indépendamment de toute hypothèse, il m'apparaît donc en outre justifié de questionner la nature de la continuité qui existe entre les deuxième et troisième sections de la *Krisis*, que ce rapport semble assez problématique à Husserl lui-même, pour qu'il lui consacre ces quelque dix pages.

L'article de 1936, bien qu'il fût rédigé d'un trait, se présente lui aussi d'une manière bipartite. D'une part, on y retrouve une histoire des idées relativement détaillée, c'est-à-dire la *méditation historique et critique* de la seconde section (§§8-27), qui se termine ponctuellement par une critique du manque de radicalisme de la philosophie kantienne; d'autre part, les sept paragraphes introductifs au cours desquels Husserl explique son diagnostic, à savoir celui d'une *crise des sciences*; se prononce sur la condition actuelle et la tâche de la philosophie ainsi que sur le rôle du philosophe; et fait entrer en scène l'idée du *Telos* de l'Europe.⁴ Husserl y esquisse aussi, brièvement, les grandes lignes de la méthode historique et critique, mais comme c'est également le cas dans la *Préface à la suite de la Krisis*, il s'agit principalement d'introduire l'approche historique.

Je relève ici deux points. Premièrement, prise indépendamment des considérations de la première section, il semble que l'approche historique de *Krisis II* reste indéniablement fidèle à la conception husserlienne de l'histoire telle qu'elle s'était présentée dans *Erste Philosophie I*, plus

¹ Ha VI, appendice XIII

² Cf. Ha VI, p.435-436

³ respectivement: Ha VII et VIII

⁴ Une remarque s'impose: il semble que l'idée du *Telos* européen (Entéléchie) dont Husserl se sert dans la section introductive ne coïncide pas exactement avec celle du *Telos* cartésien (motif transcendantal cartésien) qui apparaît dans la seconde section et nous nous pencherons sur la nuance qui doit éventuellement être faite dans la dernière partie de cette étude.

de 10 ans auparavant. Ce sont aussi, exception faite de Galilée, les mêmes figures historiques de la Modernité qui sont interpellées, et le traitement husserlien de l'histoire se caractérise dans les deux cas par ce qu'on peut appeler sa dimension "critique", et ce, en contraste avec l'analyse historique au sens ordinaire. La première partie de cette étude aura pour but d'examiner et d'expliquer, en référence à la figure de Kant¹, les paramètres de la critique husserlienne de la tradition en tant que telle, c'est-à-dire en s'intéressant au propos qui concernent, d'une part, sa méthodologie effective et, d'autre part, sa *critique de la tradition*² proprement dite, et donc en faisant abstraction des motifs qui peuvent être imputés à Husserl dans ce que certains ont cru constituer sa transition vers une *philosophie de l'histoire*. Cette manière de procéder m'apparaît être la plus rigoureuse. En distinguant la méthode effective des motivations qui sont à son origine théorique et pratique, on parviendra à une meilleure compréhension de la structure argumentative du texte.

Il apparaît donc clair, et c'est notre second point, que les considérations multiples et admirablement diverses de la première section de la *Krisis* (§§1-7) aient tout avantage à être prises indépendamment de la critique husserlienne de la tradition. *Krisis I*, tout comme la *Préface à la suite de la Krisis*, a principalement pour but de nous informer des raisons qui président à la *nécessité* de l'approche historique, à ce *nouvel approche*, et non de la procédure elle-même. Ces considérations introductives sont d'ailleurs principalement ce qui semble venir modifier le rapport déjà établi, en 1923-24, entre phénoménologie et histoire. C'est du moins ce qui *exhorte* désormais le lecteur à adopter la méthode qui s'annonce avec la section suivante. Il est donc tout à fait approprié de questionner aussi l'aspect rhétorique des considérations qui portent sur la nécessité de la *Rückbesinnung*. La question qui porte sur les motifs est adjacente à la question de la légitimité de l'intégration systématique de vues historiques pour la phénoménologie. Ces deux problèmes se posent aussi dans le contexte de cette recherche mais ne seront traités que dans la conclusion.

¹ Cette étude sera conduite à partir d'une analyse comparative entre la *Krisis* et les leçons de 1923-24

² Ce terme est repris à la lumière des considérations de Heinrich; Cf. *Über die Grundlagen von Husserls Kritik der philosophischen Tradition*.

§3. REMARQUES GÉNÉRALES SUR LA CRITIQUE HUSSERLIENNE DE LA TRADITION

Paul Ricoeur affirme que le souci de l'histoire apparaît chez Husserl à partir du début des années 30.¹ David Carr, assume que, même si avec *Erste Philosophie* Husserl semble pour la première fois vouloir donner une certaine importance à l'histoire, ce n'est que progressivement, et avec la *Krisis* seulement, qu'il se rendra compte de sa signification pour sa propre philosophie.² Dieter Heinrich assume, par contre, qu'on a eu tort de refuser ainsi à Husserl une conscience historique en le confinant dans le champ des analyses purement descriptives.³ Son intérêt pour la tradition philosophique et, plus particulièrement, celui qu'il porte à la philosophie kantienne, est effectivement présent sur l'ensemble de son oeuvre. La "critique de la tradition" qui génère tant l'*histoire critique des idées* de *Erste Philosophie* que la seconde section de la *Krisis*, appartient visiblement à une ligne de questionnement qui accompagne plus ou moins discrètement le développement de la théorie de la réduction et de l'analyse intentionnelle. Ce qu'on a d'ailleurs cru constituer l'anti-historicisme pur et dur de *Philosophie als strenge Wissenschaft*, un anti-historicisme qui se serait graduellement assoupli, ne signifie pas le rejet d'un examen critique de l'histoire. Selon Kern⁴, l'article de 1911 stipule effectivement qu'on ne devient pas philosophe en passant par les philosophies historiques, mais Husserl n'y rejeterait aucunement l'examen des philosophies historiques comme s'avérant inutile ou dommageable pour la philosophie rigoureusement scientifique. Bien plutôt, son reproche s'adresserait aux philosophies qui s'associent aveuglément à une tradition philosophique, à une problématique et à une méthode déterminée. Dans le même article, Husserl dira: "*Gewiß bedürfen wir auch der Geschichte. Nicht in der Weise der Historiker freilich, uns in die Entwicklungszusammenhänge zu verlieren, in welchen die großen Philosophien erwachsen sind, sondern um sie selbst, nach ihrem eigenen Geistesgehalt auf uns anregend wirken zu lassen. In der Tat, aus diesen historischen Philosophien strömt uns, wenn wir sie hineinzuschauen, in die Seele ihrer Worte und Theorien zu dringen verstehen, philosophische Leben entgegen, mit dem ganzen Reichtum und der Kraft lebendiger Motivationen.*"⁵ Comme on le verra plus loin, cette remarque de Husserl est en parfait accord avec l'idée qui sous-tendra à ses recherches sur la *Philosophie Première* quelque dix ans plus tard, et peut-être plus encore avec celles qui forment le corpus de la *Krisis*.

¹ Cf. Ricoeur, *Husserl et le sens de l'histoire*, p.280

² Cf. Carr 1987, p.76

³ Cf. Heinrich, *über die Grundlagen...*, pp.1-4

⁴ Cf Kern, *Kant und Husserl*, p.306

⁵ idem

Les thèses de Heinrich, Carr et Ricoeur ne sont pas en contradiction. Il est d'une part évident que le problème de l'histoire prend une importance plus réfléchie avec la *Krisis*, mais, d'autre part, plus certaine encore, que la critique de la tradition ait fait partie des préoccupations de Husserl depuis au moins le début des années 20. En distinguant la *critique husserlienne de la tradition* au sens évoqué plus haut d'une ligne de questionnement indépendante préexistant à la *Krisis* des considérations qui, dans la *Krisis*, visent à légitimer l'approche de Husserl, le lecteur est plus en mesure de comprendre l'articulation et la fonction de la *Rückbesinnung* en tant que telles.

Malgré l'uniformité de l'approche, la critique husserlienne de la tradition semble avoir "évolué" entre 1923 et 1936. En fait, les moments historiques importants et les paradigmes choisis par Husserl pour servir de balises à son interprétation de l'histoire de la philosophie ne sont plus, dans la *Krisis*, les mêmes que dans *Erste Philosophie*. La figure de Kant est d'ailleurs le meilleur exemple de cette "évolution". D'une façon systématique, dans les pages qui suivent, je m'efforcerai de caractériser dans leurs grandes lignes les paramètres méthodologiques de la critique husserlienne de la tradition, en explicitant justement ce qui doit être compris par "critique" dans le cas de Husserl. Je m'intéresserai dans un deuxième temps à la critique husserlienne de Kant dans *Erste Philosophie* et dans la *Krisis*.

§4. LA MÉTHODE "CRITIQUE" DU RETOUR SUR L'HISTOIRE

Quoique *Erste Philosophie I: Kritische Ideengeschichte* n'ait pas été publiée du vivant de Husserl, on s'entend pour dire qu'elle représente un moment important de son oeuvre. Il s'agit de la première partie d'une leçon professée en 1923-24 et consacrée à la recherche. Le matériau de cette leçon s'inscrit, selon les autorités phénoménologiques, au même rang que celui de la *Krisis*, des *Ideen* ou des *Logische Untersuchungen*.¹ Tout comme dans *Krisis II*, Husserl y examine les grandes figures de la Modernité philosophique. La pensée de Descartes, de Locke, de Hume et de Kant constitue aussi, dans les deux cas, l'objet prévalent de l'histoire des idées qui y est articulée. L'articulation de la critique husserlienne de la tradition, et donc de la critique husserlienne de Kant, peut être reconstruite à partir d'un examen de la signification de l'*attitude critique* qu'il prescrit au philosophe dans son examen historique.

¹ Cf. Ströker, *Husserls Werk*, p.70; Heinrich, op. cit., p.4

La méthodologie qui préside à l'examen historique de la tradition philosophique n'est pas traitée, dans *Erste Philosophie*, en *aparte*. Les considérations qui concernent la manière de procéder et les principes effectifs d'une lecture critique de l'histoire sont, logiquement parlant, immanentes à cette lecture de l'histoire. Dans la *Krisis*, les paragraphes voués explicitement par Husserl aux réflexions sur la méthode qui préside à son approche (§91,§15) concernent, quant à eux, plus la justification de l'approche historique que la méthode elle-même, et il faut là aussi s'en remettre à la critique effective pour véritablement comprendre la procédure¹. Toutefois, dans les deux cas, les considérations méthodologiques ne sont pas à ce point dissimulées qu'il soit possible de dire qu'elles ne sont pas identifiables, et il serait d'ailleurs encore plus faux de dire que les deux approches ne sont pas, pour le moins, similaires. Dans ce qui suit, nous allons d'abord identifier les paramètres méthodologiques qui prévalent dans *Erste Philosophie*². Nous examinerons ensuite, comparativement, les différences matérielles qui, principalement en référence à la critique husserlienne de Kant, surgissent entre 1923-24 et 1936. Notre caractérisation préliminaire de la méthodologie historique se fera donc à la lumière de celle de *Erste Philosophie*. Le procédé inverse m'apparaît pernicieux: le risque de confondre les considérations qui visent à légitimer la visée téléologique du dernier Husserl avec la méthodologie propre à la critique husserlienne de la tradition aurait été plus grand. L'absence de cette première préoccupation, dans *Erste Philosophie*, permettra une analyse moins récalcitrante.

Comme je l'ai indiqué plus haut, ce qui m'intéresse ici concerne l'articulation de la critique husserlienne de la tradition et ce, de manière à rendre clair les paramètres effectifs de la critique husserlienne de Kant. En d'autres termes, il s'agit de reconstruire, dans ses grandes lignes, le modèle préconisé par Husserl, de manière à posséder véritablement les principes plus ou moins explicites à partir desquels il interprète le rôle joué par la philosophie kantienne dans le déploiement de la Modernité philosophique. Ce que dit Husserl à ce sujet dans les textes concernés reste le matériau de recherche le plus sûr, et pour cette raison, j'éviterai de m'engager hâtivement dans une discussion des commentateurs du dernier Husserl.³

Il n'est pas suffisant de dire que la méthode husserlienne ne s'intéresse pas à une analyse historique effective pour comprendre ce que signifie l'attitude *critique* du phénoménologue face à l'histoire. Il apparaîtra, d'autre part, éventuellement peut-être douteux au lecteur objectif de

¹ Le préambule à la méditation historique que constituent les sept premiers paragraphes de l'introduction fournit aussi une caractérisation des grandes lignes de l'histoire husserlienne. Il est possible, en faisant abstraction des métaréflexions qui portent sur la nécessité de la méditation historique, de reconstruire à partir de ces considérations l'essentiel du modèle historique critique de Husserl. Nous nous référerons donc aussi aux passages de l'introduction directement liés à l'approche historique dans notre examen des paramètres de la critique husserlienne de la tradition.

² *Erste Philosophie I: kritische Ideengeschichte* constitue le texte principal du sixième tome des *Husserliana*.

³ Cette discussion se fera dans la conclusion.

préconiser une attitude réellement *critique*, dans la mesure où l'on prétend s'intéresser à l'histoire sans pourtant s'intéresser au fait historique.¹ C'est pourtant le cas chez Husserl, et c'est cette distance par rapport à l'événement historique effectif, de même que le regard sélectif qu'il porte sur la tradition qui rend sa démarche pour ainsi dire: étonnante. Husserl n'en arrive en aucun cas à une analyse véritablement historique.² Son intention est d'abord "critique", c'est-à-dire qu'elle n'a pas pour objet immédiat les figures historiques comme telles mais plutôt ce qu'elles incarnent. Un passage tiré de *Erste Philosophie* clarifiera ici l'intention méthodologique de Husserl. Ce passage offre d'ailleurs le matériau idéal d'une analyse de la méthode husserlienne:

Wir haben die Kritik immerzu in einer gewissen Distanz geführt, so daß sie zur Kritik jeder Philosophie von dem neuen durch Locke begründeten Typus wurde [...] In untrennbarer historischer Einheit mit Hume und Berkeley sich sozusagen in ihnen vollendend, ist Locke eine der Hauptquellen des Geistes der lebendigen philosophischen Gegenwart. Gerade diese Quelle aber interessiert uns nach dem ganzen Gang und Sinn unserer ideengeschichtlich-kritischen Betrachtungen vor allem anderen. Denn es handelt sich uns in diesen Betrachtungen um nichts geringeres als darum, die Einheit der durch Jahrtausende hindurchgehenden Motivation bloßzulegen, welche als Entwicklungstrieb in aller Philosophie lebte, sofern sie zur wahren Philosophie, und in aller philosophischen Methode, sofern sie zur wahren Methode werden wollte. (Ha VII, p.141)³

L'idée d'une *mise à nu* (*bloß zu legen*) ou d'une découverte de la motivation qui passe à travers toutes les philosophies qui ont voulu atteindre la véritable méthode est le point de départ de la critique husserlienne de la tradition. Nécessairement, cette idée présuppose que l'on sache ce en quoi consiste la véritable méthode. Pour le phénoménologue de *Erste Philosophie*, cette exigence n'est aucunement problématique: *pour nous, qui portons notre regard sur l'histoire tout en ayant devant les yeux une science transcendantale de la conscience en tant que conscience*, c'est-à-dire la phénoménologie, les contresens méthodologiques de nos prédécesseurs sont clairs.⁴ Certes, *pour nous qui reconnaissons déjà une philosophie transcendantale du style de la Phénoménologie comme étant le unum necessarium de la possibilité d'une connaissance ultime et d'une science ultimement scientifique*⁵, les erreurs et les naïvetés de nos prédécesseurs nous apparaissent clairement. C'est d'abord à l'égard de ce rapport à la vérité que le phénoménologue se dit "*critique*". Il est, en l'occurrence, possible de caractériser la méditation historique par l'emploi d'un terme tout à fait prégnant: le sens du criticisme de Husserl est celui d'une

¹ Il est sans doute intéressant de noter au passage que, dans une des sections vouées aux considérations d'ordre méthodologique de la *Krisis*, le sens que Husserl semble vouloir attribuer à l'adjectif "critique" est indubitablement celui de l'urgence: *Alle Besinnung aus "existenziellen" Gründen ist natürlich kritisch*. Il est toutefois peu probable que l'on doive définir la notion unilatéralement à partir de cette idée.

² Cf. Heinrich, *Über die Grundlagen...*

³ La traduction française des passages cités n'est pas systématique. Le texte est toutefois toujours cité dans la langue originale lorsque l'interprétation porte plus facilement au litige.

⁴ Cf. Ha VII, p.175

⁵ Cf. Ha VII, p.186

*apriorische Philosophiegeschichte*¹. À ce titre, le retour aux sources que le phénoménologue opère par sa critique vise la découverte d'un sens caché et réciproquement la mise à jour des erreurs passées. Ce qui se *cache* dans l'histoire comme nous l'avons vu plus haut c'est, selon le terme employé par Husserl dans *Kant und die Idee der Transzendentalphilosophie*, le sens fondamental (*Grundsinn*) de la méthode philosophique véritable. Le rapport qu'entretient Husserl avec cette vérité est donc double: d'un côté, il la possède déjà (la phénoménologie réalise ce *sens*), ce qui explique plus haut l'usage du "nous"; de l'autre côté, il la découvre à travers sa lecture *critique* de l'histoire.²

L'idée qu'il sera possible de découvrir un sens d'unité de la philosophie, trouve chez Husserl le support d'une conception téléologique du déploiement historique. Pour Husserl, l'histoire de la philosophie a une *tendance* ou un *sens*. Ce qu'il est essentiel de retenir pour comprendre le modèle de l'histoire présenté par Husserl, tant dans *Erste Philosophie* que dans la *Krisis*, s'explique unilatéralement à partir de cette conception téléologique. Corrélativement, tous les événements de l'histoire husserlienne s'expliquent, directement ou indirectement, par l'action transcendante d'un motif visant une finalité. Dans *Erste Philosophie*, Husserl emploiera quantité d'expressions suggérant l'action d'un principe historique contraignant de ce type, entre autre: *Triebkraft*³, *Entwicklungstendenz*⁴/*-trieb*⁵/*-züge*⁶, *transzendentaler Impuls*⁷/*Motivation*⁸, *Motiv*⁹, *Zweckidee*¹⁰, *Entelechie*¹¹. Il apparaît clair que, malgré l'absence d'un vocabulaire systématique pour caractériser le processus historique tel que Husserl le comprend, la philosophie vise ici une finalité qui lui est interne. La notion de *Telos*¹² ou de téléologie englobe la signification de

¹ Cf. Heinrich, op. Cit., p.4s.

² Certes, ce double rapport est problématique, et j'en traiterai plus loin. Je m'intéresse ici à ce que je considère être le noyau la critique husserlienne de la tradition. Une remarque s'impose pourtant: l'unité volitive de la philosophie, à travers ses échecs répétés, sera en quelque sorte la caution de la démarche phénoménologique. Dans *Erste Philosophie*, de même que dans la *Krisis* comme on le verra plus tard, la méthode phénoménologique veut signifier une réforme radicale de la philosophie actuelle. Ce que la *critique* husserlienne de l'histoire apporte au phénoménologue, en ce qu'elle découvre que l'intention cachée de toute philosophie véritable n'est pas différente de la sienne, est une sorte de légitimation narrative. Husserl voit clairement que ce type de légitimation ne peut prétendre à la rigueur scientifique, et c'est sans doute pourquoi la fonction qu'il attribue ici à sa méditation historique par rapport au projet phénoménologique proprement dit reste celui, pour ainsi dire, d'un "aide-volonté".

³ Ha VII, p.61, p.189; l'emploi des termes mentionnés n'est pas ici répertorié de façon exhaustive. Il s'agit de référer le lecteur au texte pour qu'il puisse constater, dans son contexte, la signification que Husserl leur attribue.

⁴ *ibid.*, p.241 (*in Kant und die Idee...*)

⁵ *ibid.*, p.141

⁶ *ibid.*, p.182

⁷ *ibid.*, p.60; aussi: sokratische Impulse, p.9

⁸ *ibid.*, p.68

⁹ *ibid.*, p.189

¹⁰ *ibid.*, p. 285

¹¹ *idem*; Ha VI, p.13s.,

¹² Cette notion ne sera employée systématiquement et en référence à l'histoire que dans la *Krisis*. (Ha VI, p.13, 15, 83, 133, 200) Dans *Erste Philosophie*, tout comme dans *Formale und transzendente Logik*, les termes "*Telos*", "téléologie" et "téléologique" désignent unilatéralement un processus qui demeure immanent à la conscience. (Cf. Ha VII, p.80s.) Husserl utilise d'ailleurs l'expression "*immanente Teleologie*" (Ha VIII, p.77) De la même manière, certaines occurrences du terme

l'ensemble de ces termes et dans ce qui suit, j'utiliserai systématiquement le terme "*Telos*" pour désigner, d'une manière générale, cette idée.¹

L'analyse de la conception téléologique de Husserl révèle d'abord que, selon lui, l'histoire de la philosophie se divise en trois moments. Cette division de l'histoire de la tradition philosophique, bien qu'elle soit chronologiquement situable, n'est toutefois pas essentiellement chronologique: elle correspond en fait plutôt à ce qu'on pourrait concevoir comme les phases du développement téléologique de la pensée européenne tel que Husserl le comprend.

Le premier moment correspond à la *fondation du Telos* qui, malgré sa prégnance indéniable, détermine d'une façon en fait plus ou moins transcendante le déploiement ultérieur des événements. Ce *Telos* s'institue à travers l'apparition d'une méthode philosophique, d'une science (*Wissenschaft*) vraie: celle de Socrate-Platon. Socrate est ici perçu comme étant le *réformateur pratique* de la philosophie. La méthode qu'il développe a d'abord une portée éthique: elle rend possible l'autonomie rationnelle de l'humanité. La contribution historique de Platon dans la fondation du *Telos* de l'Europe consisterait, quant à elle, à avoir reconnu la nécessité d'une méthode rationnelle universelle le sens fondamental de cette méthode, et à en avoir systématisé la dimension théorique et scientifique.² Son rôle est celui d'un *réformateur épistémologique*. Husserl dit: "*Mann kann sagen, daß erst mit Platon die reinen Ideen: echte Erkenntnis, echte Theorie und Wissenschaft und — sie alle umspannend — echte Philosophie, in das Bewußtsein der Menschheit traten [...] Eine neue Idee der Philosophie tritt damit, die ganze weiteren Entwicklungen bestimmend, au dem Plan.*"¹

Le deuxième moment de l'histoire correspond à ce qu'on pourrait appeler les "tribulations" de l'idée de science dans sa tendance téléologique. Tribulations: car la critique husserlienne de la tradition ressemble étrangement à un récit des rendez-vous manqués de la philosophie avec son essence véritable. Ce deuxième moment s'étend de la fondation du *Telos* jusqu'à sa réalisation et se caractérise principalement en ceci que le *Telos* initié par Platon, présent comme tendance, est continuellement empêché et ne parvient pas à son accomplissement. Il ne s'agit pourtant pas d'une régression par rapport au premier moment. D'une part, la fondation du *Telos* ne constitue rien d'autre que la fécondation de l'idée de la science véritable. D'autre part, malgré que le *Telos*

"histoire" réfèrent à un processus immanent semblable, celui de la genèse temporelle de l'objectivité (Cf. Carr 1987, p.78). Il est évident que la notion de *Telos* connaît ici un glissement de sens, et il est, selon moi, extrêmement hasardeux de vouloir établir un lien entre les deux usages de ce terme. Husserl ne le fait pas, et à moins d'être soi-même phénoménologue, ce qui n'est pas à strictement parler mon cas, je ne vois pas quelle utilité cela peut avoir pour une étude textuelle.

¹ Voir note précédente.

² Cf. HaVII, p.11s.

ne parvienne pas à travers lui à son accomplissement, le subjectivisme de Descartes donnera à la Modernité philosophique un nouveau élan: la méthode régressive du doute sceptique sera ce qui permettra pour la première fois d'atteindre le sol apodictique de la connaissance. La "découverte" de la subjectivité transcendantale par Descartes constitue, selon Husserl, sinon un "progrès", du moins un point de non-retour dans l'histoire de la philosophie. Le deuxième moment de l'histoire husserlienne a pour centre la philosophie cartésienne: ce qui la précède et ce qui la suit, et ce, comme nous le verrons, dans un esprit dialectique tout à fait particulier.

Le troisième moment de l'histoire husserlienne de la philosophie correspondra à la réalisation ou accomplissement effectif du *Telos*. Il sera rendu possible par l'émergence d'une philosophie dont la méthode correspond au sens fondamental qui se dissimule derrière toutes les tentatives véritables de fondation philosophique de la science. Ce rôle échoue à la phénoménologie et, par conséquent, Husserl s'attribue un rôle similaire à celui de Socrate ou de Platon, à savoir: celui de réformateur. Il dit: *"Es handelt sich, wie gesagt, um nichts Geringeres als um eine Reform der ganzen Philosophie, und darin beschlossen um eine universale Reform aller Wissenschaften überhaupt."*² Cette idée trahit d'abord et avant tout le sérieux et l'urgence avec lesquels Husserl s'est voué, sa vie durant, à ses recherches. De plus, il faut préciser que l'apparent pédantisme lié à l'idée d'une fin de l'histoire ne s'applique pas dans le cas de Husserl. Comme l'explique Kern, la conception téléologique de l'histoire que Husserl présente ne tend pas vers une fin de l'histoire de la philosophie, mais vers son véritable commencement: *à travers la phénoménologie transcendantale, la philosophie parvient pour la première fois à elle-même, c'est-à-dire à sa figure véritablement et rigoureusement scientifique.*³ L'idée d'une finalité, quant à elle, met toutefois en exergue la nécessité de se questionner sur les implications d'une conception téléologique de l'histoire.⁴

Cette première caractérisation du *Telos* révèle d'une manière très générale le sens de l'histoire husserlienne. Dans la *Krisis*, ce sens n'est pas essentiellement modifié, et l'histoire de la pensée européenne peut aussi être explicitée de cette manière tripartite. La fondation du *Telos* correspond toujours à l'émergence de la philosophie grecque⁵ et sa réalisation à l'apparition de

¹ Ha VII, p.12-13

² HaVII. p.7

³ Cf. Kern 1964, p.304

⁴ Cf. Conclusion de cette étude.

⁵ Cf Ha VI, p.5; il est important de noter que le moment de la fondation du "Telos de l'europe", dont il est question ici, ne coïncide pas unilatéralement avec la fondation du *Telos* philosophique (le motif transcendantal) qui sert de principe à la lecture husserlienne de l'histoire en tant que telle dans la *Krisis*. En bref, il s'agit de voir l'idée du "Telos de l'europe" fait partie d'un ensemble de considérations qui sont indépendantes de la critique historique de la tradition. Lorsque Husserl fait appel à l'idée du motif transcendantal cartésien (et là aussi Husserl utilise explicitement la notion de *Telos*) le cadre référentiel est tout à fait exclusif. Nous reviendrons sur cette difficulté dans la conclusion.

la phénoménologie. Les considérations historiques de Husserl se concentrent toutefois sur la période qui va de la Renaissance jusqu'au 19^{ème} siècle: comparativement, la matière du second moment de l'histoire est tronquée de près d'un millénaire. Il semble que le but des investigations historiques de Husserl soit désormais accessible sans recours direct à Platon, ni à l'antiquité en général. Le point de départ de sa critique consiste dans un examen de la figure historique de Galilée, cet examen ayant d'abord et avant tout pour but de fournir un panorama des présuppositions dont héritera Descartes. Pour Husserl, Descartes marque le véritable commencement de l'histoire de la modernité philosophique.

Les modifications que connaît le propos historique de Husserl ne s'expliquent pas par un réaménagement de la direction téléologique de l'histoire: le principe tripartite reste le même. Il est en fait nécessaire de questionner plus avant la notion de *Telos* pour comprendre justement ce qui, tant dans la *Krisis* que dans *Erste Philosophie*, conditionne la nature des considérations historiques, et donc ce qui, selon Husserl, fait en sorte que l'idée de science qui est au coeur de la tendance de la philosophie depuis l'antiquité ne s'accomplisse effectivement qu'avec la phénoménologie.

§5. LA CONCEPTION TÉLÉOLOGIQUE ET L'APPROCHE HISTORIQUE DE HUSSERL

La nature particulière du modèle téléologique de Husserl réside, en dernière instance, dans le fait que la transcendance de son *Telos* ne soit pas parfaite. Il en résulte une dialectique assez complexe dont il est ici essentiel de comprendre le principe. Le *Telos* de la pensée européenne, tel que Husserl le conçoit, consiste essentiellement dans cette motivation inhérente à toute entreprise philosophique véritable et à travers laquelle la philosophie tend vers la réalisation de la vraie méthode. L'action du *Telos*, la présence de cette motivation, constitue l'un des pôles de la dialectique de l'histoire. Seulement, dans la mesure où il s'agit d'une motivation, le *Telos* ne détermine l'histoire effective que d'une façon relative et, en fait, la réalisation de l'idée de science est conditionnelle à une exigence méthodologique, dont l'accomplissement dépend, quant à lui, de ceux qui font la philosophie. Husserl dit:

Wissenschaft kann eben nur dann Wissenschaft im letzten Sinn, Philosophie sein, wenn sie die Welt und so alle Erkenntnisgegenständlichkeiten in solcher Weise theoretisch bestimmt, daß jede wahre Aussage, die da zur Erkenntnisleistung kommt, frei ist von erdenklichen Dunkelheiten und Widersprüchen, die den Erkenntnisgegenstand in irgendeiner Richtung verwirren. (Ha VII, p.57)

Cette condition, comme on le verra, demeure strictement la même, voire: elle se voit en fait systématiquement radicalisée pour servir de *Leitmotiv* à la critique husserlienne de la tradition

dans la *Krisis*. L'idée de science véritable ne peut se réaliser que dans la mesure où le sol des prestations épistémologiques qui sous-tendent à la connaissance objective du monde est libre de toute obscurité et de toute contradiction. En d'autres termes, la condition de la réalisation de l'idée de science réside dans l'application d'une méthode adéquate qui rende possible une fondation véritablement apodictique et absolument radicale de la connaissance. Si on suit Husserl, on se rend compte que le problème de tout ceux qui l'ont précédé se situe justement dans l'insuffisance relative de leur méthode. Cette insuffisance méthodologique s'explique quant à elle, d'une manière générale, par un certain aveuglement devant la nécessité et la nature de cet idéal scientifique à laquelle doit atteindre la philosophie. Or, comme nous l'avons vu le rapport du phénoménologue à cette vérité méthodologique en est d'abord un immédiat: le phénoménologue la possède en tant qu'elle est sa propre méthode. Ce qui est donc crucial pour comprendre la lecture husserlienne de l'histoire et son interprétation des grandes figures de la tradition philosophique consiste à connaître ce que Husserl conçoit être la véritable méthode, c'est-à-dire, ce qu'il entend à chaque fois par phénoménologie.

Dans *Erste Philosophie*, la phénoménologie se définit comme un subjectivisme, bien entendu, mais plus précisément comme un *intuitionnisme* transcendantal, c'est-à-dire une recherche de l'évidence intuitive apodictique sur le sol de l'ego pur. La définition husserlienne de la méthode phénoménologique au moment de la rédaction des leçons de 1923-24 affecte directement son appréciation de la tradition philosophique: Platon, pour sa doctrine de la contemplation des essences, y est considéré comme le père de la philosophie, et Descartes pour sa régression à l'ego pur, comme l'initiateur de la Modernité. L'importance de la découverte cartésienne, tant dans la *Krisis* que dans *Erste Philosophie*, est aux yeux de Husserl fondamentale. Descartes, faute de ne pas développer systématiquement un intuitionnisme phénoménologique(!) donne, en contrepartie, une nouvelle impulsion à la tendance historique de la philosophie. Cette impulsion constitue, selon Husserl, le motif de tous les développements ultérieurs de la philosophie: c'est-à-dire du rationalisme et de l'empirisme. Dans *Erste Philosophie*, le sens de cette impulsion coïncide avec le paradigme intuitionniste. Réciproquement, l'erreur de Descartes consiste à ne pas avoir reconnu la nécessité de faire de l'ego *cogito* le thème d'une science descriptive du champ de l'expérience transcendantale, "expérience transcendantale" coïncidant ici avec "intuition eidétique" (*eidetische Anschauung*).¹ Dans la *Krisis*, ce reproche sera reformulé, nous le verrons, en fonction de la nouvelle définition que donne Husserl de l'idéal méthodologique.

¹ Cf. Ha VII, p.192

Malgré l'importance historique de Descartes, le philosophe auquel Husserl se sera visiblement le plus attaché dans *Erste Philosophie* est Locke, et ce, dans un esprit diamétralement opposé à celui de la *Krisis*, et même d'une façon surprenante à celui de *Kant und die Idee der Transzendentalphilosophie* qui fut rédigé dans la même année, c'est-à-dire: au plus grand détriment de la philosophie kantienne. Husserl dira:

Und so versteht sich das vorwiegende Interesse, das für uns Locke und seine Schule hat. Es versteht sich, weil wir auf dem Wege sind, von immer neuen Seiten und am historisch-kritischen Material zu zeigen, daß der Sinn der Philosophie selbst und der durch dieses Sinn geforderten Methode zu einem Intuitionismus treibt, daß aber die wahre Methode, der echte Intuitionismus, nicht derjenige **Lockes** ist, [...] — eine solche endet notwendig in Skeptizismus und Widersinn — sondern der Intuitionismus der transzendentalen Phänomenologie,

et, définit immédiatement la phénoménologie dans les termes suivants:

d.i. derjenige Wissenschaft vom ego cogito oder, wie wir auch sagten, derjenigen Egologie, welche das ego und cogito und cogitatum genau so nimmt, wie es sich in der Intuition wirklich gibt...(Ha VII, p.147)¹

Le fait que le "chemin cartésien" vers l'intuitionnisme soit, dans *Erste Philosophie*, toujours celui que privilégie Husserl explique l'attrait que les philosophies intuitionnistes représente pour Husserl et affecte directement son interprétation de la tradition philosophique.² C'est en raison de la proximité que présente l'intuitionnisme de Locke avec son propre intuitionnisme que Husserl attribue une telle importance à l'examen de la philosophie lockéenne.

Pour le Husserl de *Erste Philosophie*, l'empirisme, et plus particulièrement les investigations psychologiques de Locke et de Hume, auraient dû remplir une fonction historique bien précise: celle consistant à fournir une fondation à la philosophie en la munissant d'une méthode rendant possible une fondation épistémologique adéquate. Le sens de l'idée lockéenne de la psychologie est, selon Husserl, tout à fait consistant avec le programme phénoménologique, et n'eut été des lacunes de sa méthode, elle aurait sans doute rempli la condition qui préside à la réalisation de l'idéal philosophique: l'institution d'une philosophie selon une méthode intuitionniste radicale. Elle n'y parvient pas, et sombre en fait dans le scepticisme. Pour Husserl, le scepticisme reste

¹ Ce que Landgrebe nomme *Husserls Abschied vom Cartesianismus* (*Philosophische Rundschau*, V.9 1961) signifiera toutefois une redéfinition substantielle de la méthode phénoménologique. D'ailleurs, la préoccupation grandissante de Husserl pour l'a priori ou objectivité du monde (ambient, intuitif, -de la vie) sera d'une importance cruciale dans cette redéfinition, et nous verrons plus loin que, dans la *Krisis*, l'intégration systématique de ce thème affectera directement la lecture husserlienne de l'histoire.

² Il serait sans doute plus juste, quoiqu'éventuellement redondant de dire: *l'intérêt que présentent les philosophies qu'il reconnaît, en l'occurrence, c'est-à-dire dans le contexte exclusif et bien précis de Erste Philosophie, comme intuitionnistes*; car dans la *Krisis*, non seulement l'interprétation d'une philosophie comme intuitionnisme, mais le terme en soi disparaît. Tout indique, comme nous le verrons, un changement de paradigme ou, en d'autres termes, une redéfinition de la méthode phénoménologique.

l'indice indéniable des lacunes de la philosophie. L'empirisme n'est toutefois pas une philosophie sceptique avouée et, matériellement, Locke et Hume ont, comme Descartes et Kant, la prétention d'édifier un système philosophique en tant que tel. Husserl dit: *"Mag in der empiristischen Philosophie des Locke'schen tabula-rasa-Typus auch noch so viel Widersinn stecken [als in Humes], uns alles in allem skeptische Konsequenz, es ist doch eine Erkenntnistheorie und Psychologie, die eine Methode hat und in ihrer Methode wirklich etwas tut."*¹ Contrairement aux philosophies sceptiques de l'Antiquité et du Moyen âge, l'empirisme n'est pas une anti-philosophie en soi, c'est-à-dire qu'il ne remet pas en cause la possibilité d'une méthode rationnelle. C'est bien plutôt l'idée de la connaissance objective et le dogmatisme scientifique promus par les philosophies rationalistes qu'il questionne et, selon Husserl, avec justesse. Dans cette mesure, on comprends que l'empirisme s'oppose ici au rationalisme. Cette opposition est toutefois interne à la tendance de la philosophie et le scepticisme auquel aboutissent les philosophies empiristes, loin d'être le principe contraire de la tendance téléologique, aurait bien plutôt eu pour fonction de rappeler la philosophie à elle-même. L'essence cachée du scepticisme est, pour Husserl, un subjectivisme.²

Virtuellement, le rationalisme aurait été appelé à comprendre ce subjectivisme qui repose derrière les paradoxes sceptiques de l'empirisme et, au lieu de les combattre en permanence et aveuglement, leur rendre justice.³ Présumément, il aurait de cette manière été en mesure de se constituer en une philosophie immanente plus adéquate, voire en un subjectivisme apodictiquement fondé. Le rationalisme, tout comme la philosophie platonicienne, consiste en un effort positif vers l'édification de science vraie. Effort inadéquat: ce en quoi consiste l'essence de la science vraie, et donc la méthode appropriée pour son édification, lui reste inconnue principalement en raison de son préjugé objectiviste. En fait, le présupposé objectiviste du rationalisme est à la source de l'insuffisance de sa méthode. Les explications de Husserl à cet effet dans *Erste Philosophie* concordent, à première vue, avec celles de la *Krisis*: *"Ihre (der Metaphysik) Grundbegriffe und Grundsätze, ihre Methode und Theorien waren nicht aus den letzten Ursprüngen in der transzendentalen Subjektivität geschöpft und empfangen also nicht von daher ihren letzten Sinn und letzte Wahrheit;"*⁴

¹ Ha VII, p.145

² Cf. Ha VII, p.58

³ Cf. Ha VII, p.182

⁴ *ibid.* p.183; je reviendrai plus loin sur les explications de Husserl.

§6. L'APPRÉCIATION HUSSERLIENNE DE L'HISTOIRE

Il apparaît tout naturel que Husserl s'associe à l'un ou l'autre des courants philosophiques de la Modernité et le dernier aspect de la critique husserlienne sur lequel je dois me pencher concerne cette manière bien particulière selon laquelle Husserl établit une continuité entre la tradition philosophique et sa propre philosophie, ce que j'appellerai son *appréciation* de tradition philosophique. Dans *Erste Philosophie*, l'un des buts avoués de la critique husserlienne de la tradition consiste à mettre en lumière l'unité volitive qui agit à travers l'histoire.¹ La notion d'unité volitive coïncide avec celle de *Telos*: elles réfèrent toutes deux à l'idée d'une science vraie comme finalité interne à la philosophie. Cette tendance de l'histoire, selon Husserl, vers un intuitionnisme transcendantale se fixe avec la phénoménologie: l'intuitionnisme se présente ici, dans les termes de Husserl, comme la *motivation qui, en tant que tendance développementale (Entwicklungstrieb), a vécu dans toute philosophie, dès lors qu'elle a voulu être une philosophie vraie, et en tout méthode, dès lors qu'elle a voulu devenir une vraie méthode.*²

Comme on l'a vu plus haut, la méthode qui préside à l'empirisme de Locke, malgré ses conséquences sceptiques, intéressera plus particulièrement Husserl: dans *Erste Philosophie*, son appréciation de ce qu'il considère constituer l'essence de l'intuitionnisme lockéen s'exprime principalement à travers l'idée de la *proximité* de cette méthode avec la sienne propre. Cette *proximité* n'est pourtant pas uniquement méthodologique: *Dès lors qu'on a établi consciemment et avec succès le règne de la subjectivité et des phénomènes, le dernier pas à franchir est imminent, à savoir, celui qui permettra désormais de dire: voici un champ possible d'investigations, propre et fermé sur lui-même, et celui-ci peut et doit être fouillé d'une manière systématique.*³ Pour Husserl, ce dernier pas est bien entendu accompli par la phénoménologie, mais en quelque sorte sous l'égide de l'empirisme: *vom Empirismus kann man auf ihn (den letzten Schritt) sich aufmerksam machen lassen*. Husserl se positionne donc ici dans un rapport d'une nature particulière avec Locke et l'empirisme, et cet aspect de la lecture husserlienne de l'histoire doit sans doute être distingué de sa critique épistémologique en tant que tel. Il ne s'agit plus ici de révéler le sens caché ou les lacunes d'un philosophe donné mais, pour le phénoménologue, de se positionner par rapport à la tradition. Ce rapport d'ordre "généalogique" ne s'explique lui aussi qu'en référence à l'idée d'unité volitive ou de *Telos*: dans *Erste Philosophie*, le système de Locke est en quelque sorte envisagé comme la dernière frontière qui

¹Husserl dit: "Denn es handelt sich uns in diesen Betrachtungen um nichts geringeres als darum, die Einheit der durch Jahrtausende hindurchgehenden Motivation bloßzulegen..." Ha VII, p.141

²Ha VII, p.141

³Ha VII, p.145

sépare la philosophie de son accomplissement véritable, c'est-à-dire la phénoménologie. Partant, c'est systématiquement à travers la critique de Locke, de ses héritiers, et de ses origines cartésiennes, que se "découvrirait" au phénoménologue l'idée qui préside à sa propre philosophie. L'attrait que présente l'empirisme dans l'optique de la critique husserlienne de la tradition s'explique par la filiation, l'unité volitive, qu'il lui reconnaît avec la phénoménologie. Or, le fait que Husserl comprenne sa propre philosophie comme un intuitionnisme affecte directement cette appréciation de la tradition et il est tout naturel de penser que si la définition de la phénoménologie change, son appréciation de la tradition changera tout autant.¹

§7. LA CRITIQUE ET L'APPRÉCIATION HUSSERLIENNE DE KANT DANS *ERSTE PHILOSOPHIE*

C'est d'ailleurs sans doute ce phénomène qui explique le fait que, dans *Erste Philosophie*, la philosophie kantienne ne soit pas l'objet d'investigations plus poussées. En ce qui concerne l'histoire critique des idées de *Erste Philosophie*, pour l'essentiel, la critique épistémologique de Kant coïncide avec ce que Husserl en dira dans la *Krisis* (1936) et dans *Kant und die Idee der Transzendentalphilosophie* (1924). Ce qui change pourtant radicalement à partir de 1924, c'est l'idée que se fait Husserl de la science ou de la méthode vraie, et par conséquent celle qu'il se fait des sources de son héritage philosophique. Dans la *Krisis*, le paradigme n'est plus intuitionniste, et par ricochet, le sens de l'histoire se voit modifié: ce qui a toujours été véritablement voulu à travers chaque nouvelle tentative philosophique consiste désormais en un subjectivisme transcendantale dont l'essence se retrouve, et selon Husserl, dans une proximité critique directe avec la phénoménologie, au cœur de la pensée, non pas Locke, mais de Kant. Ce rapport privilégié de la phénoménologie avec la pensée kantienne s'établit dès 1924, à l'occasion du bicentenaire de la naissance de Kant, et tout porte à croire que ce sont les conclusions auxquelles parvient Husserl dans *Kant und die Idee der Transzendentalphilosophie*, qui seront au cœur des "investigations kantiennes" de la *Krisis*.

Ce qui est à la source de cette modification radicale de l'appréciation que donne Husserl de la signification historique de la philosophie kantienne ne s'explique pourtant pas par une transformation des reproches qu'il adresse à sa philosophie en tant que système. Les paramètres de sa critique épistémologique, comme il nous sera donné d'en discuter plus exhaustivement

¹ C'est d'ailleurs explicitement le cas dans la *Krisis* où l'appréciation que donne Husserl de Locke est renversée. Non seulement Husserl ne réitère pas l'idée qui veut que Locke développe une méthode qui soit proche de la sienne mais il dira: *Das Erste und historisch Wichtigste war hier die Selbstenthaltung des empirischen Psychologismus als eines unerträglichen Widersinns.* (Ha VI, p.86) Dans la *Krisis*, la mission historique de l'empirisme se résume à avoir, à travers le scepticisme

dans la seconde partie de cette étude, demeurent essentiellement les mêmes¹. Ce qui survient consiste bien plutôt en ceci que la critique que Husserl adresse à Kant semble être intimement liée à une problématique qui prendra une importance monumentale dans l'oeuvre du dernier Husserl: la constitution de l'objectivité du monde et des sciences sur le sol de l'expérience intuitive transcendantale, c'est-à-dire le problème de la *Lebenswelt*.

Dans *Erste Philosophie*, la critique de Kant est admirablement expéditive. Elle se concentre dans la dernière leçon, et se subsume en fait à une critique générale du rationalisme qui, modestement, s'étend sur quelque dix pages. Ce qui détermine l'essence de la philosophie kantienne, selon le Husserl de *Erste Philosophie*, c'est d'abord l'influence de Descartes, et plus précisément l'émergence, à travers la philosophie cartésienne, du problème de la possibilité d'une connaissance objective fondée sur l'immanence du sujet connaissant.² Depuis Descartes, la validité des sciences objectives et également celle de la métaphysique (qui présuppose l'objectivité du monde) devait, selon Husserl, apparaître problématique. Il s'agirait en quelque sorte d'une conviction méthodologique désormais inhérente à toute entreprise philosophique et qui prescrit, à l'instar de Descartes, la nécessité d'une critique épistémologique de la connaissance objective scientifique.³ Comme nous l'avons mentionné plus haut, Husserl, tout en lui préférant l'empirisme, admet que le rationalisme ait pu, pour cette raison, atteindre à la véritable méthode: c'est à lui que s'adressait la tâche, à travers une critique constructive, d'instituer le subjectivisme dans sa forme positive. C'était donc aussi virtuellement la tâche de Kant.

Le registre des reproches adressés directement à Kant se contient dans l'idée d'une insuffisance méthodologique⁴. Husserl affirme que, malgré que Kant ne tombe pas dans le piège qui consiste à assumer la validité des sciences sans la questionner, il lui manque la "conscience méthodologique" dont dépend toute science pour que sa fondation soit authentiquement scientifique et véritablement apodictique.⁵ Les explications de Husserl à ce sujet sont immédiates: "*Das was hier allem voran nottut, ist eine allgemeine und sozusagen pedantische methodische*

radical qui résulte de ce contresens, fait reparaitre le problème général l'objectivité, et cette mission n'est d'ailleurs pas accomplie par Locke, mais par Hume. (Cf. p.31ss)

¹ Je m'intéresserai à la dimension épistémologique de la critique husserlienne de Kant dans la partie subséquente de cette recherche. Ce qui m'intéresse ici plus particulièrement, comme je l'ai mentionné au commencement de ce chapitre, c'est le rôle que joue, selon Husserl, la philosophie kantienne dans le déploiement de la Modernité philosophique et cette question relève de l'appréciation husserlienne de l'histoire.

² Cf. Ha VII, p.193

³ Cf. Ha VII, p.194; dans *Krisis*, comme on le verra, le périmètre de cette critique s'étant aussi aux prestations pré-scientifiques.

⁴ Dans la mesure où l'explicitation de ce reproche relève de la critique épistémologique que Husserl adresse à la philosophie kantienne et non de son appréciation, cette question sera traitée dans le chapitre suivant.

⁵ Cf. Ha VII, p.194

Fixierung: alle Erkenntnis, angefangen von der schlichten Erfahrungserkenntnis bis hinauf zu aller Wissenschaft, muß als erkenntnistheoretisch fraglich behandelt werden, und dem Sinn dieser Fraglichkeit gemäß ist in eins alle und jede Erkenntnis [...] bloß als Phänomen anzusetzen, statt sie als geltender Erkenntnis zu haben und Gebrauch zu machen. * Cette explication est, d'ailleurs, le point de départ d'une brève réflexion sur la méthode phénoménologique, et malgré que Husserl persiste à voir, entre la phénoménologie et l'empirisme, une proximité méthodologique privilégiée, on pressent que la philosophie kantienne puisse représenter le matériau (ou le prétexte) d'investigations nouvelles.

Ce qui relève de l'appréciation que Husserl donne de la philosophie kantienne dans *Erste Philosophie*, exprime toutefois un jugement négatif à l'égard de sa prestation. Dans un premier temps, Husserl dira que, malgré la systématisme qui conduit ses investigations, Kant ne voit pas la méthode qu'exige une science véritablement transcendantale.¹ Il lui reconnaît en contrepartie le mérite d'avoir, *dans une puissance intuitive inégalée*, reconnu l'essence de la structure interne de la subjectivité, ce qui pour Husserl, *est d'une signification (Bedeutung) incomparable et que personne n'avait auparavant pressentie*.² Seulement l'insuffisance méthodologique inhérente à la critique kantienne de la raison prévaut sur ses découvertes et Husserl jugera que: *Kants Vernunftkritik bleibt ebensoweit entfernt von einer Transzendentalphilosophie als letztbegründender und letztbegründeter Wissenschaft wie diejenige Leibnizens*³; c'est-à-dire très loin. En fait, le jugement de Husserl à l'endroit de Kant est, en dernière instance, très peu favorable. Il dira que, en ce qui concerne ce qui est réellement décisif pour une théorie transcendantale de la conscience, Kant est supplanté par Leibniz: ce dernier reste plus près de l'idée platonicienne de la contemplation des essences, c'est-à-dire, en d'autres termes, du paradigme intuitionniste.⁴ Il conclut en disant que la critique kantienne de la raison rate son objectif, c'est-à-dire: *die Idee einer absoluten Grundwissenschaft, die unmöglich a priori in seinem, sondern nur im echt Platonischen Sinne sein kann*.⁵

L'appréciation que donne Husserl de la philosophie de Kant, dans *Erste Philosophie*, y est parfaitement cohérente avec son appréciation générale de la tradition. L'appréciation que donne Husserl de l'idéalisme kantien change toutefois radicalement dans la *Krisis*. Les idiosyncrasies que présentent comparativement la *Krisis* procèdent principalement d'un réaménagement, c'est-

¹ Cf. Ha VII, p.197

² Ha VII, p.197

³ Ha VII, p.197

⁴ Ha VII, p.198; Dans la *Krisis*, Husserl ne s'intéressera pratiquement pas à la philosophie de Leibniz.

⁵ Ha VII, p.199

à-dire d'une redéfinition matérielle des paramètres qui guident la lecture husserlienne de l'histoire et l'appréciation qu'il en donne: toutefois, l'approche historique "critique" de Husserl reste la même. Que la lecture husserlienne de l'histoire change sans que son approche ou sa méthode historique elle-même soit essentiellement modifiée est certes une idée cruciale pour cette étude mais aussi, en soi, un phénomène extrêmement intéressant.

§8. LA CRITIQUE HUSSERLIENNE DE L'HISTOIRE DANS LA *KRISIS*

Pour l'essentiel, la caractérisation de l'approche historique critique de Husserl que nous avons expliquée à partir de *Erste Philosophie*, convient à la *Krisis*. Ce qui caractérise l'approche historique de Husserl correspond à une méthodologie "critique" bien spécifique: celle d'une histoire *a priori*. En résumé, l'idée est la suivante: la critique husserlienne de la tradition s'articule à partir de l'idée d'une tendance téléologique vers un idéal méthodologique. Cet idéal correspond quand à lui en long et en large avec la méthode phénoménologique. Ce qui influence donc en dernière instance la lecture husserlienne de l'histoire repose dans la définition que Husserl donne à sa propre méthode. Si on accepte cette idée, on doit faire de l'explicitation de la définition husserlienne de l'essence et du but que se donne la phénoménologie le pivot de la compréhension de sa conception de l'histoire. Il m'apparaît donc nécessaire de procéder encore une fois de la sorte pour comprendre la critique et l'appréciation que donne Husserl de Kant dans la *Krisis*.

Bien sûr, la définition de l'idéal méthodologique n'est pas le seul paramètre de la critique husserlienne de l'histoire. Dans *Erste Philosophie*, la lecture historique de Husserl s'articule aussi autour de l'idée d'un rapport dialectique entre philosophie et anti-philosophie, ou selon une autre formule: entre la science dans son effort positif vers la vraie méthode et le scepticisme. Dans les leçons de 1923-24, Husserl établit encore un rapport d'opposition entre rationalisme et empirisme, ce rapport se subsumant en fait au précédent. D'une certaine manière, on peut dire que l'entrée en jeu de ces paramètres, dans *Erste Philosophie*, n'affecte la lecture husserlienne de l'histoire que d'une manière auxiliaire: il s'agit de catégories qui profitent à l'explication de l'idéal méthodologique dans le contexte d'une réflexion historique. Elles servent tout au plus de répertoires à une lecture de l'histoire qui se fait en termes d'opposition. Comme nous l'avons vu, la forme dialectique de l'histoire est liée à la nature même du *Telos* husserlien,¹ mais il est plutôt

¹ Cf, ci-haut, p.10s.

difficile de dire exactement en quoi consiste, dans *Erste Philosophie*, la nécessité de l'utilisation de ces catégories bien précises.

La critique husserlienne de la tradition dans *Krisis II* est conduite à partir d'une conception de l'histoire plus articulée c'est-à-dire, à la fois plus systématique et plus complexe, que dans *Erste Philosophie I*. Cet ouvrage présente d'ailleurs à cet égard un avantage appréciable pour le lecteur. Husserl exposera en bref son modèle de l'histoire avant même d'entreprendre sa lecture historique. Les paramètres qui régissent sa critique de la tradition, et donc sa critique de Kant, sont par conséquent plus facilement identifiables. Voyons en détail en quoi ils consistent. Husserl dit:

Ist Vernunft und Seiendes zu trennen, wo erkennende Vernunft bestimmt, was Seiendes ist? Die Frage genügt, im voraus die Andeutung verständlich zu machen, daß der gesamte geschichtliche Prozeß eine sehr merkwürdige, erst durch eine Auslegung der verborgenen innersten Motivation in Sicht kommende Gestalt hat: nicht die einer glatten Entwicklung, nicht die eines kontinuierlichen Wachstum bleibender geistiger Erwerbe oder einer aus den zufälligen historischen Situationen zu erklärenden Verwandlung der geistigen Gestalten, der Begriffe, der Theorien, der Systeme. Ein bestimmtes **Ideal einer universalen Philosophie** und einer dazugehörigen Methode macht den Anfang, sozusagen als **Urstiftung der philosophischen Neuzeit** und aller ihrer Entwicklungsreihen. Aber anstatt daß sich dieses Ideal in der Tat auswirken konnte, erfährt es eine innere Auslösung. Diese motiviert gegenüber den Versuchen seiner Fortführung und erneuernden Festigung revolutionäre Neugestaltungen, und dabei mehr oder minder radikale. So wird nun eigentlich **das Problem des echten Ideals** einer universalen Philosophie und ihrer echten Methode zur inneren Triebkraft aller historischen philosophischen Bewegungen. (Ha VI, p.9-10)

La question qui lance ce passage n'est pas purement rhétorique. Si on suit Husserl, elle synthétise au contraire l'essence de l'obstacle caché ou de l'erreur commune à toute la Modernité. Le fait d'avoir distingué de façon irréconciliable l'être (objectif) de la raison (subjectif) serait à l'origine de l'aveuglement devant l'essence d'une philosophie purement subjective. Dans la *Krisis*, cette erreur s'exprime unilatéralement dans l'idée de l'obstacle que constitue le "présupposé objectiviste".¹ À l'intérieur du modèle historique de Husserl, l'idée de cet obstacle s'oppose à celle de *l'idéal d'une philosophie universelle*. Cet idéal, et la méthode qui y correspond, déterminerait, selon Husserl, implicitement le développement de la pensée européenne à partir de la Renaissance, plus précisément à partir de Descartes. Remarquons d'abord que c'est la période qui s'écoule de la Renaissance à nos jours qui intéresse le Husserl

¹ Tout comme dans *Erste Philosophie*, ce que j'appelle ici "l'obstacle à la réalisation de l'idéal philosophique" est la contrepartie de l'exigence méthodologique dont la réalisation, comme nous l'avons vu, dépend de ceux qui font la philosophie. Dans l'introduction à la *Krisis*, Husserl interpellera à plusieurs reprises la volonté et la foi des philosophes et questionnera explicitement la transcendance du *Telos* (Ha VI, p.13). Malgré la forme visiblement rhétorique du propos, on comprend que, pour Husserl, la réalisation de l'idéal demeure essentiellement une tendance qui doit être aidée. Dans cette mesure, l'obstacle au *Telos* n'est pas lui-même transcendant, mais bien plutôt inhérent aux philosophies elles-mêmes.

de la *Krisis*, et bien que Husserl assume que l'idéal qui détermine cette période soit hérité de l'antiquité grecque¹, la critique husserlienne se concentre exclusivement sur *la compréhension de la transformation essentielle de l'idée de la tâche de la philosophie universelle qui s'opère, au début de la Modernité, à partir de la reprise de l'idée antique.*² Cette réduction du périmètre de l'examen historique n'affecte pourtant pas, et c'est ce qui importe ici, le sens téléologique de l'histoire husserlienne. Pour le Husserl de la *Krisis*, l'idéal d'une philosophie universelle et son corrélat méthodologique agissent comme premier moteur (*Triebkraft, Motivation*) du développement historique de la Modernité. Comme dans *Erste Philosophie*, la critique historique aura pour but de révéler ce sens d'unité de la tradition *durch Rückfrage nach dem, was ursprünglich und je als Philosophie gewollt und durch alle historisch miteinander kommunizierenden Philosophen und Philosophien hindurch fortgewollt war; dies aber unter kritischer Erwägung dessen, was in Zielsetzung und Methode diejenige letzte Ursprünglichkeit erweist, welche, einmal erschaut, den Willen apodiktisch bezwingt.*³

Ce qui a toujours été voulu comme philosophie, c'est-à-dire ce en quoi consiste la nature de l'idéal philosophique inhérent à la Modernité ne sera expliqué par Husserl qu'au terme de sa critique de la tradition: *Es ist eine Philosophie, die gegenüber dem vorwissenschaftlichen und auch wissenschaftlichen Objektivismus auf die erkennende Subjektivität als Urstätte aller objektiven Sinnbildungen und Seinsgeltungen zurückgeht und es unternimmt, die seiende Welt als Sinn und Geltungsgebilde zu verstehen;*⁴ une philosophie transcendantale, c'est-à-dire une méthode rationnelle radicale qui fait de l'expérience subjective le sol constitutif de toute prestation cognitive et le corrélat du monde objectif désormais compris comme *Lebenswelt*. Cette nouvelle définition de l'idéal philosophique en termes de constitution subjective de l'objectivité est, d'une part, incompatible avec l'intuitionnisme de *Erste Philosophie*. D'autre part, elle est motivée par une préoccupation qui ne fait pas partie des paramètres de l'examen historique des leçons de 1923-24 et qui détermine substantiellement la nouvelle définition de l'idéal philosophique. En effet, cette redéfinition de l'idéal philosophique et de la méthode qui lui correspond concorde avec une critique radicale et générale de l'objectivisme qui reste, en comparaison, absolument superficielle dans *Erste Philosophie*. Pour le Husserl de la *Krisis*, le

¹ Cf. Ha VI, p.5: "*Sein (Renaissance) bewundertes Vorbild hat es am antiken Menschentums...*"; Voir aussi entre autre *ibid.* p.18

² Ha VI, p.18

³ Ha VI, p.16; *welche, einmal erschaut, den Willen apodiktisch bezwingt*, ce petit clin d'oeil à l'impératif catégorique kantien est, en l'occurrence, très révélateur. La conception téléologique de Husserl, comme nous l'avons remarqué plus haut, ne fait pas du *Telos* un principe absolument transcendant. Dans la *Krisis*, le recours à la *volonté* de ceux qui font la philosophie, à leur *foi* en l'idéal d'une science universelle est récurrent et ceci reste le meilleur indicateur de la part de l'humanité dans la réalisation de cet idéal.

⁴ Ha VI, p.102

subjectivisme transcendantal constitue le paradigme méthodologique. Il s'agit d'un subjectivisme d'un radicalisme tel qu'il puisse servir de fondement épistémologique à toutes les prestations cognitives et actes de validation relatifs à la constitution de l'objectivité scientifique. De plus, ce subjectivisme doit d'abord et avant tout s'établir dans le cadre d'une questionnement qui intègre et s'articule autour du problème de l'évidence subjective-intuitive du monde. Dans *Erste Philosophie*, le problème de l'objectivité du monde et de sa constitution dans la conscience ne concerne que son objectivité à l'égard de la connaissance scientifique et en aucun cas ce qu'on pourrait désormais appeler son objectivité purement subjective. Dans la *Krisis*, le problème de l'évidence intuitive du monde *coïncide* unilatéralement et essentiellement avec la définition de l'idéal philosophique qui préside au *Telos*. Ceci s'explique principalement par le fait que la conception husserlienne de l'apodicticité ou de l'originare se radicalise. Le reproche adressé au présumé objectiviste ne concerne plus seulement l'objectivité des sciences, mais aussi le fait de n'avoir pas questionné *l'évidence du monde donné d'avance*, et ce reproche, en ce qui concerne Husserl, peut désormais être adressé systématiquement à toute la tradition, phénoménologiques y compris.

Dans la *Krisis*, les paramètres auxiliaires à la lecture husserlienne de l'histoire ajoutent considérablement à la substance de sa critique de la tradition. Comme dans *Erste Philosophie*, l'idée de la transcendance imparfaite du *Telos* prescrira une lecture dialectique de l'histoire, et donc l'utilisation de catégories qui puissent exprimer ce rapport d'opposition. Toutefois, dans la *Krisis*, l'ensemble des paramètres auxiliaires de l'approche historique de Husserl sont catalysées par l'idée explicite d'une tension inhérente au *Telos*, ce qui a l'avantage de systématiser la démarche. Ce qu'il appelle la dissolution interne de l'idéal philosophique explique, selon Husserl, cette tension: *Diese motiviert gegenüber den Versuchen seiner Fortführung und erneuernden Festigung revolutionäre Neugestaltungen*. Les catégories "subjectivisme" et "objectivisme" sont utilisées pour exprimer les deux pôles de cette tension et cette dialectique résume en fait à elle seule l'essence de l'histoire husserlienne de la Modernité philosophique.

La critique husserlienne de la tradition, dans la *Krisis*, est unilatéralement axée sur la découverte et l'explicitation de la nature des présumés objectivistes qui sont restés cachés, pour des raisons que Husserl explique, aux yeux des philosophes du passé. C'est en dernière instance le radicalisme de cette critique qui définit, réciproquement, l'essence du subjectivisme transcendantal, et donc l'essence de l'idéal philosophique qui sert de critère ou le fil conducteur à Husserl. Comme nous l'avons vu, il semble aussi que la critique de l'objectivisme soit étroitement liée à une problématique déterminante pour le Husserl de la *Krisis*: celle de la *Lebenswelt*. La problématique de la *Lebenswelt* peut donc aussi être considérée comme un

paramètre auxiliaire de la critique husserlienne de la tradition: le but intermédiaire de la méditation historique consiste à démontrer, principalement à travers la critique de Galilée, sa prévalence sur toutes les constructions objectives (substructions idéelles) qui serviront de point de départ au façonnement des sciences qui servent, quant à elles, de paradigmes à l'élaboration de la méthode philosophique moderne. L'idéal méthodologique que constitue le subjectivisme transcendantal de la *Krisis* coïncide d'ailleurs directement avec une critique phénoménologique qui puisse rendre compte du rôle constitutif de la *Lebenswelt* dans les prestations de connaissance, une critique qui s'effectue sur l'ensemble de *Krisis IIIA*. La critique husserlienne de la tradition a, quant à elle, pour but d'expliquer le processus par lequel la *Lebenswelt* s'est vu oubliée ou recouverte, et les paradoxes qui, résultant de ce recouvrement, motivent inévitablement ce que Husserl appelle la *crise des sciences européennes*.¹

Comme on l'a vu dans *Erste Philosophie*, et comme c'est aussi le cas dans la *Krisis*, la définition husserlienne de l'idéal méthodologique qui s'institue dans sa lecture historique comme tendance téléologique constitue le paramètre primordial de la critique de la tradition. Il représente non seulement le critère prévalent de la critique épistémologique mais aussi celui qui conditionne l'appréciation que donne Husserl de la tradition. Ainsi, malgré que l'approche historique de Husserl demeure la même dans la *Krisis* et que la dimension "critique" de la lecture husserlienne de l'histoire s'explique par le support d'une conception téléologique analogue à celle de *Erste Philosophie*, on comprendra que son interprétation aie pu se modifier substantiellement. Ce qui est d'ailleurs ici d'une signification énorme consiste dans la modification radicale de son appréciation de la philosophie kantienne.²

La "méditation historique" de la seconde section de la *Krisis* a pour titre: *de l'origine de l'opposition moderne entre objectivisme physicaliste et subjectivisme transcendantal*. Ce que Husserl entreprend consiste donc dans un examen qui rendra compte des raisons historiques qui motivent cette opposition. Comprenons d'abord que le rapport conflictuel qu'entretiennent réciproquement subjectivisme et objectivisme ne consiste pas, pour Husserl, dans une dynamique qui s'impose à l'histoire, comme si deux principes opposés devaient, d'une manière exclusive et réciproque, catalyser l'ensemble des événements historiques jusqu'à proclamation d'un vainqueur. Comme nous l'avons vu, ce genre de transcendance est exclue du modèle husserlien de l'histoire. Pour Husserl, l'idéal d'une philosophie universelle qui est repris de

¹ Cf. section §14, p.65ss

² Dans la mesure où c'est ici la critique husserlienne de Kant qui nous intéresse, il est sans doute préférable de ne pas nous attarder démesurément à l'examen que propose Husserl de la tradition en général. Il est pourtant nécessaire de situer cette critique à l'intérieur de la lecture de l'histoire que propose Husserl et c'est ce qui explique le volume de ces considérations préliminaires.

l'antiquité à la Renaissance, ou plus précisément au début de la Modernité par Descartes, prescrit une tendance à l'histoire de la Modernité. Dans la *Krisis* comme dans *Erste Philosophie*, cette tendance inhérente à toute philosophie ne cautionne pourtant aucunement la réalisation effective d'une philosophie qui corresponde à cet idéal. La condition de la réalisation du *Telos*, c'est-à-dire l'élaboration d'une méthode philosophique qui corresponde à cet idéal, dépend de ceux qui font la philosophie. Pour cette raison, il est encore une fois dans la *Krisis* tout à fait possible que ceux qui font la philosophie, pour différentes raisons, ne parviennent pas à actualiser cette méthode: la présence du *Telos* dans l'histoire n'est ni parfaitement déterminante, ni d'ailleurs accompagnée d'un mode d'emploi.

Pour Husserl, l'idéal d'une philosophie universelle en soi, celui qui motive la philosophie depuis Descartes, doit inévitablement mener à un subjectivisme transcendantal. Le sens de cette normativité coïncide avec la condition de la réalisation du *Telos* husserlien et consiste en ceci que, pour Husserl, le subjectivisme transcendantal est la seule méthode qui puisse servir de fondement apodictique à la connaissance. Le sens de cette normativité s'explique aussi par l'action positive du nouveau *Telos* introduit dans l'histoire par Descartes. Husserl dit: "*Das neue Motiv des Rückgangs auf das ego, sobald es einmal in die Geschichte eingetreten war, offenbarte seine innere Mächtigkeit darin, daß es trotz seiner Verfälschungen und Verdunkelung ein neues Zeitalter der Philosophie einleitete und ihm ein neues Telos einpflanzte.*"¹

Remarquons d'abord que l'idée de l'implantation d'un "nouveau" *Telos* avec Descartes, et donc d'une certaine réorientation, pour ne pas dire ici d'une rupture du cours téléologique de l'histoire n'a pas exactement le même sens que dans *Erste Philosophie*. Dans *Erste Philosophie*, le paradigme qui sert d'idéal pour la méthode philosophique vraie, c'est-à-dire l'intuitionnisme, est introduit dans l'histoire dès l'antiquité et le pas décisif de Descartes consiste exclusivement à avoir montré, par sa régression au cogito, que le sens de cet intuitionnisme est celui d'un subjectivisme transcendantal. Toutefois, la définition du terme "transcendantal" n'est pas, dans *Erste Philosophie* la même que dans la *Krisis*.² Bien entendu, la découverte de Descartes sert là aussi selon Husserl de point de départ à toute la Modernité philosophique, et donc au courant rationaliste au coeur duquel se situe la philosophie kantienne. Seulement, comme on l'a vu, l'appréciation que Husserl donne de la tradition dans *Erste Philosophie* explique un rapport plus favorable avec l'empirisme de Locke qu'avec le rationalisme de Kant. Pour le Husserl de la *Krisis*, il semble, d'une part, que la filiation de la philosophie moderne avec celle de l'antiquité ne

¹ Ha VI, p.82s.

² Dans la *Krisis*, le terme transcendantal est systématiquement utilisé pour caractériser l'essence même de la phénoménologie, ce qui n'est pas le cas dans *Erste Philosophie*. À ce sujet, voir p.26-27 de ce chapitre.

soit pas aussi directe que dans *Erste Philosophie*.¹ Le sens des prestations de Descartes ne coïncide pas avec un nouvel élan mais bien plutôt avec un nouvel idéal philosophique. D'autre part, l'idéal philosophique introduit par Descartes détermine entièrement les développements subséquents de la philosophie, c'est-à-dire tant sa tendance téléologique vers un subjectivisme *transcendantal* que les obstacles inhérents à la réalisation de ce *Telos*. Husserl voit en Descartes le fondateur (*Urstifter*), tant de l'idée moderne du rationalisme objectiviste que de du motif *transcendantal* qui le fait exploser.²

La lecture de l'histoire que propose ici Husserl et l'appréciation qu'il donnera de la philosophie kantienne se voient transfigurées. D'une part, le sens attribué au *motif transcendantal* introduit par Descartes se campe sur un idéal méthodologique tout à fait différent de celui de *Erste Philosophie*: il ne s'agit plus d'un intuitionnisme descriptif, mais d'une subjectivisme constitutif. D'autre part, ce qui empêche la réalisation de cet idéal est placé par Husserl unilatéralement sous le registre du présupposé objectiviste. Le radicalisme constitue le critère essentiel de l'idéal méthodologique, et ce radicalisme a pour paradigme la régression cartésienne à l'ego. Toutefois, dans la *Krisis*, le radicalisme que définit Husserl est plus originaire, c'est-à-dire *encore plus radical*: il intègre une sphère des prestations cognitives qui avait été jusque-là omise, pour ne pas dire ignorée, par Husserl lui-même. Il dit:

Diese "**Cartesianische Epoche**" ist in der Tat von einem bisher unerhörte Radikalismus, denn sie umfaßt ausdrücklich nicht nur die Geltung aller bisherigen **Wissenschaften**, selbst die apodiktische Evidenz beanspruchende Mathematik nicht ausgenommen, sondern sogar die Geltung der vor- und außerwissenschaftlichen *Lebenswelt*, also die stets in fragloser Selbstverständlichkeit vorgegebene Welt der sinnlichen Erfahrung, und alles von ihr genährten Denklebens, des unwissenschaftlichen, schließlich auch des wissenschaftlichen. (Ha VI, p.77)

Cette nouvelle définition de l'idéal méthodologique en termes de "motif transcendantal cartésien" ne remet pas seulement en cause la lecture de l'histoire que Husserl présentait en 1923-24, mais aussi, comme nous l'avons anticipé plus haut, toute la phénoménologie antérieure de Husserl. Dans *Erste Philosophie*, le retour au champ de l'expérience transcendantale n'implique pas la "thématisation" de ce en quoi consiste ici la *Lebenswelt*, c'est-à-dire l'évidence du monde de

¹ Dans la *Krisis*, l'entéléchie, le *Telos* qui naît avec la philosophie grecque concerne moins la définition de l'idéal scientifique en tant que telle que celle d'une humanité rationnelle en général. D'une certaine manière, les considérations que portent Husserl sur la naissance du *Telos* européen dans son introduction à la *Krisis* se démarquent radicalement des investigations historiques de la seconde section en ceci qu'elles semblent plus relever d'une préoccupation éthique que d'une préoccupation historique. Pour Husserl, il s'agit de porter la rationalité latente à son expression consciente, ce qui n'est possible que *in der Form einer universalen, in konsequenter apodiktischer Einsicht fortwerdenden, in apodiktischer Methode sich durch sich selbst normierenden Philosophie*. (Cf. Ha VI, p.13-14) Pour le Husserl de la *Krisis*, il semble que le pas décisif vers cette méthode ne soit pas accompli avant Descartes. C'est sans doute ce qui explique que la philosophie cartésienne, et plus particulièrement ce qu'il appelle le *motif transcendantal cartésien*, soit la pierre de touche de ses investigations. Nous reviendrons sur cette question dans la conclusion.

² Titre §16

l'intuition sensible et de l'expérience extra et pré-scientifique. Dans *Erste Philosophie*, le reproche adressé par Husserl à Descartes consiste en ceci que, malgré que la découverte de la subjectivité transcendantale dans la régression à l'ego ouvre sur la possibilité d'une science transcendantale, Descartes n'a pas su saisir le sens de cette découverte, c'est-à-dire qu'il *n'a pas su saisir le sens d'une fondation transcendantale de la connaissance et des sciences implantée dans l'ego*¹. Or, le radicalisme de la régression à l'ego ne semble pas ici devoir dépasser la frontière de l'objectivité scientifique, c'est-à-dire que *l'évidence naïve de la certitude intuitive du monde*, pour reprendre la formule de Husserl, n'est pas questionnée. Dans la *Krisis*, comme on le voit, le sens que Husserl attribue à la découverte de Descartes rejoint un périmètre de l'expérience subjective transcendantale que Husserl n'avait pas encore exploré. Le reproche qu'il adresse à Descartes est à cet égard inédit. Le problème de la *Lebenswelt* est celui qui reste caché à toute la tradition et qui se révèle pour la première fois avec les analyses phénoménologiques et historiques de Husserl, en fait du dernier Husserl.²

Le problème de la *Lebenswelt* coïncide aussi étroitement avec celui de la constitution des idéalités. Ce que la longue analyse de la figure de Galilée révèle, c'est le processus par lequel la *Lebenswelt* se voit progressivement recouverte par un vêtement "idéel" qui fait en sorte que *nous confondions l'être vrai avec ce qui n'est en fait qu'une méthode*³, nommément, la méthode mathématique. Les origines galiléennes de l'idée cartésienne de la philosophie sont en fait ce qui explique le paradoxe de la Modernité évoqué dans la *Krisis*. Descartes reste l'initiateur du motif transcendantal, tel que défini plus haut. Toutefois l'idée de la philosophie universelle qu'il donne en héritage à la Modernité est, d'une part, conçue à partir du modèle galiléen d'un monde des corps purs, c'est-à-dire un monde coupé de ses origines pré-scientifiques dans la *Lebenswelt*; et d'autre part, dans son empressement à vouloir fonder les sciences comme connaissance métaphysique absolue, il ne se donnera pas la peine de questionner systématiquement le monde comme phénomène⁴, en d'autres termes: il négligera de procéder à une thématization de la *Lebenswelt*. L'idéal méthodologique est donc en conflit direct avec son fondement épistémologique. Le véritable retour à la *Lebenswelt* comme lieu où se constituent toutes les prestations cognitives et validatrices de la conscience ne peut se faire que dans un questionnement radical et soutenu de l'objectivité des sciences et, surtout, du monde de l'intuition.

¹ Ha VII, p.64

² Ce point crucial sera repris systématiquement dans la deuxième partie de cette recherche.

³ Cf. Ha VI, p.52s.

⁴ Ha VI, p.84

§9. KANT DANS LA KRISIS

Si on suit Husserl, les présupposés objectivistes que Descartes hérite de Galilée sont aussi les présupposés de toute la tradition philosophique et la critique husserlienne consiste essentiellement dans une explication de la manière selon laquelle ils seront repris et aménagés à l'intérieur de chaque système philosophique. En d'autres termes, la lecture husserlienne de l'histoire s'effectue de manière à montrer comment la *Lebenswelt* s'est vue d'abord recouverte et ensuite ignorée, et ce, tant par le rationalisme que l'empirisme. Comme dans *Erste Philosophie*, les deux lignes de développement de la philosophie après Descartes entretiennent un rapport dialectique. Comme dans *Erste Philosophie*, le courant rationaliste se caractérise par la conviction de pouvoir réaliser par une méthode rationnelle, c'est-à-dire au sens du *mos geometricus*, une connaissance du monde absolument fondée. L'empirisme, quant à lui, constitue une réaction d'une espèce semblable à celle du scepticisme antique, contre les systèmes de la philosophie rationnelle.¹ Cette similarité avec *Erste Philosophie* est pourtant absolument superficielle. À la lumière du nouvel idéal méthodologique, Husserl réoriente sa lecture de l'histoire en la faisant se concentrer sur une problématique, comme on l'a vu, encore inexplorée. En redéfinissant l'idéal de la méthode, Husserl se voit, d'une part, contraint de reprendre sa critique épistémologique à la lumière du critère que cette méthode impose, et d'autre part, il se voit obligé de réévaluer son rapport appréciatif avec la tradition.

À cet effet, la philosophie kantienne fait, dans la *Krisis*, l'objet de considérations beaucoup plus volumineuses que dans *Erste Philosophie*, et l'appréciation qu'en donne Husserl exprime un rapport radicalement différent, c'est-à-dire beaucoup plus favorable. Kant est toujours situé dans la filiation rationaliste de Descartes, mais cette fois à un point bien précis: *le point tournant*. Ce moment particulièrement tragique de l'histoire que présente Husserl s'expliquerait par l'introduction, ou plutôt, la ré-introduction du motif transcendantal cartésien dans le courant rationaliste. Cette réactualisation du problème du fondement subjectif apodictique n'est toutefois pas elle-même effectuée par Kant, mais bien plutôt par Hume.¹ Pour Husserl, ce qui se cache au fond des contresens de la *Skopsis* huméenne c'est en fait l'énigme qui sous-tend à toute connaissance objective, qu'elle soit scientifique ou pré-scientifique. Dans la *Krisis*, cette énigme doit être comprise au sens de celle de la subjectivité absolument constituante. En radicalisant, dans le cadre de la psychologie naturaliste, le problème cartésien de la connaissance objective absolument fondée, Hume parvient à un scepticisme tel qu'il met en question toutes les

¹ Cf. Ha VI, p.85

évidences naïves (évidence du monde, évidence de l'objectivité scientifique), qui sont au coeur du rationalisme. À cet égard, l'influence qu'aura Hume sur Kant est ce qui détermine décisivement, selon Husserl, la figure que prendra la philosophie kantienne. Comme Husserl le remarque, on cite souvent ce passage où Kant affirme que c'est Hume qui l'a sorti de son sommeil dogmatique et donna à sa philosophie une nouvelle orientation. Seulement, selon Husserl, l'édifice spéculatif de Kant ne vise pas directement à accomplir la tâche laissée en suspens par Hume et consistant à articuler une philosophie transcendantale qui ait pour point de départ une critique radicale de l'objectivisme ainsi secoué. L'interprétation que fait Kant du problème de Hume est aussi substantiellement déterminée par son héritage leibnizo-wolfien et il réagira implicitement contre le dogmatisme de cet héritage, c'est-à-dire contre l'objectivisme physicaliste, tout en restant prisonnier de ses présupposés.

*Hume, tel que Kant le comprend, n'est pas le véritable Hume.*² Ce que Husserl conçoit être le problème de Hume *coïncide* en fait intimement avec celui de la *Lebenswelt* et, pour cette raison, l'explication qu'il en donne nous instruit peut-être plus sur la l'essence de la phénoménologie des années 30 que sur la philosophie huméenne en tant que telle: *Aber wie ist dieser radikalste Subjektivismus, der die Welt selbst subjektiviert, faßbar? Das Welträtsel im tiefsten und letzten Sinne, das Rätsel einer Welt, deren Sein Sein aus subjektiver Leistung ist, und das in der Evidenz, daß eine andere überhaupt nicht denkbar sein kann - das und nicht anderes ist Humes Problem.*³ Visiblement, le problème que Husserl attribue à Hume, celui qui aurait donc aussi du être celui de Kant, c'est désormais le problème essentiel du phénoménologue. Selon Husserl, Kant ne comprendra pas la profondeur de l'énigme qui se pose à Hume. Mais, Husserl répétera à deux reprises⁴ que ce qui l'intéresse tout particulièrement chez Kant c'est le fait que pour la première fois depuis Descartes, une philosophie scientifique d'envergure et construite systématiquement fait son entrée, une philosophie qui s'affiche comme subjectivisme

¹ Cf. Ha VI, p.91-93

² Ha VI, p.99

³ Je cite ici en entier le reste du passage concerné: *Wie ist die naive Selbstverständlichkeit der Weltgewißheit, in der wir leben, und zwar sowohl die Gewißheit der alltäglichen Welt als die der gelehrten theoretischen Konstruktion aufgrund dieser alltäglichen Welt, zu einer Verständlichkeit zu bringen? Was ist das, nach Sinn und Geltung: "objektive Welt", objektiv wahres Sein, auch objektive Wahrheit und Wissenschaft, wenn einmal von Hume her (und hinsichtlich der Natur schon von Berkeley) universal gesehen ist, daß "Welt" eine in der Subjektivität, und - von mir, dem jeweils Philosophierenden aus gesprochen - eine in meiner Subjektivität entsprungene Geltung ist, mit all ihrem Inhalt, in dem jeweils und je für mich gilt? Die Naivität der Rede von "Objektivität", die die erfahrende, erkennende, die wirklich konkret leistende Subjektivität ganz außer Frage läßt, die Naivität der Wissenschaftlers von der Natur, von der Welt überhaupt, der blind ist dafür, daß alle die Wahrheiten, die er als objektive gewinnt, und die objektive Welt selbst, die in seinen Formeln Substrat ist (sowohl als alltägliche Erfahrungsweit wie auch als höherstufige begriffliche Erkenntniswelt), sein eigenes, in ihm selbst gewordenenes Lebensgebilde ist - ist natürlich nicht mehr möglich, sowie das Leben in den Blickpunkt rückt. Und muß diese Befreiung nicht dem zuteil werden, der sich ernstlich in den "Treatise" vertieft und nach der Enthüllung der naturalistischen Vorraussetzung Humes der Macht seiner Motivation bewußt wird?(Ha VI, p.99-100)*

⁴ Les deux passages sont aussi à l'égard de la terminologie utilisée extraordinairement similaire. Husserl n'est en aucune manière ambigu dans son appréciation, qu'il sait sans doute essentiellement différente de celle qu'il avait donnée quelque dix années plus tôt. Cf. Ha VI p.98 "*Was uns jetzt interessiert...*" et p.100 "*Was uns jetzt besonders interessiert...*"

transcendental. La question qu'il est légitime de poser quand on connaît l'importance des considérations qui, comparativement, porte sur la philosophie kantienne, à savoir: pourquoi se faire le tributaire de l'héritage kantien plutôt que de celui de Hume si Kant, contrairement à Hume, ne parvient pas à mesurer toute la signification de l'énigme de l'objectivité; cette question trouve là sa réponse. En outre, pour le Husserl de la *Krisis*, la philosophie kantienne est une philosophie "transcendantale" au sens où l'est aussi la phénoménologie. Husserl définit ce terme en ceci qu'il l'utilise pour caractériser le motif originel qui, depuis Descartes, est celui qui donne leur sens à toutes les philosophies; qui est à la source du questionnement qui porte sur la source de toutes les constructions cognitives; et qui sert de principe à une philosophie universelle qui trouve sa fondation à cette source, c'est-à-dire dans l'ego.¹ Sa définition du transcendental dépasse visiblement le sens que lui a attribuée, depuis Kant, la tradition, et Husserl le reconnaît. Il dira que cette définition ne peut d'ailleurs pas être documentée par une analyse immanente des systèmes philosophiques. En d'autres termes, il reconnaît que le motif transcendental n'est pas *explicitement* le principe du développement de la philosophie. Sa nature est toute autre: *Vielmehr ist er ein durch Vertiefung in die einheitliche Geschichtlichkeit der gesamten philosophischen Neuzeit erworbener Begriff: der Begriff von ihrer nur so nachweisbaren, in ihr als Entwicklungstribkraft liegenden, von vager Dynamis zu ihrer Energeia hinstrebenden Aufgabe*².

On reconnaît ici l'idée de la dissimulation du *Telos*. Comme dans *Erste Philosophie*, Husserl cherche à "découvrir" l'unité volitive qui se dissimule derrière chaque système, et qui se dissimule à tel point que, d'une part, elle reste cachée aux philosophes eux-mêmes et, d'autre part, que sa découverte requiert une méthode d'investigation historique qui puisse effectivement opérer cette "percée". Nous avons vu que dans l'histoire critique des idées de 1923-24, la "dynamique de la découverte" est facilitée par ceci que le phénoménologue sait ce qu'il cherche dans l'histoire: l'idéal méthodologique correspond explicitement avec sa propre méthode.³ Dans la *Krisis*, Husserl est beaucoup plus prudent. Comme on l'a vu, sa définition de l'idéal d'une philosophie transcendantale n'apparaît qu'avec sa critique de Kant, c'est-à-dire au terme de la *Rückbesinnung*. Partant, il donne l'impression que la découverte de cette tendance inhérente de la philosophie vers un subjectivisme transcendental s'effectue unilatéralement à travers sa critique de la tradition. Le sens de cette prudence peut s'expliquer de différentes manières.⁴ Quoiqu'il en soit, il est plus que douteux que l'idée du subjectivisme transcendental ne lui soit pas apparu avant qu'il ait véritablement entrepris sa longue analyse historique. Le

¹ Cf. Ha VI, p.100-101

² Ha VI, p.101

³ Cf. p.11

⁴ Cf. section §15

transcendantalisme, la nécessité du retour à la *Lebenswelt*, reste implicitement le critère de toute son interprétation historique et se manifeste sous la forme d'une critique de l'objectivisme. Husserl projette visiblement son nouvel idéal sur toute la tradition. Or, cela ne signifie pas que l'idée du transcendantalisme ne lui soit pas venue à travers une préoccupation de type historique-critique. En fait, l'émergence du problème husserlien de l'évidence du monde est étroitement liée à sa critique de Kant: dès 1924, dans *Kant und die Idee der Transzendentalphilosophie*, Husserl en traite dans une large mesure. La question qui concerne la nature du lien entre l'apparition du problème de l'expérience du monde de la vie et la critique historique de Kant est de première importance. Elle peut toutefois être abordée de deux manières. D'une part, on peut s'intéresser à la genèse historique de l'idée du subjectivisme transcendantal et se demander dans quelle mesure l'influence directe et indirecte de Kant et la reprise par Husserl de certaines notions kantienne est à la source des transformations que connaît la phénoménologie. C'est en partie à cette question qu'est vouée, par exemple, la recherche de Kern. En ce qui nous concerne, nous envisageons le lien entre la critique husserlienne de Kant et le traitement phénoménologique du problème de la *Lebenswelt* autrement. Cette recherche a d'abord et avant tout pour but de répondre à la question qui concerne le rôle ou l'utilité effective de la critique husserlienne de Kant pour le traitement systématique de la *Lebenswelt*. De cette manière seulement verra-t-on adéquatement le problème de la possibilité de l'intégration de considérations d'ordre historique à la phénoménologie. Dans *Kant und die Idee der Transzendentalphilosophie*, tout comme dans la *Krisis*, la définition du but et de l'essence de la démarche phénoménologique se fait en termes de subjectivisme transcendantal. Cette redéfinition coïncide d'ailleurs là aussi avec la thématization de l'expérience purement perceptive ou intuitive de la vie de conscience et ce, sans recours à une "méditation historique". Dans cette perspective, il apparaît clair que le rapport entre l'idée du subjectivisme transcendantal et le problème de l'évidence intuitive du monde n'est pas accidentelle: c'est l'élargissement du domaine de l'investigation phénoménologique aux prestations pré-scientifiques qui pousse Husserl à redéfinir le sens de son subjectivisme. Selon toute apparence, la critique husserlienne de Kant n'est pas là primordiale. Le rapprochement que Husserl établit entre l'idée kantienne et sa propre idée de la philosophie transcendantale peut, indifféremment, avoir été chronologiquement antérieur ou ultérieur aux modifications que connaît la phénoménologie: la critique husserlienne de Kant ne joue aucune rôle dans l'élaboration systématique de la nouvelle problématique.¹

¹ La structure de *Kant und die Idee der Transzendentalphilosophie* est clairement divisée selon deux unités thématiques: d'une part, l'élaboration de la nouvelle notion de la conscience du monde et de son traitement phénoménologique et d'autre part, l'idée d'une proximité, à cet égard, entre la phénoménologie et la critique kantienne de la raison. Elle se présente schématiquement comme suit: Préface: considérations portant sur l'évolution de la phénoménologie et sa relation à la philosophie kantienne (230-238); I: considérations générales sur le sens à attribuer à la philosophie kantienne (239-242); II-IV considérations sur

Toutefois, Husserl se rattache désormais à la philosophie kantienne et ceci doit être significatif. Pour comprendre quel est le sens de l'appréciation que donne Husserl de la philosophie kantienne, c'est-à-dire du rôle relatif qu'il lui attribue dans l'histoire, et le rapport qu'il entretient avec elle, il est sans doute nécessaire de s'attarder plus longuement sur le dernier paragraphe (§27) de la seconde section de la *Krisis*. Il est clair que la régression cartésienne à l'ego transcendantal constitue pour Husserl le paradigme du radicalisme philosophique: ce radicalisme est d'ailleurs ce qui est au coeur du motif transcendantal. Pour Husserl, la philosophie véritablement transcendantale exige une régression de ce type, car là seul peut s'établir une fondation apodictique. Husserl reproche à Kant son manque de radicalisme à l'effet de la fondation qu'il donne à sa philosophie et aux sciences et explique d'ailleurs ce manque de radicalisme par rapport à Descartes: *In die ungeheuren Tiefen der Cartesianischen Fundamentalbetrachtung hat Kant sich nie eingelassen, und er ist auch nie von seiner Problematik veranlaßt worden, in diesen Tiefen Letzten Begründungen und Entscheidungen zu suchen*¹. La sévérité de ce reproche ne semble pourtant pas affecter l'appréciation que donne Husserl de la philosophie kantienne. Pour Husserl, ce qui est d'un intérêt particulier c'est d'abord et avant tout le fait que la philosophie kantienne puisse aussi être considérée comme une entreprise systématique et constructive (*aufbauende*) qui réponde d'une manière relativement adéquate aux critères du transcendantal. Comme on l'a vu, le reproche concernant le manque de radicalisme avait déjà été formulé dans *Erste Philosophie*. Toutefois, dans la *Krisis*, ce reproche semble essentiellement constructif: le manque de radicalisme qui, fatalement, empêche cette fondation sera, pour Husserl, l'instrument des investigations critiques qui suivront dans la troisième section.

Husserl explique aussi que, quoique le radicalisme reste le critère fondamental du transcendantal, il doit reconnaître que la philosophie kantienne est sur la bonne voie.² La philosophie kantienne est, d'une manière générale, une philosophie transcendantale au sens où l'entend Husserl en ceci: *es ist eine Philosophie, die gegenüber dem vorwissenschaftlichen und auch wissenschaftlichen Objectivismus auf die erkennende Subjektivität als Urstätte aller objektiven Sinnbildungen und Seinsgeltungen zurückgeht und es unternimmt, die seiende Welt als Sinn- und Geltungsgebilde zu verstehen und auf diese Weise eine wesentlich neue Art der*

l'ontologie, l'analyse phénoménologique de la conscience du monde et l'élaboration d'un subjectivisme transcendantal (243-277); V: considérations historiques-critiques visant à justifier la nouvelle conception husserlienne de la conscience du monde (277-280); VI-VIII: considération critique portant sur Kant et la proximité des deux conceptions husserlienne et kantiennes. À strictement parler, les deux idées ici traitées (critique chistorique de Kant d'une part, et conscience du monde de l'autre) le sont indépendamment l'une de l'autre.

¹ Ha VI, p.102

² Cf. Ha VI, p.102

Wissenschaftlichkeit und der Philosophie auf die Bahn zu bringen."¹ Le style de la démarche kantienne, sa tentative systématique et rigoureusement scientifique, annonce Husserl, sera le point de départ d'une critique qui permettra une *meilleure compréhension de nous-mêmes*. C'est à partir d'une critique du manque de radicalisme de Kant que Husserl entendait accomplir le dernier virage, celui à partir duquel se révélera le véritable sens du transcendantal.²

L'appréciation que donne Husserl de la philosophie kantienne ne s'exprime pas en un jugement établissant catégoriquement une proximité méthodologique ou téléologique avec sa propre méthode, comme c'était le cas avec Locke dans *Erste Philosophie*.³ Husserl se positionne toutefois, d'une part, dans une filiation directe avec Kant et Descartes, une filiation qui ne peut s'expliquer qu'en ceci que Husserl voit dans sa philosophie l'accomplissement éventuel du motif transcendantal qu'ils ont incarné avant lui. À ce titre Husserl se fait l'héritier, à travers Kant, de la "tâche" inhérente à toute la Modernité. Mais, ce qui le distingue de ses prédécesseurs consiste en ceci que le sens de cette tâche ne lui est pas caché et qu'il connaît, en quelque sorte déjà, ce que sont les exigences méthodologiques qui assureront son succès. C'est d'ailleurs cette conscience des exigences qu'impose le critère d'un radicalisme extrême qui le pousse à critiquer Kant. D'autre part, le fait que Husserl affirme faire de la philosophie kantienne le point de départ de ses analyses subséquentes, et ce principalement en raison de la proximité étroite qu'il reconnaît entre sa définition du transcendantalisme et la nature du transcendantalisme kantien, contribue à introduire ce qui ressemble à un autre type de rapport avec ce dernier: il s'agirait d'ailleurs d'un rapport qui dépasserait largement celui qu'il avait d'abord cru devoir entretenir avec Locke. En se proposant de faire de la critique de la philosophie kantienne le pivot de sa propre critique de l'objectivisme, Husserl semble aussi vouloir établir avec Kant un rapport "heuristique". C'est ce rapport que Husserl projetait d'exploiter dans la troisième section (A) de la *Krisis*. Et c'est la nature réelle de ce rapport qui soulève la question, à savoir s'il existe un lien véritablement systématique entre la méditation kantienne et le chemin de la réduction qui passe par la *Lebenswelt*, ou s'il s'agit de deux approches distinctes.

En fait, Husserl lui-même pose explicitement cette distinction. Dans la *Préface à la suite de la Krisis*, Husserl explique le sens que prendra sa critique de Kant: *Une critique de Kant référée à la proto-fondation (Urstiftung) cartésienne de l'ensemble de la philosophie des temps modernes et portant sur le radicalisme, qui certes était dans l'intention de Kant, mais qui ne se comprenait pas*

¹ idem

² Cf. Ha VI, p.104

³ Du moins pas dans *Krisis II*. Toutefois, comme nous le verrons dans le quatrième chapitre de cette étude, les considérations de la *Préface à la suite de la Krisis* sont beaucoup plus catégoriques à cet effet.

lui-même, une telle critique devrait en outre, [...] s'engager toujours à nouveau dans des analyses très circonstanciées, de difficiles analyses des choses-mêmes, d'un style nouveau, donc inhabituel, qui, comme je m'en suis aperçu tardivement, au lieu d'être menées fragmentairement selon les besoins successifs des situations critiques, gagneraient à être menées d'avance et selon un tracé unifié et systématique sans aucune visée historico-critique, et pourtant avec cette visée, essentielle, de nous élever, dans de telles recherches systématiques, jusqu'à la phénoménologie et de démontrer qu'elle est [...] la seule philosophie transcendantale possible¹. Husserl ne rejette pourtant pas ici la "méditation historique", c'est-à-dire son modèle historique a priori. Dans la Préface à la suite de la Krisis, il revient largement sur son approche de manière à démontrer qu'elle constitue un paramètre "nécessaire" à l'entreprise philosophique en général.² La part de l'histoire, pour le Husserl de la Krisis, consiste à montrer la nécessité d'une transformation de la philosophie en termes de transcendantalisme radical, mais elle ne dépasse pas le cadre d'une préméditation et d'indications préalables, malgré l'évidence invoquée.³

On comprendra ainsi peut-être mieux le rôle qui échoue à Kant à la fin de la seconde section par rapport à celui qu'il reçoit dans la troisième section. À travers sa critique de la tradition, Husserl fait apparaître une problématique qui est, selon lui, entièrement catalysée par la figure de Kant. Du point de vue historique de Husserl, la *révolution copernicienne*⁴ qu'opère Kant détermine le sens que doit prendre la philosophie transcendantale après lui. C'est sans doute le privilège d'une histoire a priori que de pouvoir ainsi découvrir ce qui reste inconscient aux philosophes eux-mêmes et ainsi se créer une idée provisoire de la détermination du but et de la méthode devenus nécessaires pour la philosophie. Mais ce qui importe ici c'est d'abord le fait que Husserl semble convaincu que la méditation historique n'est pas vaine et que sa critique de Kant est nécessaire. Comme nous l'avons dit plus haut, il n'est pas interdit de croire que la critique husserlienne de Kant soit également à la source des transformations que connaît la phénoménologie après 1924 et de l'intérêt que portera Husserl au problème de la *Lebenswelt*. Dans la seconde partie de cette étude, je m'intéresserai particulièrement à cet aspect de la relation qu'entretient Husserl avec Kant, c'est-à-dire à la critique épistémologique de Kant dans la *Krisis* et à ses origines dans les travaux antérieurs de Husserl. Pour reprendre les termes de Husserl, ces nouvelles considérations éclaireront en retour celles que nous venons de poser,

¹ Ha VI, p.438

² Nous reviendrons, comme nous l'avons indiqué plus haut, sur la question de la nécessité de la méditation historique dans le quatrième chapitre.

³ Ha VI, p.437

⁴ L'idée de la *Kopernikanische Umdrehung* de Kant, est pour la première fois évoquée dans un manuscrit portant ce titre (Ha VII, p.208-229). Ce manuscrit aurait d'ailleurs servi d'ébauche pour la rédaction de *Kant und die Idee der Transzendentalphilosophie*. (Remarques de l'éditeur, Ha VII, p.438)

c'est-à-dire viendront les compléter en mettant en lumière un autre aspect de la relation de Husserl à Kant.

DEUXIÈME SECTION: L'HISTOIRE DE LA CRITIQUE HUSSERLIENNE DE KANT

§10. CONSIDÉRATIONS PRÉLIMINAIRES SUR LA CRITIQUE ÉPISTÉMOLOGIQUE DE KANT

En procédant à l'explicitation des paramètres de l'approche historique de Husserl, nous avons confronté deux textes dont la nature est essentiellement celle d'une histoire des idées. Dans la mesure où nous avons voulu rendre compte du modèle historique de Husserl de manière à expliquer le rôle qu'il attribue à Kant dans la Modernité, il était nécessaire de nous appuyer sur des documents où sa conception téléologique de l'histoire est explicite. *Erste Philosophie I* et *Krisis II*, quoique qu'ils constituent les seuls moments de l'oeuvre de Husserl où il articule systématiquement une histoire de la philosophie, ne sont pourtant pas les seuls textes où Husserl se penche sur la tradition, et en particulier sur Kant. Le chapitre présent a pour but d'élargir l'étude précédente en mettant l'accent sur la dimension "épistémologique" de la critique husserlienne de Kant, c'est-à-dire en expliquant les éléments précis de sa critique du "manque de radicalisme" de Kant dans la *Krisis* de manière à mesurer la fonction véritable de cette critique dans le *chemin de la phénoménologie transcendantale qui passe par la question qui porte sur l'évidence du monde donné d'avance*.¹

Dans le chapitre précédent, nous nous sommes attardés à montrer comment Husserl se positionne d'une manière critique par rapport à la tradition. Principalement, cette examen a pu démontrer comment la définition ponctuelle de la phénoménologie affecte la critique husserlienne de l'histoire: le critère de l'analyse husserlienne de la tradition qui se résume dans la notion d'*idéal philosophique* correspond, à chaque fois, à la définition qu'il donne de sa propre philosophie. Cette particularité méthodologique explique, d'une manière générale, les transformations que connaît, entre 1923 et 1936, son histoire philosophique de la Modernité, et ce, particulièrement en ce qui concerne Kant.

Ce que nous avons d'abord et avant tout voulu expliquer dans le chapitre précédent consiste dans la manière dont Husserl se sert de l'idée de *Telos* pour expliquer le cours historique de la philosophie et le rôle qu'il attribue à Kant dans la Modernité. Husserl propose une lecture de l'histoire, c'est-à-dire une interprétation des événements historiques, en termes de *tendance* vers un idéal philosophique. Il raconte comment cet idéal est à la fois présent et caché, comment il reparaît, est remanié, se transmet; bref, comment il persiste dans l'histoire. L'idée d'un idéal

¹ Titre de la section IIIA

philosophique présent comme tendance téléologique lui permet d'introduire un rapport de type généalogique entre philosophies et philosophes. Ce type de discours est indéniablement celui d'un historien de la philosophie (ou peut-être plutôt celui d'un philosophe de l'histoire). Toutefois, le modèle historique qui est articulé par là intègre une critique épistémologique. Ce que j'entends par critique épistémologique consiste dans les considérations qui portent sur les systèmes philosophiques non pas compris comme événements historiques, et dans le cas de Husserl comme expression d'un *Telos*, mais comme entités discursives. Par exemple, lorsque Husserl affirme que la philosophie kantienne n'est pas assez radicale et se propose de questionner ce manque de radicalisme, sa critique s'adresse à la philosophie kantienne comme théorie de la connaissance et non comme événement historique, c'est-à-dire que l'idée de *Telos* ne joue ici aucun rôle systématique. En revanche, le critère qui sert à Husserl de point de repère pour sa critique épistémologique doit aussi être ramené à l'idéal philosophique, c'est à dire à la définition qu'il donne à chaque fois de la phénoménologie. On pourrait voir ici une difficulté: dans la mesure où la définition de l'idée de *Telos* coïncide également avec celle de l'idéal philosophique, il devient difficile de dire dans quelle mesure les considérations de Husserl ne sont pas toutes, d'une certaine manière, historiques ou téléologiques, et par conséquent, s'il n'est pas superflu de poser ici une distinction. Cette difficulté apparente qui est liée à l'usage particulier que fait Husserl de la notion de *Telos* sera examinée dans la conclusion. En ce qui concerne la seconde partie de cette recherche, notre préoccupation touche l'aspect de la critique husserlienne de Kant qui ne peut se réduire à son traitement téléologique et qui en est, en fait, logiquement tout à fait indépendant.

La seconde section de la *Krisis*, c'est-à-dire la seconde partie du premier article qui fut publié dans *Philosophia*, se termine sur le projet d'une poursuite de la "méditation historique". Husserl annonçait alors vouloir atteindre à une meilleure compréhension de la position de Kant et de l'idéalisme transcendantal dans *l'unité de sens téléologique de la philosophie moderne* en effectuant une critique de ce qu'il appelle *le style de sa scientificité*. Par cette critique Husserl entrevoyait le moyen de parvenir à une *meilleure compréhension de nous-mêmes*, c'est-à-dire de son subjectivisme transcendantal renouvelé.¹ Le Husserl de *Krisis II* reste convaincu que sa méditation historique ou, plus précisément, sa critique de Kant lui permettra d'expliquer le sens du subjectivisme transcendantal compris comme questionnement qui porte sur l'évidence du monde intuitif comme présupposé de toute objectivité. Toutefois, Husserl abandonnera le projet d'une poursuite de la méditation historique dans *Krisis IIIA*. Les premiers paragraphes de *Krisis III* sont pourtant explicitement consacrés à la critique de Kant. Il s'agit de voir que si, après plus

¹ Cf. Ha VI, p.103

d'un an de réflexion, Husserl admet que sa critique *gagnerait à être menée d'avance et selon un tracé unifié et systématique sans aucune visée historico-critique*¹, il reste convaincu du bien-fondé d'une critique de Kant. Cette critique aurait d'abord pour but d'éviter que l'on reste prisonnier des mêmes présupposés que Kant.² Iso Kern affirme que Husserl projetait en fait une critique beaucoup plus exhaustive de la philosophie kantienne mais qu'il l'a remise à plus tard. Il dit:

Indem Husserl an Kant anknüpft, zeigt er aber zugleich die Notwendigkeit, über ihn hinauszugehen, um den Objektivismus endgültig zu überwinden, bzw. um die transzendente Dimension wirklich wissenschaftlich zu erfassen. Dazu bedarf er einer Kritik Kants, die er im heute vorliegenden Text der *Krisis* nur andeutet, in systematischer Form aber noch auszuführen plant. (Kern 1964, p.50)

La question que plusieurs interprètes, comme Kern et en particulier Carr, soulèvent consiste à savoir en quoi cette critique est nécessairement liée aux considérations qui, dans *Krisis IIIA*, concernent l'explication de la constitution subjective de l'évidence du monde. Carr dit:

Most important of all, the distinction between the "historical introduction" and the "systematic part", found in the *Erste Philosophie*, is broken down in the *Crisis*. Historical expositions are, to be sure, found primarily in Part II, while the two sections of Part III, on the life-world and psychology respectively, are largely nonhistorical character. But even they are couched in historical references, and the historical and the nonhistorical are constantly mixed. (Carr 1987, p.106)

Carr s'accorde visiblement avec Kern pour faire de Kant le pivot de la démarche "systématique" de la troisième section (A) de la *Krisis*. Ce qui nous intéresse ici rejoint aussi ce problème. En tant que tel, ce qui constitue la problématique de ce chapitre se résume à expliquer la manière et la nature de la nécessité avec laquelle la critique husserlienne de Kant est liée à ce qu'on pourrait appeler d'une manière générale l'élaboration et le traitement du problème de l'évidence du monde.

Il est étonnant de constater que très peu de commentateurs se sont intéressés à la critique husserlienne de la tradition pour comprendre l'évolution de la pensée husserlienne. Dans le chapitre précédent, nous avons voulu démontrer que l'interprétation que donne Husserl de l'histoire de la philosophie moderne dépend essentiellement de la définition et de la compréhension qu'il a de sa propre philosophie. Comme nous l'avons vu, cette interprétation est, d'une part, celle du philosophe de l'histoire dans son rapport appréciatif à la tradition. Mais, d'une manière générale, la critique husserlienne de la tradition contient aussi les considérations de

¹ Ha VI, p.438

² Cf., Ha VI, p.438ss.

l'épistémologue dans sa critique des systèmes philosophiques. Nous allons donc entreprendre un examen qui se concentre sur ce second aspect de la critique husserlienne de Kant.

J'ai mentionné plus haut que la *Krisis* et *Erste Philosophie* ne sont pas les seuls textes où Husserl se penche, à la lumière de la méthode phénoménologique, sur la philosophie de Kant. Dans les pages qui suivent, je tenterai de répondre à deux questions. D'abord, dans la mesure où, comme nous l'avons vu, le traitement critique est toujours administré à l'aune de la définition que donne Husserl à sa propre phénoménologie, il sera intéressant de nous pencher sur l'histoire de la critique husserlienne de Kant. En d'autres termes: à travers l'examen de textes critiques portant sur Kant et rédigés à différents moments de la carrière de Husserl¹, nous verrons comment la définition de la phénoménologie se transforme d'une manière assez brutale après 1924, et ce en raison de l'apparition de la nouvelle préoccupation de Husserl pour le problème de l'évidence du monde (la *Lebenswelt*). Kant est d'ailleurs à cet effet un sujet absolument privilégié. Il accompagne, d'une part, Husserl à partir de la découverte de la réduction vers 1907² dans une série de leçons et de manuscrits où ce dernier sera amené à critiquer la philosophie kantienne à partir de la perspective phénoménologique³, mais surtout, il est possible que ce soit justement à l'occasion d'une nouvelle confrontation avec la philosophie kantienne que Husserl se soit penché pour la première fois sur le problème, jusque-là non abordé, de l'évidence du monde donnée d'avance. Dans un deuxième temps, je procéderai à un examen détaillé de la critique épistémologique que Husserl adresse à Kant dans la *Krisis* (III A) de manière à ébaucher une réponse à la question de la nécessité véritable de cette critique, et donc de comprendre en quoi, comme le dit Kern, la critique husserlienne de Kant permet de dépasser une fois pour toute les préjugés objectiviste qui, pour Husserl, est au coeur du problème de l'évidence du monde.

¹ Dans la mesure où cette étude a pour objet premier de rendre compte d'une particularité de la phénoménologie du dernier Husserl, nous avons limité notre étude à la période qui s'écoule à partir de la découverte de la réduction jusqu'à la *Krisis*. Il est évident qu'une étude de la critique husserlienne de Kant, de la période pré-phénoménologique jusqu'à la publication des *Logische Untersuchungen*, pourrait être utile, mais il s'agirait d'une entreprise peu économique. D'ailleurs, nous nous réservons cet examen pour notre thèse de doctorat.

² Kern date, en fait, à l'instar de W. Biemel, (Introduction de l'éditeur Ha II) la découverte de la réduction entre 1905 et 1907. Je ne suis pas en désaccord avec ce dernier. Cf. Kern 1964, p.24.

³ La plupart de ces manuscrits ont été publiés dans Ha VII. Voir bibliographie.

§11. LA CRITIQUE HUSSERLIENNE DE KANT AVANT LA DÉCOUVERTE DE LA RÉDUCTION
PHÉNOMÉNOLOGIQUE: KANT A-T-IL RÉSOLU LE PROBLÈME DE LA CONNAISSANCE?¹

*L'idée de la phénoménologie*² est un tout petit texte qui réunit cinq leçons que Husserl prononça à Göttingen au printemps 1907. Husserl y expose pour la première fois la méthode de la réduction il n'est pas faux de dire que la préoccupation épistémologique de Husserl à ce moment, bien qu'elle s'enrichisse considérablement, restera au centre de son oeuvre.³ En bref, il s'agit d'une méditation qui porte sur le problème de la connaissance scientifique objective et qui cherche à expliquer comment l'objectivité de la connaissance (*Erkenntnis*) doit être fondée, en l'occurrence, sur la subjectivité. Le problème de Husserl dans ces leçons est celui de la "transcendance" de la connaissance⁴ ou celui connu en épistémologie sous l'idée *du problème de la correspondance*, à savoir: *comment la connaissance peut-elle s'assurer de son accord avec les choses existant en soi, les atteindre?*⁵ La phénoménologie se donne pour tâche de rendre compte de l'essence et de la possibilité de la connaissance et donc de régler ce problème.

Une exposition éventuelle des idées de ce texte ayant trait au but et à l'objet du phénoménologue nous apparaît importante pour trois raisons. D'abord, dans la mesure où nous voulons situer la critique épistémologique que Husserl adresse à Kant à différents moments de l'évolution de la phénoménologie par rapport à la définition qu'il donne de l'objet et du but de sa méthode, il est sans doute inévitable que nous présentions les grandes lignes de la pensée husserlienne. *L'idée de la phénoménologie* nous permettra donc d'expliquer brièvement le contexte phénoménologique de la critique husserlienne de Kant vers 1907. D'autre part, il semble que la préoccupation qui préside à l'épistémologie de Husserl et qui donne naissance à la phénoménologie à cette époque restera essentiellement la même jusque dans les leçons de *Erste Philosophie*. Enfin, nous verrons que ce texte développe une problématique très proche de celle de Kant. Nous nous demanderons donc ce qui explique l'aversion que porte, paradoxalement, Husserl à la philosophie kantienne.

¹ Je me réfère pour l'examen qui suit au texte "*Hat wirklich Kant das Grundproblem der Erkenntnis getroffen?*" Ha VII, appendice XIX (p.377-381)

² Nous avons ici utilisé la traduction de Alexandre Lowit. Voir bibliographie.

³ L'apparition du problème de l'évidence du monde, au milieu des années 20, donnera toutefois naissance à une radicalisation de l'analyse phénoménologique. Voir section §4 de ce chapitre.

⁴ La définition qu'il en donne est admirablement proche de celle qu'en donne Kant dans la *Critique de la Raison pure*. Cf. *L'idée...*, p.58ss.

⁵ *ibid.*, p.103; On reconnaît là aussi le problème de Kant. La critique de Husserl, comme on le verra consista à montrer que les difficultés que Kant rencontre sont justement motivées par la position de tels objets "extérieurs".

Husserl s'est intéressé à Kant non seulement pendant et après la rédaction de *l'idée de la phénoménologie*, mais aussi immédiatement dans les années qui la précèdent. L'idée husserlienne d'une critique de la connaissance est donc, à ce moment, continuellement confrontée à celle de Kant. D'une manière générale, on peut dire que cette critique est admirablement uniforme malgré l'introduction, après 1907, d'une terminologie plus systématiquement "phénoménologique". Uniforme, c'est-à-dire que les mêmes paramètres de la philosophie kantienne sont critiqués selon une même perspective. L'introduction de la méthode de la réduction qui constitue le point saillant de la phénoménologie affecte cette critique uniquement dans la mesure où elle permet à Husserl d'appliquer le critère d'une critique véritable de la connaissance d'une manière systématique.

Pour le Husserl de 1905¹, c'est-à-dire peu avant la rédaction de *l'idée de la phénoménologie*, le problème de la connaissance se résume chez Kant à la possibilité des jugements synthétiques *a priori*. Husserl se demande si, d'une part, un questionnement qui va dans ce sens permet véritablement d'atteindre au problème fondamental de la connaissance et si, d'autre part, une critique radicale de la connaissance peut véritablement naître de théories de type kantien.² Le critère que se donne alors Husserl pour parvenir lui-même à une théorie de la connaissance est l'absence absolue de présupposés concernant l'objectivité de la connaissance: *...eine Auswicklung aus den erkenntnistheoretischen Verlegenheiten [...] nur dann zu erhoffen ist, wenn wir absolut voraussetzungslos verfahren, also den Gesamtbereich wirklicher oder vermeintlicher*

¹ Remarques philologiques. "Hat Kant wirklich das Grundproblem der Erkenntniskritik getroffen?" et "Zur Auseinandersetzung meiner transzendentalen Phänomenologie mit Kants Transzendentalphilosophie." sont les deux textes, datés de 1908, que nous nous proposons d'examiner dans un premier temps. Kern semble plutôt vouloir dater le premier texte, celui dont nous nous servons ici, de 1905. Il s'agirait selon lui du fragment d'un séminaire intitulé *Philosophische Übungen über Kants Theorie der Erfahrung nach der Kritik der reinen Vernunft und den Prolegomena*. D'ailleurs, la lecture de ce texte semble confirmer l'affirmation de Kern: Husserl, contrairement à ce qui survient dans le second texte, ne fait ici nulle part allusion à la méthode de la réduction. Ces textes correspondent respectivement aux appendices XIX et XX de *Erste Philosophie I*. On remarquera que l'ensemble des textes portant sur Kant que Husserl rédigea à partir de 1903 et qui sont portés en appendice à *Erste Philosophie* (Appendices XV à XX) ont été rassemblés et déposés dans une enveloppe distincte par Husserl vers 1924. Cette enveloppe porte l'inscription: *Zur Kritik Kants und historisch-ideengeschichtliche Gedanken zu Leibniz, Descartes und Hume*, ce qui semble décrire effectivement son contenu. On peut consulter les notes philologiques de l'éditeur à ce sujet dans HA VII, p.459 et suivante. Ces textes témoignent de la préoccupation considérable de Husserl pour la philosophie kantienne après, et sans doute aussi peu avant la mise sur pied de la méthode de la réduction. D'autres manuscrits de recherches datés de 1907 à 1909 confirment l'intérêt que porte Husserl à Kant et il est intéressant de noter que Husserl s'était aussi donné la tâche de trouver dans la critique kantienne de la raison l'ébauche d'une phénoménologie. (Cf. Kern 1964, p.30; en particulier note 2)

Je dois préciser que l'article *Über die Grundlagen von Husserls Kritik der philosophischen Tradition* aurait éventuellement pu constituer un aide précieux à notre analyse. Seulement, parce qu'il se sert indifféremment de textes publiés avant et après 1924, son interprétation ne tient pas compte de la nouveauté que présente, dans *Kant und die Idee der Transzendentalphilosophie*, le thème du monde et de son évidence. Je ne crois pas qu'il soit méthodologiquement adéquat de se servir, indifféremment de la date de leur rédaction, des textes de Husserl. Cela contribue à introduire une trop grande continuité dans son propos et, conséquemment, à passer outre ce qui fait du texte que Husserl articule à l'occasion du bicentenaire de la naissance de Kant (printemps 1924) un moment décisif pour son oeuvre ultérieure.

*Erkenntnis hinsichtlich der Objektivität in Frage stellen.*¹ Ce critère servira de principe à la critique husserlienne de Kant. Husserl s'emploie d'ailleurs, avant d'aborder sa critique en tant que telle, à définir brièvement le périmètre de sa propre problématique, ce qui nous permet d'élargir notre compréhension préliminaire de l'idée husserlienne d'une critique de la connaissance.

Le critère de l'absence totale de présupposés, et l'exigence corrélatrice qui consiste à mettre en question toute objectivité, c'est-à-dire toute connaissance objective, forme le point de départ de Husserl. Le vrai problème de la connaissance consiste pour Husserl à *mettre en lumière - et ce au sein de la sphère libre de présupposé qu'est celle de la donation absolue - ce que sont le sens et l'essence de la connaissance.*² Une autre manière de formuler cette affirmation consisterait à dire que le problème de la connaissance consiste à expliquer ce qu'est la connaissance telle qu'elle nous est donnée d'une manière absolument évidente dans la conscience. Or justement, ce qu'il est absolument crucial de comprendre pour pouvoir apprécier véritablement les bouleversements que connaîtra la phénoménologie à partir de 1924 et aussi les modifications radicales de sa "méditation kantienne" consiste dans la définition que donne Husserl de la "connaissance". Dans le texte qui nous intéresse ici, Husserl définit grossièrement la connaissance de la manière suivante: *Unter dem Titel Erkenntnis befassen wir eine Reihe mannigfaltig differenzierter Erlebnisse, die sämtlich eine deskriptive Eigentümlichkeit haben, die wir als objektivierende Intention, als Gegenstandsbewußtsein bezeichnen.*³ En d'autres termes, ce que Husserl comprend comme devant constituer l'énigme à résoudre consiste exactement dans le "phénomène" qui nous est donné, sous la forme de la représentation, de la perception, du souvenir, de l'anticipation et du jugement, des différentes sciences. Il cherche à comprendre ce que sont véritablement ces actes (*Akte*) que l'on nomme, à l'instar de Kant, l'intuition (*Anschauung*), la pensée (*Denken*) et le connaître (*Erkennen*), et ce qui fait qu'ils désignent (*meinen*) ceci ou cela, de telle ou telle manière: c'est-à-dire la règle de leur forme logique générale ou de leur objectivité.⁴

Husserl explique que la nature et les lois de la nature ne sont pour nous qu'à travers la pensée (*Denken*). Ce qui nous est donné ce n'est pas la nature en tant que telle, mais seulement un savoir sur la nature.¹ Ce qui nous est donné, c'est une conscience de soi (*Ich-Bewußtsein*) et une conscience du monde extérieur (*Außenwelt-Bewußtsein*) et toutes les conceptions qui

¹ Ha VII, p.377

² Notre traduction; Ha VII, p.377: "*Das wahre Erkenntnisproblem...*"

³ *idem.*

⁴ Ha VII, p.378

concernent l'en soi ou l'être objectif de ce moi et de ce monde doivent d'abord être mises en question si on veut parvenir à une théorie de la connaissance véritablement radicale. En effet, si on accepte de dire que tout ce que je sais du monde consiste dans le "phénomène" qui en est donné à ma conscience, on ne peut poser *a priori* aucune affirmation sur son existence en tant que telle. Mais Husserl ajoute que si on peut expliquer ce qu'est l'essence de la connaissance telle que nous l'avons définie plus haut, *on démontre ainsi ce qu'elle signifie (meint) elle-même, d'après son sens propre et irrésiliable, par objet et on explique ce qu'est en somme le dernier sens de la science, et corrélativement le sens dernier de l'objectivité et de la nature qui est déterminé et établi par la science.*¹ En d'autres termes, Husserl assume que la connaissance telle qu'elle nous est donnée dans la conscience est la solution à sa propre énigme et c'est à elle qu'il faut retourner. Husserl établit une corrélation directe entre la science et le monde, un peu comme si le monde ne pouvait être connu qu'à partir des lois inhérentes à la connaissance scientifique. Ce postulat est au centre de la phénoménologie husserlienne au moins jusqu'à l'apparition du problème de la *Lebenswelt*. Nous verrons ultérieurement pourquoi. En ce qui nous concerne ici, il est utile de noter que cette "corrélation" est aussi postulée, à sa manière, par Kant et Husserl le reconnaît.

En ce qui concerne la critique de Kant, le texte qui nous occupe est d'autant plus clair qu'il est expéditif. Et, d'une manière absolument étonnante, Husserl reproche déjà à Kant de *ne pas avoir été assez radical*. Comme on l'a vu, Husserl propose de résoudre le problème de la correspondance entre la connaissance et son objet en fondant toute son explication sur le *phénomène* de la connaissance, c'est-à-dire sur la connaissance telle qu'elle est donnée dans la conscience. Le manque de radicalisme de Kant s'explique si on le présente de manière rigoureuse, d'une manière tripartite: il concerne 1. L'idée des choses en soi; 2. Le fait que Kant considère que l'énigme de la connaissance se limite au problème des jugements synthétiques *a priori*; 3. Le fait que Kant confonde la nécessité psychologique et la nécessité épistémologique de la connaissance.

Pour Husserl, les choses en soi de Kant qui viennent affecter l'esprit humain, c'est-à-dire qui viennent produire les intuitions sensibles, sont un exemple parfait d'un présupposé portant sur l'existence d'un monde extérieur. C'est d'abord en ce sens que Kant n'est *pas assez radical*. La conséquence première de cette manière d'envisager le problème consiste à donner une explication psychologisante de la connaissance. Pour Husserl, le fait d'expliquer la connaissance par l'effet d'une cause extérieure (les choses en soi) sur l'esprit relève de la psychophysique.

¹ *idem*

Mais encore, elle donne naissance à des théories tout aussi problématiques que la connaissance elle-même. Kant divise le contenu des affections qui sont provoquées par les choses en soi et qui constitue les objets de nos intuitions en deux: d'une part ce qui change (en référence à Kant: le divers de l'intuition) et d'autre part ce qui est nécessaire (le concept). Cette manière de créer des entités "mythiques" sera toujours systématiquement reproché à Kant par Husserl. L'explication qu'il fournit, à partir de ces théories, de la possibilité des jugements synthétiques *a priori* ne pourra donc pas être considérée comme acceptable. Husserl se demande en quoi, si nous voulions bien les admettre, ces théories pourraient bien être utiles. Il répond: ce ne sont en fait que des hypothèses, ces théories elles-mêmes ne sont pas données comme phénomènes et ne peuvent donc pas être expliquées de façon immanente. À cet égard, le jugement que Husserl porte sur la valeur des théories kantienne est d'ailleurs catégorique: *elles ne prouvent rien et sont elles-mêmes sans fondements.*²

D'autre part, le problème de Kant pour Kant lui-même consiste, selon Husserl, exclusivement dans la possibilité des jugements synthétiques *a priori*. Kant, en effet, ne pose comme aucunement problématique la possibilité des jugements analytiques et des jugements d'expérience ou synthétique *a posteriori*. Or justement, ce qui fait problème pour Husserl consiste dans la possibilité d'une connaissance qui se fonde sur de telles formes logiques, et les jugements d'expériences, pris comme "phénomènes", renferment à ce titre une énigme tout aussi profonde que les jugements synthétiques *a priori*.³ De plus, les jugements d'expérience portent sur des choses (empiriques) et des relations entre les choses qui sont ce qu'elles sont indépendamment de mon expérience: elles portent sur le monde extérieur. Partant, là aussi se pose donc, selon Husserl, le problème de la connaissance. Husserl accepte pourtant de jouer le jeu de Kant et d'admettre que seuls les jugements synthétiques *a priori* posent problème. La critique husserlienne s'adresse ici particulièrement à l'idée inhérente aux jugements synthétiques *a priori*: celle qui veut que l'objectivité puisse être conférée à ces jugements en vertu de leur nécessité, et que leur nécessité soit elle-même expliquée par la constitution particulière de la faculté de connaître, c'est-à-dire par le jeu des *concepts purs l'entendement* (les catégories) et de *l'intuition pure*. L'objectivité, encore là, ne peut s'expliquer par la position d'une nécessité d'ordre métaphysique. Or, la constitution de la faculté de connaître, telle Kant la présente, est sans aucun doute une construction métaphysique, c'est-à-dire, au même titre que le monde extérieur, une forme de transcendance: la forme de la sensibilité tout comme les catégories sont

¹ Notre traduction; *idem*

² Ha VII, p.379: "*sie beweisen nichts, und sie sind selbst unbewiesen.*"

³ Cf. Ha VII, p.380

des principes explicatifs postulés métaphysiquement (spéculativement) mais qui ne sont jamais donnés comme phénomènes.

Enfin, il est selon Husserl évident que Kant confond le sens psychologique de la nécessité et de l'universalité avec leur sens épistémologique. Si l'esprit est conformé de telle manière qu'il rende possible un certain type de jugements sans jamais dévier et dans une régularité parfaite, la nécessité et l'universalité ne concerne pas ici les jugements mais les lois qui président à leur constitution psychologique ou, selon un terme que Husserl utilisera plus tard, leur constitution factuelle. Ces lois, si on les accepte en tant que telles, ne sont elles-mêmes jamais données comme phénomènes, c'est-à-dire qu'il ne sera jamais possible, dans l'optique de Husserl, d'en faire l'objet d'une connaissance immanente et d'expliquer leur nécessité épistémologique. Malheureusement, Husserl ne donne ici qu'une définition négative de ce en quoi consiste la nécessité et l'universalité épistémologique, c'est-à-dire de l'objectivité véritable: elle ne peut se réduire à la nécessité psychologique au sens de la régularité naturelle d'une faculté de connaissance.

§12. LA DÉCOUVERTE DE LA RÉDUCTION PHÉNOMÉNOLOGIQUE: LA PHÉNOMÉNOLOGIE TRANSCENDANTALE ET LA PHILOSOPHIE TRANSCENDANTALE DE KANT

L'idée de la *phénoménologie* fut rédigée peu après la leçon que nous venons d'exposer. Comme nous l'avons mentionné plus haut, il ne semble pas que l'introduction de la méthode de la réduction ait affecté la critique épistémologique que Husserl adressera à Kant dans les années qui suivirent. Elle contribue surtout à systématiser la critique husserlienne en lui donnant à son critère effectif, c'est-à-dire l'absence totale de présupposés relatifs à l'objectivité, le soutien d'une méthode: la réduction. L'idée husserlienne d'une critique de la connaissance s'explique d'ailleurs, à cet égard, d'une manière beaucoup plus articulée.

En bref, la démarche de Husserl commence avec celle de Descartes. Pour Husserl, la mise en question de la possibilité de la connaissance doit être cautionnée par la possession d'une connaissance indubitable et dont la validité est indubitable. Comme chez Descartes, cette évidence indubitable est celle de la connaissance que nous avons de nous même comme "lieu" des prestations cognitives. Le *cogito ergo sum* de Descartes devient pour Husserl le vécu intentionnel (ou *immanence*), c'est-à-dire ce qui portera plus tard l'appellation "*subjectivité transcendante*". Husserl dit: *pendant que nous le vivons et réfléchissons sur lui simplement*

[l'ego cogito] est indubitable; la saisie et la possession directe, par une vue, de la cogitatio est déjà un connaître, les cogitatio sont les premières données absolues.¹

L'indubitabilité de la connaissance que fournit le vécu intentionnel s'explique, selon Husserl, en ceci qu'elle est *immanente*, par opposition à la *transcendance* de la connaissance des sciences objectives (sciences de la nature, de l'esprit et mathématiques).² Comme nous l'avons vu dans la leçon portant sur Kant, la connaissance scientifique doit être mise en question justement parce qu'elle prétend à un objet extérieur à la conscience. Cette connaissance est transcendante, comme son objet. Or, le problème de la transcendance, ou en d'autres termes celui de la correspondance entre la connaissance et son objet, n'atteint pas le cas de la connaissance du vécu intentionnel: la *conscience du monde* est un donné immanent. Husserl définit l'immanence en terme d'évidence, une évidence qui se comprend elle-même en ceci qu'elle est donnée à elle-même (*selbstgegeben*), qu'elle ne vise rien d'autre qu'elle-même et ce, d'une manière immédiate. Le *cogito* cartésien, tel que Descartes lui-même le présente, en reste certainement la meilleure explication.³

Ce qui, pour nous, est essentiel consiste à remarquer la raison qui pousse Husserl à introduire cette distinction entre transcendance et immanence. Pour Husserl, dans la mesure où ce qui est immanent est, en raison du type d'évidence qui l'accompagne, hors de tout doute, on peut en faire usage dans notre critique de la connaissance. Réciproquement, ce qui est transcendant doit en être exclu: ce en quoi consiste la *réduction phénoménologique*, à ce stade, correspond d'ailleurs à l'exclusion de toute thèse transcendante. Dans la mesure où le problème de la connaissance est celui de la transcendance (ou correspondance), les sciences, qui se fondent sur une connaissance transcendante, ne peuvent prétendre à notre aide: *s'il ne m'est pas clair comment la connaissance peut atteindre ce qui est transcendant [...] alors aucune des connaissances ou sciences transcendantes ne peut assurément m'aider en quoi que ce soit à trouver la clarté.*⁴ En d'autres termes: si on questionne la manière selon laquelle se constitue une connaissance, il serait vicieux de vouloir utiliser cette connaissance elle-même pour parvenir à ses fins. Husserl fait ici appel au concept de *μεταδασις* (*metabasis*) pour désigner cette manière

¹ *L'Idee...*, p.105

² On peut, absolument sans transformer le sens de l'idée de Husserl, remplacer les termes immanence et transcendance respectivement par les termes subjectivité et objectivité. Nous ne le ferons pas ici de manière à rester plus près du texte.

³ Husserl critiquera à plusieurs reprises Descartes pour avoir confondu, après l'avoir pourtant atteinte, l'immanence (ou sujet) pur avec l'immanence (ou sujet) psychologique. À ce sujet, on peut se référer au début de la section B du présent texte (p.108) et on notera aussi ailleurs l'insistance avec laquelle Husserl revient sur le problème du psychologisme (Ce problème était aussi au cœur des *Recherches Logiques* publiée quelque cinq années plus tôt). Pourtant, l'évidence dont parle ici Husserl est aussi celle à laquelle parvient immédiatement Descartes au terme de sa régression dubitative, et il le reconnaît. Pour cette raison, il convient que nous fassions ici appel à lui.

⁴ *Ibid.*, p.106

de s'appuyer sur la connaissance scientifique pour régler le problème de la transcendance de la connaissance scientifique. Les explications biologistes ou psychologues de la conscience sont des exemples de *metabasis*. Ce concept se résume dans l'idée de préjugé objectiviste, et c'est le terme qu'il utilisera ultérieurement pour désigner d'une manière générale cette stratégie épistémologique, selon lui, fallacieuse. On a ainsi situé le problème auquel s'adresse la critique husserlienne de la connaissance: l'objectivité. La *réduction phénoménologique* est, dans cette perspective, le moyen que Husserl se donne pour accomplir une critique véritablement adéquate de la connaissance, c'est-à-dire pour pouvoir l'expliquer d'une manière rigoureuse sans s'appuyer soi-même sur une *metabasis*. Chose importante: les sciences ne disparaissent pas dans l'accomplissement de la *réduction*. L'exclusion des thèses transcendantales signifie qu'il est interdit de poser leur validité *a priori* et de faire usage de leur méthode dans l'élaboration de la critique de la connaissance, mais il est permis d'en disposer comme phénomènes. Comme phénomènes: c'est-à-dire comme données dans l'*immanence*. Le but de la critique husserlienne de la connaissance consistera à montrer comment leur objectivité se constituent dans cette *immanence*.¹

L'entreprise épistémologique de Husserl est, à l'égard du questionnement qui lui préside, très proche de celle de Kant, et *L'idée de la phénoménologie* fait d'ailleurs implicitement référence à ce dernier à plusieurs endroits. Dans les deux cas, le philosophe s'intéresse à la possibilité de l'expérience scientifique objective dans le contexte d'un subjectivisme. Comme le dit W. Ehrlich en référence à Husserl et Kant: *Hierzu scheint das Problem der Objektivität, als das zentrale Problem aller Philosophie, dem Nachprüfenden den geeignetsten Maßstab an die Hand zu geben*.² D'ailleurs si, comme nous l'avons vu, la méthode de la réduction est induite à partir de celle de Descartes, il semble que le modèle épistémologique que Husserl privilégie soit, quant à lui, tout à fait kantien: Husserl ne voit, comme Kant, la possibilité d'une métaphysique que dans l'accomplissement d'une critique de la raison.³ Il semble toutefois que les problématiques kantienne se soient alors immiscées dans la pensée de Husserl sans que lui-même s'en aperçoive car, comme le dit Kern, et ceci correspond exactement au point que nous avons voulu mettre en exergue dans le chapitre précédent en référence à l'appréciation que donne Husserl de Kant dans les leçons de 1923-24, *la philosophie kantienne ne semble pas correspondre à*

¹ La section B du texte qui nous intéresse (p.108-111) est consacrée à ces analyses où Husserl expose entre autre comment la "variation éidétique" aide à fournir les généralités (species) qui forment les objectivités. Nous n'y entrerons pas nous-mêmes puisque nous possédons déjà les éléments préalables qui suffisent à un examen approfondi de la critique que Husserl adresse à Kant dès 1908.

² Ehrlich 1923, p.139.

³ Ha VII, p.382

*l'idée qu'il se fait de son intuitionnisme et de l'idéal d'une science absolue qui a pour point de départ une évidence absolue*¹; un point de départ, donc, cartésien.

L'idée de la phénoménologie ne peut toutefois explicitement témoigner de la critique husserlienne de Kant et c'est la raison pour laquelle il faut nous tourner vers un autre texte pour établir le lien qui existe entre l'idée husserlienne d'une critique de la connaissance et la critique qu'il adresse à Kant. *"Zur Auseinandersetzung meiner transzendentalen Phänomenologie mit Kants Transzendentalphilosophie"*² servira ici nos fins. Ce texte fut indéniablement rédigé peu après la découverte de la méthode de la réduction phénoménologique.³ Comme c'est souvent le cas pour les textes critiques de Husserl, ce dernier s'emploie, avant de procéder à sa critique effective de la philosophie kantienne à déterminer l'objet de sa propre entreprise. *La phénoménologie cherche à établir l'essence de la corrélation entre la connaissance et son objet*⁴. Le thème de la corrélation restera, comme on le sait, central dans toute l'oeuvre de Husserl.⁵ En gros, la thèse de Husserl est la suivante: le phénomène de la connaissance tel qu'il apparaît dans la conscience est le corrélat de l'objet de connaissance. Plus précisément, Husserl dit: *La phénoménologie transcendantale rend possible l'interprétation transcendantale de la nature comme corrélat des sciences de la nature (logiquement parfaites), c'est-à-dire: la réduction de l'être connu scientifiquement à l'absolu, à la conscience*.⁶ Husserl affirme aussi clairement qu'une phénoménologie de la conscience et de son objectivité est ce qui rendra possible la métaphysique. Clin d'oeil à Kant? Sans doute, mais quoi qu'il en soit, ce qui est essentielle pour nous ici consiste en ceci que le problème de Husserl n'est, à ce point, aucunement différent de celui de Kant. En effet, les deux philosophes cherchent à définir ce qui cautionne l'objectivité des sciences et des jugements scientifiques et, dans les deux cas, on peut parler du problème générale de la "constitution" de l'objectivité de la connaissance (scientifique) du monde. Seulement, il est évident que la notion de constitution n'est pas comprise par Husserl à la manière de Kant et cet état de chose servira en fait de paramètre à la critique épistémologique de Husserl.

Remarquons d'abord que, encore ici, lorsque Husserl parle de la connaissance, il parle exclusivement de la connaissance scientifique. Husserl cherche à établir la corrélation, dans la

¹ Notre traduction; *ibid*, p.27: *"Diese Philosophie scheint ihm vor allem..."*

² Appendice XX du septième tome des Husserliana; *Erste Philosophie I*, p.381-395

³ Cf. Note de l'éditeur, *Ha VII*, p.460

⁴ Cf. *Ha VII*, p.381

⁵ Il ne s'agit pas ici d'une nouveauté par rapport à *L'idée de la phénoménologie*. Seulement nous n'avons pas cru nécessaire, surtout pour éviter la redondance, de l'aborder dans notre courte présentation du texte dans la mesure où l'appendice XX fournit une explication adéquate de cette notion.

⁶ Notre traduction; *Ha VII*, p.382: *"Durch die transzendentalen Phänomenologie..."*

conscience, entre *nature* et *science de la nature*. L'objectivité ou l'en soi qui sera conféré à l'être du monde (qui est, en tant que tel, transcendant), le sera, en vertu de cette corrélation, à partir de la description du phénomène immanent de la connaissance. À ce titre, ce qu'il reprochera à Kant ne relève non pas de l'essence du problème qui préside à sa démarche, mais à la manière selon laquelle Kant tente de résoudre le problème, c'est-à-dire à sa démarche en tant que telle. La proximité, pour ne pas dire l'identité du problème de Husserl avec celui de Kant apparaît clairement dans la définition qu'il donne des "questions transcendantales" qui l'occupent:

In einem Sinn handelt es sich unter dem Titel "transzendente Fragen" ganz allgemein um "Aufklärung" der Möglichkeit einer objektiv gültigen Erkenntnis, die einerseits als Erkenntnis "subjektiv" ist und die andererseits ein "objektives" Sein trifft, ein Sein an sich und unabhängig von der Subjektivität; und zwar handelt es sich um die entsprechende Aufklärung der Möglichkeit objektiv gültiger Erkenntnis in alle Grundtypen von Wissenschaften (Naturwissenschaft, Mathematik, reine Logik etc.); also wie objektiv gültige Erkenntnis in Form der Naturwissenschaft möglich ist, wie objektiv gültige Geometrie möglich ist usw. [...] Kant sucht in der Subjektivität bzw. in der Korrelation zwischen Subjektivität und Objektivem die letzte Bestimmung des Sinnes der Objektivität, die durch Erkenntnis erkannt wird. Insofern sind wir mit Kant einig, nur daß wir "Subjektivität" als die phänomenologische bestimmen und bestimmen mußten." (Ha VII, p.386)

Avant de me pencher sur ce qui, malgré la similarité avouée de la problématique phénoménologique avec celle de Kant, la distingue en fait, selon Husserl, de cette dernière, je désire examiner plus attentivement la définition que donne Husserl de sa méthode. Le *Leitmotiv* de l'explication de Husserl consiste dans l'idée d'un retour aux *origines (Ursprünge)* de la connaissance. L'intention de Husserl consiste à interroger et à décrire le sens de la validité attribuée à la connaissance à partir d'un retour aux origines phénoménologiques de la connaissance.¹ Ce sol originaire est le sol où apparaît, selon Husserl, la corrélation entre la connaissance et le monde. Les origines phénoménologiques de la connaissance s'opposent ici à ses origines psychologiques, ce qui nous ramène à l'idée qu'il ne faut pas confondre la nécessité épistémologique et la nécessité psychologique de la connaissance. *Originaires* sont d'abord l'ensemble des modes relatifs aux fondements et aux principes des liaisons objectifo-logiques.²

¹ Cf. idem; il est intéressant de noter, en référence à la première partie de cette recherche, que Husserl établit là encore sa filiation non pas avec la philosophie kantienne, mais avec les empiristes. Il dit: "*Meine transzendente Methode ist die transzendentalphänomenologische. Sie ist die letzte Erfüllung der alten Intentionen, insbesondere der englischen empiristischen Philosophie, auf Erforschung des letzten Sinnes der Geltung der Erkenntnis durch Rückgang auf die "Ursprünge"; nicht die grundverkehrte Frage nach den psychologischen Ursprüngen [...] sondern die Frage nach den transzendental-phänomenologischen Ursprüngen.*"

² On se rappellera que le Husserl des *Logische Untersuchungen* faisait de la logique le fondement de toutes les sciences, ce qui explique sans doute ici que Husserl fasse de l'interrogation des lois logiques le point de départ de la critique phénoménologique de la connaissance. Husserl attribue d'ailleurs à la logique un statut ontologique assez particulier: la logique existe idéalement, c'est-à-dire qu'elle est épistémologiquement indépendante du sujet psychologique, tout en dépendant de lui factuellement. En d'autres termes, si il est nécessaire qu'un sujet empirique soit à l'oeuvre pour qu'une relation logique soit exprimée, en revanche la validité de cette loi ne s'explique pas, épistémologiquement parlant, par l'action du sujet, mais par le postulat qui veut que l'expression particulière (l'usage) d'une loi soit en quelque sorte la particularisation d'une "specie" qui lui servent de modèle. Une forme de platonisme si l'on veut. L'idée de la logique pure du Husserl des *Logische Untersuchungen* reste visiblement à l'oeuvre pendant et après la découverte de la méthode phénoménologique, et il n'est pas interdit de voir justement dans cette méthode le moyen du logicien dans l'optique du perfectionnement de sa logique et de son ontologie

Or, pour Husserl, les origines logiques de la connaissance exigent elles-mêmes d'être ramenées au lieu de leur constitution, c'est-à-dire à leurs origines subjectives. En d'autres termes, il faut rendre compte, en évitant bien sûr toute *metabasis*, de la constitution de l'objectivité des formes logiques qui soutiennent la connaissance scientifique dans la subjectivité: il faut expliquer *les origines de l'objectivité dans la subjectivité transcendantale*.¹

Husserl admet que Kant aussi cherche dans la subjectivité la fondation de l'objectivité de la connaissance scientifique. Mais cette conformité des deux philosophies n'est, selon lui, qu'extérieure, car Kant ne pénètre pas le sens véritable qui doit être accordé à l'idée d'une corrélation entre la connaissance (*Erkenntnis*) et l'objectivité de la connaissance (*Erkenntnisgegenständlichkeit*).² Partant, l'idée kantienne de la constitution de la faculté de connaître ne correspond pas aux exigences phénoménologiques: Kant veut expliquer comment sont produites les connaissances en construisant (ou en reconstruisant) les facultés rationnelles. Pour Husserl, le sens que l'on doit accorder à l'idée de la constitution est bien plutôt celui d'une "restitution": la réduction n'est pas une méthode constructive, mais bien plutôt le moyen d'intuitionner le sens véritable de l'objectivité et de la décrire. Pour Husserl, la claire vision phénoménologique de la corrélation entre la connaissance et le monde révèle le sens qu'il faut restituer à l'objectivité du monde, une objectivité qui se constituerait, au sens le plus faible, corrélativement à celle de la connaissance scientifique.³

Un exemple de Husserl: dans son *esthétique transcendantale*, Kant croit pouvoir garantir la possibilité de la géométrie en faisant de l'espace une forme de la sensibilité. En effet, pour Kant, dans la mesure où l'on peut démontrer que nos perceptions sont toujours données à l'intérieur d'une structure intellectuelle pré-sensible qui les détermine spatialement *a priori*, c'est-à-dire indépendamment de l'expérience, on peut garantir la possibilité d'une science de la spatialité, en l'occurrence la géométrie. En ce sens, cette science fournira des jugements nécessaires et universels. Or pour Husserl, on ne peut véritablement parler de la constitution de l'espace sans avoir devant les yeux un phénomène spatial. Et un phénomène, si on veut parler avec Kant, n'est jamais donné avant que soit opérée la synthèse qui unit le concept au divers de l'intuition. La forme du sens externe (l'espace) est déterminée chez Kant sans recours au phénomène de l'espace: elle est déduite spéculativement et non pas le fruit d'une description intuitive. Et, si on

formelle. (Cf. *L'idée de la phénoménologie*, avertissement du traducteur) À ce titre, en vertu de son statut particulier, la logique ne relèverait non pas de la sphère de la transcendance mais de l'immanence du vécu intentionnel. C'est donc ce qui permettrait ici à Husserl de l'inclure dans la dimension de l'originaire.

¹ Ha VII, p.382

² Cf. *ibid.*, p.386

³ Husserl dit: "*Andererseits aber lehrt uns die Phänomenologie Wesensartungen der Erkenntnis kennen, und in Korrelation die in ihnen sich konstituierende Welt*". (Ha VII, p.385)

veut maintenant parler avec Husserl, l'espace dont parle Kant n'est sans doute jamais donné comme phénomène, puisqu'il s'agit de l'espace géométrique (une forme de transcendance) et non pas de l'espace intuitif qui est, en fait, le présupposé de la géométrie.¹

La méthode employée par Kant pour expliquer la possibilité de la géométrie dans l'*Esthétique transcendantale* (*exposition transcendantale*) opère, comme à l'égard de la possibilité de l'expérience dans l'*Analytique transcendantale*, selon un procédé déductif. Or, Husserl semble ne pas vouloir accorder plus de crédit aux premières *déductions*² qu'aux secondes. La stratégie de Kant peut se résumer à vouloir fonder la possibilité de l'expérience sur des principes (les catégories, les analogies) qui sont démontrables sans que l'on ait recours à l'expérience. L'apriorité se définit d'ailleurs chez Kant par l'absence de donné empirique, ce qui exclut en fait, faut-il le mentionner, la presque totalité des phénomènes qui font l'objet des analyses phénoménologiques de Husserl. Dans tous les cas, son argument se résumerait à établir spéculativement que, sans les principes qu'il invoque, l'expérience n'est pas possible. Par exemple, pour démontrer que les *analogies* sont des principes *a priori* de l'expérience, Kant dira que s'ils n'étaient pas valides, il serait impossible de déterminer un temps objectif.³ En d'autres termes, Kant "démontre" que si l'expérience doit être possible en tant qu'expérience scientifique (soumise aux conditions spatio-temporelles *a priori* telles qu'il les explique), les principes de l'expérience (déterminés en fonction de l'explication qu'il donne de l'espace et du temps) doivent aussi être valides.

L'explication que donne Husserl de la déduction kantienne des catégories conduira là encore à reprocher à Kant de ne pas avoir pris en considération le phénomène en tant que tel. Husserl comprend le raisonnement kantien de la manière suivante: Kant identifie la pensée et le jugement, et juger, c'est utiliser des concepts. Mais la pensée conceptuelle présuppose aussi l'intuition: c'est l'intuition qui fournit au concept son objet. Cela implique que l'intuition soit elle-même toujours déjà pensable dans un concept, et de la même manière, il faut que les objets qui doivent être donnés par elles soient conformes aux conditions de la pensée, qu'ils soient en quelque sorte déjà "pré-formés" pour pouvoir être pensables conceptuellement. Les catégories (elles aussi des concepts) sont responsables de cette préformation, c'est-à-dire qu'elles sont les conditions de la pensée en tant qu'expérience scientifique. Et en quoi consiste la démonstration de la nécessité des catégories chez Kant? Si les objets que fournit l'intuition doivent être

¹ Cf. Ha VII, p.386

² La déduction consiste pour Kant dans l'établissement spéculatif d'une preuve. Kant n'a aucun recours intuitif aux phénomènes, tandis que justement, pour Husserl, la méthode adéquate doit consister dans une description du contenu phénoménologique de la conscience, le reste, ce qui inclut le produit de la spéculation, n'étant jamais que transcendance.

³ Cf. Ha VII, p.386

pensables scientifiquement, ils doivent correspondre à une forme de pensée précise (la pensée scientifique), et donc il doit exister des catégories sous lesquelles les objets doivent se tenir pour qu'une nature soit pensable. L'objectivité est ainsi conférée aux catégories en vertu du fait qu'elles sont "nécessaires" pour expliquer que l'on puisse penser scientifiquement.¹

On pourrait facilement anticiper sur les commentaires de Husserl: ce type d'argumentation vise à accorder l'objectivité aux principes postulés en vertu d'une "nécessité" déduite à partir d'un système encombré d'entités métaphysiques assez *obscures*, et ces principes, de mêmes que les théories qui les accompagnent devraient elles-mêmes, dans le cadre d'une critique radicale de la connaissance, être considérées comme des transcendances. En effet, pour Husserl, la nécessité ne peut être accordée qu'en vertu de la saisie intuitive de l'évidence, et jamais indépendamment de l'intuition phénoménologique. On doit toutefois remarquer que la critique husserlienne de Kant est ici beaucoup plus nuancée, c'est-à-dire, d'une part, moins cinglante que dans le premier article, et d'autre part, qu'elle témoigne d'une étude beaucoup plus serrée de la philosophie kantienne. Husserl ne critiquera pas immédiatement le système kantien mais se demandera plutôt littéralement ce en quoi consiste le potentiel (*Wertgehalt*) de la philosophie kantienne pour la phénoménologie.

Husserl procède ici à ce qu'il appelle *une réduction portant sur la méthode transcendantale kantienne*.² Selon lui, le potentiel de l'idée de l'exigence d'une déduction des catégories aux sens kantien, et spécialement dans l'introduction systématique de cette exigence, consiste en ceci: *Schalten wir alle "Vermögen", alles phänomenologisch Irrelevant und die rein erkenntnistheoretische Problematik Trübende aus (üben wir die phänomenologische Reduktion), so steht uns die reine Korrelation zwischen Gegenständlichkeit und Erkenntnis vor Augen, und ihr Wesen können wir rein immanent und essential (in diesem Sinn a priori) studieren*. En d'autres termes, si on fait table rase et que l'on épure la méthode kantienne de tout ce qui embrouille la véritable problématique épistémologique qu'elle renferme, l'exigence kantienne d'une déduction des catégories correspond désormais à celle husserlienne d'un retour aux origines de la connaissance.³

¹ Ibid, p.386-387

² Ha VII, p.387; La section s'intitule: "*Der Wertgehalt der Kant'schen transzendentalen Methode in Reduction auf meine Phänomenologie, oder in phänomenologischer Reduktion*"

³ En ce qui nous concerne, il semble que si on épure ainsi n'importe quelle philosophie de ce qui n'y est pas phénoménologique, on parviendra sans doute à chaque fois à ce résultat, mais ce n'est pas ce qui importe ici, et surtout, cette remarque ne devrait pas minimiser l'importance du fait que Husserl s'attarde spécifiquement à Kant et non pas à n'importe quel philosophe.

Husserl établit ainsi d'abord ce en quoi devrait, selon lui, véritablement consister une *Esthétique* et une *Analytique transcendantale*. Le problème d'une véritable *Esthétique transcendantale* consisterait à expliquer comment un objet se constitue dans l'intuition comme quelque chose étant en soi et comme quelque chose faisant partie nos perceptions, de nos souvenirs, etc.. Le problème d'une véritable *Analytique transcendantale*, quant à lui, consisterait dans l'explication de la constitution de l'objet dans "l'entendement", c'est-à-dire dans la pensée, en tant qu'elle détermine l'objet à l'intérieur d'une nature et qu'elle détermine la nature elle-même. En d'autres termes, le problème d'une véritable analytique transcendantale serait celui de la corrélation science-monde du point de vue de la conscience. Pour Husserl, seule cette manière d'envisager le problème de la connaissance peut-être adéquate.

Kant, n'envisage naturellement pas d'un point de vue phénoménologique sa critique de la raison. Du point de vue de Husserl, son entreprise est malheureuse car sa démonstration ne s'intéresse qu'à la constitution, ou plus précisément: à la nécessité *factuelle* des facultés cognitives. Quand on comprend, comme Kant, l'intuition dans le sens limitatif de la perception sensible, il est tout naturel de croire que la nature ne peut se constituer dans la conscience sans l'intervention d'un principe (les catégories) qui rende le divers qui s'y présente saisissable. Dans ce sens, l'*a priori* ou la nécessité des catégories est un *fait*. Or pour le phénoménologue, la nécessité factuelle de certaines opérations de l'esprit à partir desquelles la nature tire son objectivité *ne cache aucun secret et est absolument claire*.¹ Selon Husserl, il est évident que de telles facultés doivent exister pour que l'on puisse opérer la connaissance. Or, comme on l'a vu, Husserl considère que les facultés imaginées par Kant sont des constructions métaphysiques, des transcendances, qu'il est nécessaire de mettre hors jeu (*ausschalten*) dans la réduction phénoménologique. D'ailleurs, ce qui pose problème pour Husserl, ce n'est ni l'existence factuelle, ni la nature de ces facultés de connaissance. La constitution factuelle de la conscience est phénoménologiquement insignifiante. En effet, ce que la réduction phénoménologique expose et rend accessible à la description c'est, selon Husserl, la validité (ou l'évidence immanente) des structures essentielles (*Wesenszusammenhänge*) de la connaissance.² En d'autres termes, ce qui nous apparaît ce n'est pas la structure psychophysique ou métaphysique de la conscience, mais bien plutôt la corrélation entre l'objet de connaissance et la connaissance:

Denn was liegt hier vor? Zum Wesen der Korrelation zwischen Natur und Bewußtsein gehört es, daß Natur nur in Bewußtsein der und der Wesensgestaltung sich konstituieren kann und daß mit der Wesengestaltung des Bewußtseins auch Natur konstituiert ist. (Ha VII, p.389)

¹ Cf. Ha VII, p.389

² On pourrait ici expliquer ce que Husserl entend ici par l'idée de relations logiques idéelles au sens des multiplicités (*Mannigfaltigkeiten*) des *Logische Untersuchungen*. Voir aussi ci-haut, p.55, note 1.

Ce que Husserl veut prouver ce n'est pas que telle ou telle faculté doit être *de facto* en action pour que la connaissance de la nature soit possible, ou que si ces facultés sont inactives, un sujet ne peut parvenir à une connaissance adéquate de la nature (ce qui relève de la nécessité factuelle). Ce qui intéresse Husserl, c'est la possibilité idéale (*ideale Möglichkeit*) de la connaissance de la nature: *Ist Bewußtsein Bewußtsein, so besteht a priori die Möglichkeit für all diese Akte* [ceux qui président à la connaissance de la nature], *so kann kein Faktum daran etwas ändern, daß in jedem Bewußtseinsfluß nach idealer Möglichkeit Akte eintreten könnten, die durch das Wesen des Bewußtseins als solche eben als **Möglichkeiten** beschlossen sind.*¹ Ce que l'intuition phénoménologique de la corrélation entre la connaissance et son objet révèle, ce sont donc les structures des *Wesensgesetze* qui appartiennent en toute nécessité à chaque conscience, ce qui n'exclut pas le fait qu'un homme puisse être, pour des raisons empiriques (c'est-à-dire psychologiques), idiot, et qu'une baleine ne puisse faire des mathématiques.²

Le reproche épistémologique que Husserl adresse à Kant, d'une manière générale, consiste donc à avoir confondu le factuel et l'*a priori* au sens phénoménologique de l'idéalité.³ Husserl, ne va pourtant pas plus loin dans sa critique et s'emploie en fait à décrire des lignes de questionnement possible concernant le phénomène de la constitution de la nature dans la conscience. Car, il lui reste à démontrer que, si les structures essentielles de la conscience qui président à notre connaissance du monde sont des règles *a priori*, la nature qui se constitue dans la conscience (qui reste une conscience factuelle⁴) n'est pas elle-même seulement factuellement nécessaire, mais qu'elle l'est *transcendamment*.

En bref, l'explication de Husserl est la suivante. Comme on l'a vu plus haut, Husserl attribue à la logique le rôle de fondement idéal originaire des sciences. Dans la conscience, les relations logiques qui gèrent la connaissance scientifique sont en quelque sorte la forme de cette connaissance et, comme on l'a vu, la première étape de la réduction consiste à retourner à ces formes logiques originaires. Il est donc inévitable que de cette manière, la corrélation entre la conscience factuelle et la connaissance expérimentale s'établisse. Cette corrélation n'est pas elle-même factuelle mais phénoménologique, c'est-à-dire *a priori*: elle s'établit dans l'évidence

¹ Ha VII, p.389

² Cf. Ha VII, p.390

³ On reconnaîtra encore ici facilement l'argument du premier article concernant la confusion kantienne entre le sens psychologique et le sens épistémologique de la nécessité. Cet argument est reformulé à la lumière de l'*Idée de la phénoménologie* et de sa méthode.

⁴ Pour Husserl, l'apriorité de la conscience ne réside que dans les essences (les formes logiques) et la nécessité *a priori* des modes de la conscience qui sont fondés sur ces formes logiques. Le flot de la conscience est, selon lui, quelque chose de factuel. (Cf. Ha VII, p.393)

des lois logiques originaires (*Wesensgesetze*) et idéellement valides. Dans la conscience absolue, et en vertu de cette corrélation entre la conscience factuelle et les sciences expérimentales, le monde ne peut donc lui-même se constituer qu'en corrélation avec les sciences exactes de la nature. Comme chez Kant, quoique pour des raisons différentes, le monde se conforme nécessairement à la possibilité de l'expérience scientifique (aux structures logiques *a priori* de la conscience absolue). Ce monde, *c'est l'idée d'une Nature dans le sens corrélatif précis d'une science mathématique de la nature, c'est aussi l'idée d'une nature qui apparaît comme un certain Kosmos qui doit être conçu (entwerfen) comme corrélat morphologique des sciences de la nature et de l'esprit.*¹

Dès 1908, les grandes lignes de la critique épistémologique que Husserl adresse à Kant sont tirées et le tableau général, s'il change de nuance, ne changera pas, jusqu'en 1924, de couleurs. Une leçon sur *l'histoire générale de la philosophie*² sans doute professée pour la première fois en 1915 qui fut reprise et révisée d'une façon récurrente jusqu'à la rédaction des leçons de *Erste Philosophie* est, à cet égard, très intéressante. Elle témoigne du fait que, quoique la nature de la critique husserlienne de Kant soit restée essentiellement la même, Husserl attribue désormais à Kant plusieurs "grandes découvertes". Premièrement, celle de *la constitution de la nature à travers la synthèse*.³ Cette remarque trahit surtout l'évolution que connaît, pendant et après la rédaction des *Ideen*, la phénoménologie dans les années 1910. Ce qui avec les *Logische Untersuchungen* et *l'idée de la phénoménologie* faisait l'objet de la description consistait dans une corrélation immanente donnée à l'observateur phénoménologique d'une manière en quelque sorte statique, comme un tableau. À partir de 1913, Husserl expliquera la structure de la conscience, comme Kant, en termes de synthèse.⁴ D'autre part, il affirme que dans la mesure où, pour Kant, un objet (*Gegenständlichkeit*) est toujours un objet pour une conscience qui pense, ce dernier aurait frôlé les structures de l'intentionnalité, mais malheureusement sans procéder ensuite à une investigation (phénoménologique, naturellement) de la conscience dans ce sens.⁵ Husserl assume, enfin, que si les théories de Kant sont indubitablement fausses, la vraie grandeur de Kant repose dans ce qu'il a concrètement vu et systématiquement placé dans l'intuition, c'est-à-dire les conditions de possibilité de l'expérience. Précisons que Husserl ne veut pas dire par là que les théories kantienne qui se développent à partir des notions de forme de la sensibilité ou d'intuition *a priori* soient théoriquement acceptables, ni que Kant possède un notion

¹ Ha VII, p.395

² Ha VII, appendice XXI, voir remarques de l'éditeur, p.462

³ Ha VII, p.404

⁴ Cf. Kern 1964, p.39

⁵ Husserl pense ici évidemment à l'idée kantienne de l'unité synthétique originare de l'apperception: *Das, Ich Denke, muß alle meine Vorstellungen begleiten können.* (K.d.r.V. B132)

adéquate d'intuition. Pour Husserl ces théories relèvent des *chimères d'une métaphysique théorique a priori*¹ qu'une philosophie rigoureusement scientifique doit à tout prix éviter. Husserl explique ici seulement ce à quoi il fera allusion, dans les leçons de *Erste Philosophie* en tant que telles, lorsqu'il affirme qu'*un enchaînement de grandes découvertes s'étale devant nous dans la Critique de la raison pure*² pour ensuite minimiser la signification de cette affirmation et expliquer que ces découvertes sont si difficilement accessibles et ainsi façonnées qu'elles empêchent que l'on fasse de la philosophie de Kant une philosophie véritablement apodictique, c'est-à-dire une véritable philosophie transcendantale.³ On pourrait toutefois expliquer cette nouvelle tempérance de Husserl à l'égard de Kant et cette recherche timide d'une proximité épistémologique, par le fait qu'il est *désormais convaincu de réaliser, dans la voie analytique l'intention des grands transcendantalistes*.⁴ Comme on l'a vu précédemment, il est clair que l'idée husserlienne d'une critique de la connaissance, même avant la découverte de la réduction, aient été, consciemment ou non, proche de celle de Kant. Toutefois, pour le phénoménologue, les "grandes découvertes" de Kant ne justifient en aucune manière les lacunes de son épistémologie, et ce qu'on pourrait appeler l'enthousiasme de Husserl pour Kant n'enlève absolument rien au radicalisme de sa critique des théories kantienne. D'ailleurs, cet enthousiasme est insignifiant et difficilement compréhensible si on le compare à celui de *Kant und die Idee der Transzendentalphilosophie*, ou à celui de la *Krisis*. En outre, il faut aussi reconnaître que l'enthousiasme se constitue difficilement le paramètre d'une critique épistémologique.

§13. DE LA CRITIQUE DE LA CONNAISSANCE SCIENTIFIQUE À LA CRITIQUE DE L'ÉVIDENCE DU MONDE: LA NOUVELLE SIGNIFICATION ACCORDÉE AU RENVERSEMENT COPERNICIEN DE KANT .

Jusqu'à maintenant, nous avons à plusieurs reprises répété que le problème philosophique de Husserl n'est pas essentiellement différent de celui de Kant. En effet, il est clair que Husserl, comme Kant, cherche à établir la possibilité de la connaissance de la nature en partant de l'idée que la connaissance est toujours en corrélation avec les sciences de la nature. C'est d'abord en vertu de cette idée que les deux problématiques sont similaires: de part et d'autre, l'idée que la connaissance du monde est en corrélation avec la science de la nature est le présupposé qui conduit toute la démarche. Pour Husserl, cette corrélation doit être décrite et non (re)construite.

¹ Ha VII, appendice XXI, p.400

² Ha VII, p.197; Husserl écrit d'ailleurs exactement la même chose dans l'appendice concerné: *gewaltige Entdeckung liegen doch in seiner Philosophie geschlossen* (Ha VII, p.404)

³ Cf. idem.

⁴ Notre traduction des paroles de E. Fink en 1913 (*Vorbemerkungen zu Husserls Entwurf einer Vorrede zu den Log. Unters.*), Cf. Kern, p.320 note 5

Sa critique de Kant, à cet égard, consiste à démontrer les raisons pour lesquelles la démarche kantienne est inadéquate, jamais que sa manière d'envisager cette corrélation est problématique.

Bien entendu, cette similarité que nous reconnaissons, et que Husserl reconnaît aussi lui-même aux deux problématiques, ne change rien au fait que les deux méthodes soient radicalement différentes. Seulement, on remarquera que tant et aussi longtemps que le problème kantien de la possibilité de la connaissance comme expérience scientifique reste aussi, pour Husserl, celui qu'il désigne sous l'idée de la constitution de l'objectivité du monde dans la corrélation entre le phénomène de la nature et celui des sciences de la nature, la critique qu'il adressera à la philosophie kantienne se réduit à lui reprocher, à strictement parler, de ne pas être phénoménologue. En effet, Husserl est avant tout préoccupé par le procédé déductif spéculatif employé par Kant. Sa critique est d'autant plus virulente que Husserl doit en quelque sorte poser une distance entre sa propre philosophie descriptive et celle, constructive, de Kant pour établir comparativement les bienfaits de la phénoménologie. Dans une lettre à Metzger¹ en 1919 Husserl affirme avoir auparavant nourri une profonde antipathie pour Kant, et que ce dernier ne l'aurait en rien déterminé. Une telle remarque est certes étonnante, mais dans la mesure où Husserl veut dire que Kant n'a pas été immédiatement à la source de la découverte de la méthode de la réduction, et on doit en effet reconnaître la prégnance de Descartes, on peut le lui accorder. Toutefois cela ne doit pas minimiser l'importance de la présence directe et indirecte (à travers le néokantisme de Natorp²) des problématiques kantienne dans les travaux de Husserl, quoique qu'elles soient plus dissimulées.³

Dans une autre lettre, celle-ci adressée à Cassirer en 1925⁴, Husserl établit un constat, à cet égard, tout à fait renversant. Husserl écrit:

Meine eigene Entwicklung, die ursprünglich kantfeindlich war, aber freilich für den eigentlichen Sinn der Kantischen Philosophie unempfänglich, knüpfte an Descartes und die vorkantische Philosophie des 18.

¹ Metzger est l'auteur d'une recherche directement liée à la relation entre la phénoménologie et le kantisme: *Untersuchungen zur Frage der Differenz der Phänomenologie und des Kantianismus. Versuch einer erkenntnistheoretischen Studie am Gegenstandsbegriff*, Diss., Kämpfe, Jena, 1915. Jusqu'à maintenant cette source littéraire nous est demeurée inaccessible. Cf. Kern 1964, p.28 note 2.

² L'étude de Kern vise à établir le rôle décisif que joue Natorp, représentant de la philosophie néo-kantienne, pour l'établissement de la phénoménologie. En particulier, Kern assume que le tournant transcendantal n'aurait pas eu sa source, comme plusieurs interprètes le soutiennent, dans les démêlés de Husserl avec la critique frégéenne de son psychologisme caché, mais bien plutôt en raison de la relation épistémique qu'il entretient avec Paul Natorp à partir de 1894. En fait, Husserl est, de la parution de *Philosophie der Arithmetik* (1891) jusque de dans les années 30, en relation avec plusieurs kantien comme Rickert dont il subira la critique. À ce sujet, voir Kern 1964, p.12ss

³ Cf. Kern 1964, p.27

⁴ Cf. Kern 1964, p.29 (note 2)

Jahrhunderts an, natürlich mitbestimmt durch wichtige Impulse von Brentano, Lotze und Bolzano.¹ Als ich aber von den mir als Mathematiker nächstliegenden wissenschaftstheoretischen Grundproblemen zu immer neuen in notwendiger Konsequenz fortgetrieben und, immer wieder über die Möglichkeit voraussetzungsloser Feststellungen und absoluter Rechenschaftsabgabe nachsinnend, zur Methode einer Bewußtseinsanalyse durchdrang, und als ich mir mit der phänomenologischen Reduktion das Reich der Urquellen aller Erkenntnis eröffnete, da mußte ich erkennen, daß die mir zuwachsende Wissenschaft bei wesentlich andersartiger Methode die gesamte Kantische Problematik umspannte (die nun erst einen tiefen und klaren Sinn empfing) und daß sie Kants Hauptergebnisse in streng wissenschaftlicher Begründung und Begrenzung bestätigte.

Cette confession de Husserl est en parfait accord avec ce que nous a révélé la première partie de cette étude. Husserl reconnaît avoir d'abord rattaché sa pensée à celle des philosophes pré-kantiens, c'est-à-dire à celle de Hume, de Locke et, sous un certain aspect, à celle de Leibniz. À cet égard, et indépendamment des réflexions de Husserl, il faut admettre qu'une philosophie déterminée par un Bolzano, sans doute le seul philosophe s'étant attardé à articuler une théorie unilatéralement anti-kantienne de la connaissance, est difficilement conciliable avec l'idée kantienne de la critique de la raison.² Les préoccupations de Husserl, avant, pendant et certainement aussi dans les années qui suivirent la parution des *Logische Untersuchungen* correspondent à celle d'un programme analytique, voire ontologico-sémantique. D'une manière générale, sa critique de la connaissance vise d'abord une fondation de la connaissance (scientifique, mathématique) sur la logique comme condition de possibilité des sciences, ce qui coïncide aussi avec l'idée bolzanienne de la *Wissenschaftslehre*.³ Or, comme il l'explique, la phénoménologie lui ouvrira un champ d'investigation qui élargira sa préoccupation. Avec les *Ideen*, la problématique de Husserl se raffine et s'enrichit. Corrélativement, la méthode de la réduction prend en compte de plus en plus de paramètres. Pourtant, l'idée initiale du phénoménologue, celle d'une description de la conscience comme lieu de la constitution de l'objectivité, reste essentiellement la même, et Husserl reste toujours extrêmement critique par rapport aux théories de type kantien. Comment alors expliquer que Husserl, d'une part, admette désormais sans aucune réserve que sa méthode embrasse la problématique kantienne, mais surtout, d'autre part, que la science qui s'est développée à partir de l'idée de l'analyse intentionnelle, puisse désormais confirmer les résultats (*Hauptergebnisse*) de Kant. De quels résultats parle ici Husserl? Du modèle kantien de la constitution de la faculté pensante? De la nature spécifique de la subjectivité kantienne? Husserl reviendrait-il sur l'essence même de sa critique épistémologique de Kant? Il est permis d'en douter.

¹ Je remarque au passage que Brentano, et peut-être encore plus Bolzano, ont été de virulents opposants à la philosophie kantienne.

² Comme nous l'avons mentionné plus haut, cette question présidera à nos recherches doctorales. Elle implique entre autre un examen rigoureux de l'oeuvre de Husserl jusqu'aux *Ideen*, (1913) examen que nous n'avons pas pu ici réaliser puisqu'il n'est pas directement lié à notre préoccupation centrale. C'est la raison pour laquelle l'arrière-fond conceptuel de la critique husserlienne de Kant vers 1907, telle que nous l'avons présentée, reste schématique. Cette histoire est donc à suivre...

³ Bernard Bolzano, *Wissenschaftslehre*, 1837.

Cette lettre à Cassirer fut écrite après la rédaction de *Kant und die Idee der Transzendentalphilosophie*, et après que Husserl ait terminé la profession de ses leçons de *Philosophie Première*. La teneur du propos qu'il adresse à Cassirer est d'ailleurs inconciliable avec la critique épistémologique de la philosophie kantienne dans *Erste Philosophie I*. En effet, cette critique admirablement expéditive (l'essentiel se concentre sur quelque deux pages) semble être en parfait accord avec le propos qu'il tenait dans ses premières années à Göttingen (1900-1916). D'une part, Husserl reproche toujours à Kant le procédé de la *déduction*, et ici le reproche est d'ailleurs clairement résumé. Le procédé spéculatif (*Denkverfahren*) de Kant en serait un *constructif*, c'est-à-dire un procédé qui, en dernière instance, prescrirait spéculativement la forme à laquelle devrait se conformer l'intuition, et non pas une méthode qui rendrait possible progressivement la saisie *intuitive* des prestations constitutives de la conscience.¹ Comme on l'a vu dans la première partie de cette recherche, le paradigme méthodologique du Husserl des leçons de 1923-24 est un intuitionniste, au sens d'un descriptivisme: c'est dans l'intuition des phénomènes qui se donnent à travers la réduction qu'apparaissent apodictiquement les structures essentielles de la conscience. La méthode kantienne de la déduction n'opère visiblement pas selon ce principe; au contraire elle prescrit bien plutôt la forme que doit avoir l'intuition pour que la connaissance soit possible. À strictement parler, il s'agit d'une méthode contraire au principe d'une philosophie qui fonde son analyse sur l'intentionnalité et c'est pour cette raison que Husserl affirmera que *les côtés les plus intimes de la subjectivité constituante n'auront pratiquement pas été effleurés* par Kant.² Ce constructivisme signifie surtout que les facultés auxquelles Kant fait appel pour expliquer la constitution de la connaissance, loin de correspondre à l'idée que se fait Husserl de la conscience immanente qui sert de sol à la phénoménologie, sont elles-mêmes des entités construites et qu'elles forment une structure transcendante qui ne sera jamais systématiquement, c'est-à-dire phénoménologiquement, analysée et décrite. Une telle analyse, si on veut suivre Husserl, aurait d'ailleurs sans aucun doute signifié la fin du criticisme kantien telle que nous en avons hérité.

Husserl reconnaît, d'autre part, que le jugement, qui sert de fil conducteur aux déductions kantienne joue aussi une rôle premier dans la phénoménologie. En effet, le phénoménologue cherche à montrer comment se constitue l'objectivité des formes logiques dans la conscience. Seulement, Husserl reproche encore à Kant de ne pas avoir tenté une analyse phénoménologique qui aurait conduit à comprendre comment propositions et modalités ontologiques (l'existence, la possibilité, etc.) trouvent, dans les modifications qui les

¹ Ha VII, p.197s

² Notre traduction; Ha VII, p.198

accompagnent comme phénomène, leur unité.¹ En d'autres termes, il aurait fallu que Kant trouve le principe de la synthèse du jugement (empirique et *a priori*) dans le flot de la conscience donné *comme phénomène*. En bref, comme nous l'avons mentionné plus haut, Husserl reproche à Kant de ne pas être phénoménologue, c'est-à-dire un représentant de l'intuitionnisme: *Vielleicht wäre es anders gewesen wenn Kant [...] hinter dem skeptischen Widersinn der notwendigen Sinn eines immanente Intuitionismus aufgegangen [wäre] und die Idee eines ABC des transzendentalen Bewußtseins und seiner elementaren Leistungen, jene Idee, die schon Locke hatte.*²

Si le propos que Husserl adresse à Cassirer ne peut avoir pour objet la relation qu'il entretient avec Kant avant la profession des leçons de *Erste Philosophie*, il correspond indubitablement à l'idée directrice de *Kant und die Idee der Transzendentalphilosophie* qui fut rédigée, d'une manière assez surprenante, dans la même année à l'occasion des festivités organisées à Freiburg pour le bicentenaire de la naissance de Kant.³ Husserl aurait en fait par la suite destiné ce texte à être publié dans les *Kantstudien*, mais aurait abandonné ce projet pour des raisons possiblement stratégiques. Le cas échéant, il se serait agi de la première publication d'importance depuis la parution des *Ideen* et la proximité qu'il y reconnaît entre sa philosophie et celle de Kant aurait pu contribuer à ce qu'on le considère désormais comme néo-kantien, au même titre que Rickert ou Cassirer.⁴ *Kant und die Idee der Transzendentalphilosophie* exprime toutefois plus la conscience d'une affinité avec la philosophie kantienne qu'une véritable proximité épistémologique entre les deux philosophies. C'est sans doute d'ailleurs à partir de cette idée qu'il faut aussi comprendre le propos de la lettre à Cassirer.

Remarquons d'abord que, en ce qui concerne *Kant und die Idee der Transzendental-philosophie*, il est désormais difficile de parler d'une critique épistémologique au sens d'un examen critique et systématique. L'intention première de Husserl ne consiste visiblement plus à démontrer la fausseté des théories kantienne, et il ne s'applique nulle part à relever systématiquement les difficultés que présente la méthode déductive de Kant. Cela ne signifie pourtant pas qu'il les

¹ Cf. *Idem*

² *Idem*.

³ Ha VII, p.230-287; cf remarque de l'éditeur, p.440s.

⁴ Cf. Kern 1964, p.41. Kern affirme que Husserl aurait utilisé pour la rédaction de ce texte des manuscrits provenant de toutes les périodes de son occupation professorale. Il est évident que Kern se trompe: le propos de Husserl est en contradiction directe avec celui-là même des leçons de 1923-24 et, comme nous le verrons, aucun élément de sa critique effective de Kant n'est repris. Kern veut démontrer l'influence directe de Kant sur les travaux de Husserl, et pour ce faire, il introduit une unité dans la critique husserlienne de Kant qui ne correspond pas à la réalité. D'ailleurs, Kern se fonde sur le fait que Husserl aurait rassemblé les manuscrits portant sur Kant dans une enveloppe, à peu près à cette période. Il est possible que ce fut le cas, mais cela ne prouve nullement que Husserl se soit effectivement servi de ces textes pour fournir son matériau à *Kant und die Idee...* Au contraire, Husserl y revient explicitement sur sa critique antérieure pour expliquer que ce n'est pas ici ce qui doit être pris en compte.

reconnaisse comme valides. Au contraire, pour Husserl, les problèmes inhérents à la philosophie kantienne, ses composantes "métaphysiques" de même que son concept à *demie mythique de l'a priori* sont en quelque sorte chose établie¹. Le but de Husserl est désormais tout autre:

Mag der phänomenologische Forscherkreis sich auch ursprünglich in scharfem Gegensatz zu den Arbeitsweisen **Kants** und der nachkantischen Schulen gefühlt, mag er die Versuche, Kant in der Weise einer Renaissance historisch fortzuführen und bloß zu verbessern (was eine Gemeinsamkeit der Methode voraussetzte) mit gutem Grunde abgelehnt haben, mag er allem Kantianismus gegenüber mit gutem Grunde das methodische Prinzip verfochten haben: das unbedingte *prius* für jede echt wissenschaftliche Philosophie sei die allseitige Fundierung durch systematische Bewußtseinsdeskriptionen, durch eine universale Klarlegung der Wesenslage der erkennenden wie der wertenden und praktischen Subjektivität, nach allen möglichen Gestaltungen und Korrelationen - nun, da wir gleichwohl in den wesentlichen Ergebnissen unserer systematisch von den absolut letzten Quellen aller Erkenntnis emporstiegender Arbeit uns nach großen Linien mit Kant einig sehen, gilt es, ihm als dem größten Vorgestalter der wissenschaftlichen Transzendentalphilosophie die Ehre zu geben. (Ha VII, p.234s)

Husserl ne revient pas sur l'essence de sa critique épistémologique de Kant: *le subjectivisme transcendantal ne laisse aucune place aux substructions (Substruktionen) métaphysiques du type des théories kantienne*.² Il est pourtant désormais plus que sympathique à la philosophie de Kant, et le fait qu'il lui attribue le rôle de précurseur (*Vorgestalter*) de la philosophie transcendantale contredit unilatéralement l'esprit des leçons de 1923-24. On peut en fait noter plusieurs contradictions entre les deux textes. Par exemple, dans la dernière leçon de *Erste Philosophie I*, Husserl affirme que Kant est tout aussi loin de l'idée d'une philosophie transcendantale que Leibniz, et corrigera ensuite son affirmation pour dire que Kant reste en fait, en ce qui concerne l'établissement d'une théorie transcendantale de la conscience, derrière Leibniz.³ Toutefois, dans *Kant und die Idee der Transzendentalphilosophie*, non seulement Husserl reconnaît à Kant une originalité extraordinaire et lui donne le mérite d'avoir fait émerger la philosophie transcendantale, mais l'affirmation précédente est catégoriquement contredite: *Er <Kant> blieb also nicht wie Leibniz, im allgemeinen Aperçu stecken*.⁴ Quand on sait que même la partie systématique des leçons de 1923-24 se termine sur un hommage à Leibniz⁵, il est tout naturel de se demander ce qui fait en sorte que Kant devienne désormais, et si subitement, le patron du phénoménologue.

Husserl est désormais convaincu de la proximité de sa problématique avec celle de Kant. La problématique à laquelle Husserl pense consiste dans *l'idée d'un système de toute les sciences*

¹ Cf. Ha VI, p.235

² Ha VI, p.234

³ Cf. Ha VII, p.197

⁴ *Kant und...* Ha VII, p.241

⁵ Husserl, après avoir résumé sa méthode, écrit: "So führt die Phänomenologie auf die von **Leibniz** in genialen aperçu antizipierte **Monadologie**" (Ha VIII, p.190)

que Husserl n'avait jamais encore incluse dans son questionnement transcendantal. En effet, jusque là, ce que la réduction phénoménologique neutralisait dans l'attitude naturelle, c'était cette propension à accorder *a priori*, c'est-à-dire sans la questionner systématiquement, la validité ou l'objectivité à des transcendances (entre autres, le monde, la connaissance scientifique). La réduction, en ramenant au sol originaire de la conscience, permettait alors une description "intuitive" de l'essence des phénomènes (monde, science) ainsi que de leur constitution.¹ La dimension *purement subjective* de la connaissance du monde, même dans la réduction, restait liée à la connaissance scientifique: le monde était envisagé comme corrélat des sciences. Dans *Kant und die Idee der Transzendentalphilosophie*, Husserl revient entièrement sur ce postulat. Le problème de l'évidence du monde, tel qu'on le retrouvera dans la *Krisis* sous la désignation "*Lebenswelt*", est d'ailleurs clairement formulé. Husserl dit:

Es besteht also ohne Frage, eine Harmonie zwischen der Welt selbst bzw. den Wahrheiten, die für sich selbst gelten, und unseren Erkenntnisakten und Erkenntnisgebilden. Oder anders ausgedrückt: fraglos "richtet sich" unsere Erkenntnis nach der Welt selbst. Daß unsere theoretische Erkenntnis es tut, setzt voraus, daß unsere Erfahrung es in ihrer Art tut; daß aber diese, als einstimmig gestaltete, ihr objectives Recht hat, ist eine fraglose Selbstverständlichkeit. (Ha VII, p.245)

L'expérience du monde comme évidence, cette "*fraglose Selbstverständlichkeit*", doit être questionnée: toutes les questions positives se meuvent dans le périmètre de l'expérience du monde donné d'avance (*Vorgegebenheit der Welt*), c'est-à-dire dans l'expérience de cette "vie" décrite plus haut. Cette manière d'envisager désormais le problème de l'expérience, c'est-à-dire de la connaissance du monde, conduit Husserl à redéfinir le champ de l'expérience transcendantale en terme d'expérience *purement subjective*: *In der Umwendung der natürlichen Denkingsart, haben wir statt der Welt schlechthin nur das Bewußtsein von "der Welt". Deutlicher gesprochen: wir haben dann unsere in absolut eingenständiger Evidenz transzendental-reine Subjektivität, die in ihrem dahinstömenden Bewußtsein allen ihren Erkenntnisinn in sich trägt, also auch "die Welt" in sich trägt, die uns und so wie sie uns "im Sinne liegt".*² La conscience du monde, telle que Husserl la comprend désormais, c'est la conscience du monde présumé (*vermeinen*), comme il est présumé; connu et connaissable comme il est précisément connu et connaissable. À cet égard, l'analyse phénoménologique révèle d'abord que le monde est, dans la conscience, connu non pas comme corrélat, mais comme *horizon* de l'expérience intuitive possible.³ L'expérience possible ne se limite d'ailleurs pas à l'expérience scientifique mais l'embrasse totalement: en tant qu'objet mondain, les sciences sont envisagées comme appartenant à cet horizon. Cela signifie surtout que,

¹ Cf. ci-haut, fin de la section §3

² Ha VII, p.271s

³ Ha VII, p.278

*établi sur le sol de la scientificité transcendantale-subjective, c'est-à-dire établi sur la phénoménologie descriptive comme science originaire de toute méthode scientifique.*¹ Cette problématique qui peut sembler avoir été celle de Husserl depuis ses débuts rejoint en fait un aspect du questionnement phénoménologique qui n'avait jamais été exploité sous un angle systématique et qui culminera en importance avec la *Krisis*: le problème l'évidence du monde ou de la *Lebenswelt*. Avant 1924, l'objectivité des sciences avait été envisagée comme corrélât des prestations logiques originaires de la conscience. L'objectivité du monde, comme nous l'avons vu, était restituée à la conscience immanente en vertu du postulat qui en faisait le corrélât des prestations scientifiques. Or, la thématization du monde se fait désormais sous un angle tout à fait nouveau, et la plus grande partie de *Kant und die Idee der Transzendentalphilosophie* est vouée à une première exploration de cette problématique.

Le problème de l'évidence du monde, tel que Husserl le comprend désormais, doit être distingué de celui, déjà rodé, de la transcendance du monde. Comme nous l'avons vu, la transcendance ou objectivité du monde, fait le thème de la phénoménologie de Husserl dès ses débuts. Or, le problème de l'évidence du monde englobe pour ainsi dire celui de l'objectivité. Le "monde" désigne désormais, dans la conscience, un environnement physique et psychique qui embrasse toute l'activité humaine. *Ce monde est pour nous, humains, toujours et en toute évidence (selbstverständlich) là - c'est même le monde directement saisissable et perceptible dans l'expérience immédiate et qui se déploie d'elle-même.*² Le monde désigne désormais l'expérience intuitive d'une "vie" admirablement riche et complexe: *il englobe non seulement les choses et les êtres vivants, entre autres les animaux et les hommes, mais aussi les communautés, les institutions communautaires, les oeuvres d'art (Kunswerke), les produits culturels de toutes sortes.*³ L'homme est sujet de ce monde, il en fait l'expérience, le connaît etc.. L'homme est aussi objet dans ce monde, et à ce titre, objet de sa propre expérience. De plus, en tant que sujet scientifique, son intérêt théorique est le principe de la production des sciences et *en tant que théories, elles comprennent l'univers (Weltall), en tant que produits humains, elles en font partie.*⁴

Le problème de l'évidence du monde redéfinit en fait intégralement le périmètre et le sens du questionnement phénoménologique, et cet enrichissement possède tous les traits de la nouveauté. L'évidence du monde est, en quelque sorte, une dimension de "l'attitude naturelle"

¹ Ha VII, p.236

² Ha VII, p.243

³ idem

⁴ *ibid.*, p.243-244

désormais, l'objet d'une théorie de la connaissance ne se limite pas à expliquer comment la connaissance du monde se conforme à la connaissance scientifique. Elle rejoint les prestations purement subjective de la conscience qui sont la condition de possibilité de l'expérience scientifique, et ces prestations sont elles-mêmes pré-, voire extra-scientifiques.

Husserl est convaincu de la proximité de sa problématique (on pourrait d'ailleurs dire: de sa nouvelle problématique) avec celle de Kant. Comme on l'a vu, il est évident que la première formulation de la critique husserlienne de la connaissance, c'est-à-dire l'idée d'une investigation du rapport corrélatif entre le phénomène du monde et celui de la connaissance scientifique était aussi celle de Kant. Seulement, à la lumière de *Kant und die Idee der Transzendentalphilosophie*, on comprend que la phénoménologie envisage désormais le problème de la connaissance selon un postulat initial tout à fait différent. Ce n'est donc pas de cette proximité dont parle Husserl. La conviction de Husserl s'explique en ceci que Husserl voit, dans la formulation et la résolution kantienne du problème de la possibilité de l'expérience, l'expression d'une philosophie fondée sur l'idée que le monde ne peut avoir une existence ailleurs que dans le sujet: un idéalisme. Ainsi, Husserl voit désormais dans la *déduction subjective*¹ de Kant, une percée dans l'a priori de la *vie de la conscience*. Kant aurait, en dernière instance, été lui-même phénoménologue si ce n'eût été des présupposés de tous genres qui président à l'élaboration de sa philosophie. La critique de Husserl vise d'ailleurs avant tout à identifier les présupposés de Kant: d'une part, ceux hérités de l'école métaphysique leibniz-wolfienne²; et d'autre part, ceux qu'on peut rassembler sous l'idée de préjugés des sciences de la nature (*naturwissenschaftliches Vorurteil*)³. Selon Husserl, Kant est le premier philosophe à avoir entrepris une explication théorique de la nature, celle de l'intuition (*Esthétique transcendantale*) et des sciences mathématiques de la nature (*Analytique transcendantale*), en tant qu'elle serait une construction (*Gebilde*) se constituant dans la subjectivité transcendantale⁴. Visiblement, c'est la perspective subjectiviste ou idéaliste de Kant qui intéresse Husserl et non les théories kantienne en tant que telles. D'ailleurs, Husserl affirme que la problématique kantienne, c'est-à-dire celle qui concerne l'explication de l'origine subjective de la connaissance scientifique du monde, ne couvre pas la totalité de la vie de la conscience: la même chose doit encore être entreprise pour tous les domaines du monde de l'expérience naturelle naïve de même que pour toute les sciences, ce qui inclut toutes celles qui n'existaient pas encore à l'époque de Kant (les sciences de l'esprit).

¹ Husserl réfère ici à la déduction des principes *a priori* de l'expérience dans la première édition de la *Kritik der reinen Vernunft*.

² Cf. Ha VII, p.281

³ Cf. Ha VII, p.282

⁴ *Idem*

Peut-on véritablement parler d'une similarité entre les problématiques husserlienne et kantienne? En ce qui concerne *Kant und die Idee der Transzendentalphilosophie*, cette proximité s'explique davantage par l'idée de la reprise d'une tâche, à savoir: celle qui préside à l'élaboration d'un subjectivisme transcendantal.¹ À cet égard, l'idée d'une *succession* à Kant coïncide, on l'a vu, avec une redéfinition substantielle de la problématique effective de la phénoménologie. Pourtant, si la philosophie kantienne peut effectivement être considérée comme l'expression d'un "subjectivisme transcendantal", il est clair que la problématique de l'évidence du monde, telle qu'elle est formulée par Husserl, ne peut être ramenée à celle de Kant. Kant cherche avant tout une justification métaphysique aux principes de la physique newtonienne, et la dimension purement subjective (extra-scientifique) de la connaissance du monde n'est jamais même effleurée.

Dans *Kant und die Idee der Transzendentalphilosophie*, Husserl n'offre pas, à strictement parler, de critique épistémologique de la philosophie kantienne. D'une part, comme on l'a vu, Husserl s'intéresse à ce qui, chez Kant, pourrait avoir été l'intuition d'une phénoménologie, et réciproquement aux présupposés qui l'empêchent d'y parvenir. Notons que, dans la *Krisis*, le thème des présupposés non-questionnés sera rigoureusement approfondi par Husserl. D'autre part, Husserl fait ici largement usage de la notion de *Telos* pour expliquer l'importance d'une reprise de la problématique transcendantale de Kant: *Avant toute autre chose, et premièrement en ne questionnant pas les thèses et théories particulières de Kant, lesquelles déterminent d'une manière impressionnante le caractère de sa singulière conception philosophique du monde, nous devons reconnaître que l'idée de la philosophie transcendantale qui émerge, quoique ce ne soit que d'une manière provisoire et purement théorique, pour la première fois dans sa philosophie, détermine le sens éternel de l'évolution historique de la philosophie qui, pour ainsi dire, lui était inné et qui reste inséparable de tous ses développements ultérieurs.*¹

Cette affirmation, si on se rappelle ce que nous en avons dit au dernier chapitre, relève du rapport *appréciatif* de Husserl à la philosophie kantienne. Il est d'ailleurs intéressant de noter que Husserl, en affirmant qu'on ne parvient pas à l'idée de la philosophie transcendantale en questionnant les théories kantienne en tant que telles, sous-entend aussi qu'une critique épistémologique du type de celle qu'il lui adressait auparavant est parfaitement stérile à l'égard de la découverte du *sens* qu'on doit accorder à son transcendantalisme. *Kant und die Idee der Transzendentalphilosophie* ébauche l'idée qui est présente au coeur de *Krisis II*, c'est-à-dire celle

¹ Cf. Ha VII, p.284

d'une reprise de l'idéal philosophique qui préside, de façon plus ou moins cachée, à la tradition philosophique de la modernité. Ce même texte est aussi le coup d'envoi de la problématique de la *Lebenswelt*. Pourtant, la question qui se pose à la lecture de la *Krisis*, à savoir: la critique épistémologique de Kant est-elle, comme Husserl semble vouloir le prétendre, véritablement le pivot de la démarche systématique qui porte sur le problème de l'évidence du monde, trouve ici une réponse plutôt négative. Husserl nous dit seulement que l'idée qui préside à la philosophie kantienne, telle qu'il la comprend désormais, est la première actualisation historique du sens essentiel du tournant évolutif que la philosophie se prescrit à elle-même pour parvenir [...] à une connaissance et une science transcendantale du monde.² Mais, en dernière instance, il faut reconnaître que le fait que Husserl reconnaisse chez Kant la manifestation historique du sens qui préside à l'idée d'une philosophie transcendantale ne signifie en rien que la critique de la philosophie de Kant puisse révéler autre chose que ce sens, surtout si cette dernière n'a pas nécessairement à faire l'objet d'une critique épistémologique. D'ailleurs, la question à savoir dans quelle mesure l'idée de la philosophie transcendantale est véritablement accessible, même indirectement, à travers la philosophie de Kant semble être liée à celle qui concernent les "dispositions" du philosophe qui les examine: comment pourrait-on autrement expliquer que Husserl, au lieu de nourrir une aversion profonde pour les "chimères" de Kant, n'ait découvert ce sens dès ses premiers démêlés avec la philosophie kantienne?

§.14 LA CRITIQUE DE KANT ET LE PROBLÈME DE LA *LEBENSWELT* DANS LA *KRISIS*

Si on établit le lien entre l'appréciation et la critique épistémologique que Husserl adresse à la tradition et la définition qu'il donne de sa propre philosophie, il est évident que, avec *Kant und die Idee der Transzendentalphilosophie*, Husserl opère un tournant subit et radical. Dans la *Krisis*, ce n'est d'ailleurs pas l'histoire critique des idées des leçons de *Erste Philosophie* qui fournira le fil de trame de la *méditation historique*, mais bien plutôt les idées directrices du texte de 1924: *Kant und die Idee der Transzendentalphilosophie* remet radicalement en question l'histoire des idées qu'Husserl présentait au semestre d'hiver 1923, et ce dans le même esprit que la *Krisis*.³ Comme nous l'avons vu, Husserl y rattache désormais sa philosophie à celle de Kant. À cet égard, la *Krisis* ne présente donc rien de nouveau. De la même manière, le problème

¹ Ha VII, p.284

² Ha VII, p.285s

³ La dernière section de *Kant und die Idee...* : "*Der Sinn einer Nachfolge Kants*", résume toute l'idée de la méditation historique de *Krisis II*; Cf. Ha VII, p.284-287. Carr dit que les leçons de 1923 sont, dans plusieurs de leurs détails, similaires aux expositions de la *Krisis*. (Carr 1987, p.74) Cette affirmation, à moins que l'on minimise à l'extrême ses implications, ne résiste pas à l'argumentation de la première partie de cette recherche.

de l'évidence du monde constitue dans les deux cas le problème du phénoménologue et ce, dans l'optique d'un subjectivisme transcendantal beaucoup plus radical que celui des *Ideen* ou de la théorie de la réduction de *Erste Philosophie II*: Husserl fait de la subjectivité transcendantale non seulement le lieu de la constitution de l'objectivité, mais son principe effectif et actif. On a désormais affaire avec une théorie non pas descriptive, mais génétique de l'objectivité. D'une manière générale, on peut effectivement dire que cette conception du subjectivisme est kantienne; le problème de l'objectivité se formule en outre désormais en termes kantien: "*Erwerb mich, um mich zu besitzen!*"¹ Seulement, il est difficile de dire s'il existe véritablement un rapport causal direct entre la critique husserlienne de Kant en tant que telle et l'élaboration de cette problématique. Cela est possible, et c'est d'ailleurs l'hypothèse générale de Kern dans son *Husserl und Kant*. Seulement, à la lumière de ce que nous avons déjà dit sur les paramètres de la critique husserlienne de la tradition, il serait tout aussi raisonnable de penser que Husserl n'établit le rapport (qui est d'ailleurs surtout d'ordre appréciatif) que d'une manière rétrospective.

La question qui nous préoccupe ici ne rejoint pour l'instant ni l'une, ni l'autre de ces considérations. Il s'agit bien plutôt de nous intéresser à la critique husserlienne de Kant, dans *Krisis IIIA*, pour comprendre dans quelle mesure on peut véritablement faire de cette critique le point de départ du propos systématique qui porte sur la *Lebenswelt*. Dans *Kant und die Idee der Transzendentalphilosophie*, le problème de l'évidence du monde est clairement posé, mais Husserl s'emploie plus à délimiter le périmètre de son questionnement, qu'à tenter de lui apporter une solution phénoménologique systématique. D'ailleurs, l'explication de Husserl peut difficilement prétendre à être plus qu'une ébauche et à cet égard, la *Krisis* compose avec la plus grande partie du problème. Dans la *Krisis*, Husserl s'intéresse à l'évidence du monde sous deux axes. D'abord, comme nous l'avons vu dans le dernier chapitre, le problème de l'évidence du monde ou de la *Lebenswelt* est examiné dans la perspective d'une méditation historique (*Krisis I*) qui vise surtout à fournir les raisons pour lesquelles ce problème, au lieu d'être thématiqué, est toujours resté le présupposé implicite de la tradition philosophique: le *présupposé objectiviste*. D'autre part, Husserl cherche aussi à résoudre ce problème de manière systématique (*Krisis IIIA*), c'est-à-dire dans le cadre de la méthode phénoménologique. Le questionnement systématique qui donne son matériau à *Krisis IIIA* est, comme nous l'avons vu, accompagné de considérations critiques portant sur la philosophie kantienne. Certains commentateurs sont d'avis que cette manière particulière d'introduire ou de juxtaposer des considérations relevant de la critique de la tradition à un propos exclusivement centré sur l'application d'une méthode

¹ Citation de Husserl; Ha VII, p.282

systématique, et à cet égard ahistorique, affecte directement la démarche systématique de Husserl, la rendant en quelque sorte désormais dépendante des considérations historiques. Je suis convaincue que ce n'est pas le cas.

La critique épistémologique que Husserl adresse à Kant dans la *Krisis*, comme c'est d'ailleurs aussi le cas dans *Kant und die Idee der Transzendentalphilosophie*, s'intéresse moins au système de Kant en tant que tel qu'à ses présupposés. Bien entendu, la critique husserlienne des présupposés kantien de même que la formulation du problème de l'évidence du monde est, dans la *Krisis*, beaucoup plus mûre que dans le texte de 1924, et pour cette raison, nous allons en reprendre l'essentiel.

Comme nous l'avons vu dans la première partie de cette étude, la définition que donne Husserl de sa philosophie apparaît radicalement nouvelle dans la *Krisis*. La section précédente (§13) nous a montré, quant à elle, que cette nouvelle définition de la phénoménologie est déjà au coeur de *Kant und die Idee der Transzendentalphilosophie*. Mais, concentrons nous ici sur la *Krisis*. Husserl cherche à établir un subjectivisme transcendantal radical, c'est-à-dire encore plus radical qu'il ne l'était auparavant. Le sens le plus simple que l'on puisse donner à cette "radicalisation" de la problématique phénoménologique est sans doute contenu dans les multiples considérations que porte Husserl sur la philosophie kantienne. Toutefois, il serait difficile de comprendre ce que Husserl entend être l'idée centrale de ce subjectivisme radical, à savoir celle du problème de l'évidence du monde, en nous limitant à cette critique. Pour cette raison, la critique husserlienne de Kant n'est véritablement compréhensible qu'en référence à des considérations méthodologiques qui en sont totalement indépendantes.

En ce qui concerne les premières considérations critiques à l'égard de la philosophie kantienne, elles s'orientent indéniablement sur les résultats de la méditation historique de *Krisis II*, et si Husserl affirme ne plus vouloir procéder à une *Rückbesinnung* de cette espèce¹, il est clair que les résultats qu'il avait atteint ne sont pas pour autant invalidés. Au contraire, il subsiste dans le propos de Husserl certains éléments critiques possédant indéniablement le caractère propre à ceux d'une philosophie de l'histoire.² Husserl revient entre autre sur l'idée d'une unité de sens téléologique de la philosophie (*téléologischer Einheitssinn*). Cet *aparte* est d'ailleurs d'étrange nature. Il n'est pas directement lié à la critique husserlienne de Kant, mais bien plutôt à l'idée générale de la nécessité ou de la fatalité de l'élaboration d'un subjectivisme transcendantal. En

¹ Husserl affirme explicitement, comme nous l'avons vu précédemment, voir un désavantage dans la *Rückbesinnung*. *Vorwort zur Fortsetzung der Krisis*, Ha VI, p.438

² Cf. Ha VI, §29

fait, Husserl expose à cet endroit précis l'idée qui veut que ce qui, au sein de la *Rückbesinnung*, est pressenti comme le sens de l'histoire de la philosophie ne peut être véritablement compris (*einsehen*) que suite à un questionnement tout à fait sérieux sur les évidences qui président à toute pensée...¹ En d'autres termes, Husserl exprime ici clairement l'idée qui veut que les résultats de la méditation historique (la "découverte" de ce sens téléologique) doivent nécessairement être repris dans le cadre d'une analyse systématique.

En ce qui concerne sa critique de Kant, Husserl explique d'abord que ce dernier est convaincu que son système, parce qu'il montre l'insuffisance fondationnelle du rationalisme, conduit à sa perte.² Contrairement aux rationalistes, Kant s'intéresse aux questions de fonds (*Grundfragen*), c'est-à-dire à celles qui, en se rapportant aux prestations constitutives de la subjectivité, fourniront justement une fondation adéquate à la connaissance scientifique. À la fin de *Krisis II*, Husserl avait établi que le sens du questionnement kantien correspond à celui d'une philosophie transcendante: *Kant n'est pas de l'opinion qui veut que l'évidence (Evidenz) de la méthode scientifique positive soit une tromperie et que ses prestations ne soient que des prestations apparentes, mais bien plutôt que cette évidence elle-même est un problème; que la méthode des sciences positives repose sur un sol subjectif jamais questionné et profondément dissimulé, et que seule la mise en lumière philosophique de ce sol exposera le vrai sens des prestations des sciences positives et, corrélativement, le sens d'être du monde objectif - comme étant précisément transcendantal-subjectif.*³ Husserl établira un rapprochement entre sa philosophie et celle de Kant, en vertu de l'idée qui veut qu'une fondation subjective comme principe et comme justification de la connaissance du monde soit à l'origine des deux philosophies. Or, si le sens du questionnement kantien correspond à celui d'une philosophie transcendante, ce sens ne cautionne toutefois pas l'élaboration d'une philosophie transcendante apodictiquement fondée; c'est-à-dire qu'il est toujours possible, et c'est le cas de Kant, de ne pas parvenir à actualiser ce sens. La critique husserlienne de Kant cherche à découvrir la raison pour laquelle la philosophie kantienne ne parvient pas à cet accomplissement. D'une manière générale, Husserl explique les lacunes de la philosophie kantienne par l'idée d'un manque de radicalisme à l'égard de son fondement philosophique et, dans *Krisis III*, ce manque de radicalisme est essentiellement lié à la fatalité des présupposés de Kant. Husserl écrit:

¹ Ha VI, p.115

² Cf. Ha VI, p.105

³ Ha VI, p.103

Kant ist dessen gewiß, daß seine Philosophie den herrschenden Rationalismus zum Umsturz bringe, durch den Nachweis der Unzulänglichkeit der Grundlegungen desselben. [...] Aber Kant seinerseits hat keine Vorstellung davon, daß er in seinem Philosophieren auf unbefragten Voraussetzungen fußt und daß die zweifellos großen Entdeckungen, die in seinem Theorien liegen, nur verhüllt in diesen liegen, also nicht darin fertige Ergebnisse sind, so wie die Theorien selbst nicht fertige Theorien sind, nicht die Form endgültiger Wissenschaft haben. (Ha VI, p. 106)

On se rappelle que la critique antérieure de Husserl attribuait les difficultés inhérentes aux théories kantienne au procédé constructiviste de la *déduction*: au lieu de *décrire* phénoménologiquement la subjectivité transcendantale, Kant aurait *construit* métaphysiquement une subjectivité factuelle. Vues de cette manière, les théories kantienne étaient plutôt difficilement récupérables pour le phénoménologue. Or, Husserl affirme ici que *ce que Kant offre exige d'être retravaillé et avant tout soumis à l'analyse critique*.¹ Husserl semble vouloir dire que l'imperfection des théories kantienne découle moins de la méthode que des présupposés restés non-interrogés par Kant; un peu comme si Husserl assumait que, n'eut été de ces présupposés, la méthode kantienne aurait pu conduire à une véritable subjectivisme transcendantal. En fait, l'idée de Husserl consiste effectivement à dire que les présupposés restés non questionnés chez Kant déterminent (*mitbestimmen*) le sens de ses questions et donc le sens de la réponse qui leur sera apportée.

D'une manière générale, ce qui est présupposé à l'avance par les théories kantienne consiste, écrit Husserl, dans *l'être du monde ambiant de la vie quotidienne (alltägliche Lebensumwelt)*.² La question à savoir en quoi consiste cette *Lebensumwelt* conduit Husserl à une série de descriptions strictement phénoménologiques qui s'étendent sur tout le reste du paragraphe §28. Il est évident que dans la mesure où la notion de *Lebenswelt* ou *Lebensumwelt* semble devoir faire partie des présupposés de Kant, Husserl ne trouvera pas matière à une description de ce en quoi elle consiste dans la philosophie kantienne. Effectivement, la description phénoménologique de cette vie spontanée de la conscience s'opère sans aucune référence à Kant. Ceci est important: il s'agit d'un premier indicateur en ce qui concerne la fonction et la nécessité véritable de la critique husserlienne de Kant. D'ailleurs, on ne peut s'empêcher de voir un parallèle avec la structure de *Kant und die Idee der Transzendentalphilosophie* où les considérations systématiques sont clairement indépendantes des considérations d'ordre historique.³ Il semble d'ailleurs inévitable que nous exposions brièvement ce que Husserl comprend sous le concept de *Lebenswelt*, car il s'agit, comme nous l'avons dit plus haut, du

¹ Ha VI, p.106

² Cf. Ha VI, p.106

³ Cf. ci-haut, p.33s

terme clé pour comprendre son subjectivisme transcendantal, et partant, sa critique de la philosophie kantienne.

En bref, on pourrait d'abord dire que, dans la *Krisis*, la *Lebenswelt* est à la subjectivité transcendantale, ce que, dans l'*idée de la phénoménologie*, le monde était à la connaissance scientifique, c'est-à-dire son corrélat. Or, on sait que ce qu'entend désormais Husserl par la notion de sujet transcendantal est radicalement nouvelle et, à cet égard, Husserl est désormais convaincu d'avoir affaire, sous la désignation de *Lebenswelt*, aux prestations les plus originaires de la conscience, des prestations qu'il avait en somme lui même ignorées jusque là. Dans l'analyse phénoménologique, ces prestations sont expliquées unilatéralement en référence à la notion de corporéité (*Leib* ou *Leiblichkeit*), une notion à peine utilisée dans *Kant und die Idee der Transzendentalphilosophie* et qui est surtout développé dans l'optique de la problématique de l'intersubjectivité.¹ La corporéité, que l'on doit distinguer du corps, est cette dimension de *mon* corps qui se tient toujours dans l'horizon intuitif de *ma* perception sensible. Naturellement, l'intégration de cette dimension de la vie subjective donne naissance à une série de considérations absolument inédites. La conséquence immédiate de cet approfondissement du domaine de l'expérience subjective consiste à transformer totalement l'idée husserlienne de la conscience du monde. La conscience du monde ne désigne plus le phénomène s'instituant corrélat des sciences, comme cela avait d'abord été le cas, mais bien plutôt un contenu objectif dont on prend conscience tant à travers les changements relatifs à ses modes, qu'à travers les changements relatifs aux *affections*, c'est-à-dire relatif à *ma* propre manière de le percevoir dans l'horizon de *ma* corporéité.² La conscience du monde, dans cette perspective, c'est précisément l'expérience de la *Lebenswelt*. Cette expérience subjective originaire (*lebensweltliche!*) du monde, nous dit Husserl, est sans doute la plus évidente des évidences, mais pour le philosophe il s'ouvre ici un "royaume infini" d'assertions implicites sur la nature et l'objectivité de l'être ainsi perçu, c'est-à-dire justement autant d'évidences qui n'ont jamais été systématiquement questionnées.¹

L'évidence dont il est ici question appartient bien sûr à cette dimension de la vie subjective qui est liée à la perception du monde dans l'horizon de *mon* corps: une expérience extra- ou pré-scientifique. Mais cette évidence est aussi, et en quelque sorte justement pour cette raison, le

¹ Le problème de l'intersubjectivité, qui s'avère constituer l'une des préoccupations les plus immédiatement reliées à la notions de *Lebenswelt*, ne sera pas abordé ici. Je précise seulement qu'il est très possible que les considérations que porte désormais Husserl sur le monde de l'expérience pré-scientifique aient pu d'abord et avant tout viser à apporter une solution au problème de la reconnaissance de l'autre comme sujet, une solution que la corrélation monde-science est absolument impuissante à apporter.

² Cf. Ha VI, p.111

présupposé constant de la pensée scientifique. Ce présupposé consiste dans la conviction naïve que le monde est, qu'il est toujours d'avance là, et que toute modification d'une visée (*Meinung*) présuppose un monde qui est comme *horizon de toute objectivité (Seiend-Geltendem)*.² Or, justement, la science pose ses questions en référence à un monde qui est, et qui est toujours d'avance là, c'est-à-dire en référence au monde qui est d'abord connu dans l'expérience pré-scientifique. La science est une espèce de la *praxis*, une *praxis* théorique, et la *praxis* s'enracine dans l'expérience intuitive du monde. Son but consiste dans *la découverte et la mise en sûreté de vérités d'un sens nouveau, le sens idéal, étranger au vivre pré-scientifique*.³ En tant que *praxis* idéale, la science est étrangère à la *Lebenswelt*: le monde de l'expérience scientifique, qui est un monde de *substractions idéelles*, n'a rien à voir avec le monde de l'évidence perceptive.⁴ Seulement, en tant que *praxis*, la science a nécessairement pour origine le monde de l'expérience pré-scientifique. À cet égard, la fonction originnaire de la *Lebenswelt* s'explique, comme nous l'avons mentionné plus haut, selon deux axes qui correspondent aux deux traitements husserliens. Historiquement, la science a son origine dans la *Lebenswelt* et les analyses de Husserl concernant la constitution progressive des idéalités sont admirablement conduites dans *Krisis II*.⁵ Mais ce qui est au cœur de la préoccupation de Husserl dans *Krisis III* consiste bien plutôt à démontrer, en cohérence avec le traitement historique de la *Lebenswelt* dans *Krisis II*, que l'analyse phénoménologique des prestations subjectives conduit à accorder aux prestations subjectives pré- et extra-scientifiques le rôle de fondement épistémologique des prestations théoriques et scientifiques. En d'autres termes, Husserl veut parvenir à justifier l'objectivité des sciences à partir du vécu de conscience pré-scientifique, radicalement subjectif. Husserl veut en fait édifier une science de cette vie de conscience pré-scientifique, une science qui servirait ensuite de fondement à toutes les autres connaissances.⁶ C'est en ce sens, en outre radicalement nouveau, qu'il faut désormais comprendre le subjectivisme transcendantal de Husserl.

¹ Cf. Ha VI, p.112

² Cf. Ha VI, p.113j

³ Ha VI, p.113

⁴ Dans la section précédente, nous avons fait allusion à la critique husserlienne de l'idéal galiléen d'une nature mathématisable. C'est aux idées développées à la section §9 de la *Krisis* en référence à cette critique que Husserl fait ici allusion.

⁵ Voir note précédente

⁶ Husserl est conscient de l'aspect pour le moins novateur de son entreprise. Il écrit: "*Puisque dans la littérature mondiale nous cherchions en vain des recherches qui pourraient nous servir de précédent, recherche qui auraient saisi cette tâche comme celle d'une science propre (d'une science du reste étrange, science de cette δόξα si méprisée, qui tout d'un coup doit revendiquer la dignité d'un fondement pour la science, pour Γεπιστήμη), - de ce fait il nous incombe de commencer d'une façon tout à fait nouvelle.*" (Ha VI, p.156) Le renversement *doxa-episteme* semble ici exprimer adéquatement le sens du radicalisme que l'on doit désormais attribuer au subjectivisme de Husserl et à l'idée de la fondation transcendantale de la science.

La description que donne Husserl de l'expérience subjective de la *Lebenswelt* se fait, comme nous l'avons dit, sans aucune référence à Kant. Husserl affirme d'ailleurs, au cours de ses analyses, que le présupposé de Kant est en fait le présupposé *de toute pensée scientifique et de toute problématique philosophique*.¹ À cet égard, il est sans doute tout à fait légitime de se demander si le choix de Husserl n'est pas arbitraire et si, en somme, la critique du manque de radicalisme de n'importe quelle philosophie n'ait pu donner le même résultat que celle de Kant. De plus, le traitement historique du problème de la *Lebenswelt* à lui seul donne, dès les premiers paragraphes de *Krisis II*, un avant goût pour le moins substantiel de l'idée générale d'une subjectivisme s'il doit prendre en considération la dimension subjective originaire de l'expérience du monde. En effet, la critique husserlienne de Galilée prépare admirablement le terrain à l'idée du manque de radicalisme des théories qui portent sur le monde sans reconnaître que le monde est l'objet des prestations pré-scientifiques (pré-théoriques) de la subjectivité. Ces deux remarques contribuent substantiellement à minimiser l'importance véritable de la méditation kantienne pour l'élaboration du subjectivisme transcendantal. Pourtant, Husserl procède à la critique de la philosophie kantienne avec la conviction que seul le transcendantalisme kantien peut ici être d'intérêt. D'une certaine manière, il est vrai que Kant ait pu sembler constituer un sujet privilégié. Une critique de la philosophie kantienne implique non seulement une prise en compte du manque de radicalisme qui est commun à l'ensemble des philosophies, mais plus spécialement le manque de radicalisme qui peut être le fait d'un subjectivisme transcendantal.² Ainsi, lorsque, après avoir décrit ce en quoi consiste l'expérience de la *Lebenswelt*, Husserl reprend sa critique du système philosophique de Kant, c'est pour démontrer que sa conception de la subjectivité n'est pas adéquate. Pour le Husserl de la *Krisis*, l'ensemble des difficultés conceptuelles que présente la philosophie kantienne: sa méthode régressive, ses facultés transcendantales, la compréhension de ce qu'est véritablement la subjectivité transcendantale, les opérations de cette subjectivité et la manière selon laquelle les sciences objectives doivent y trouver leur justification; l'ensemble de ces difficultés seraient liées au fait que *la manière mythique de parler de Kant réfère à un subjectif, mais à une espèce du subjectif qu'il nous est impossible de nous représenter intuitivement, pas plus par des exemples factuels que par une analogie véritable*.³ L'idée que les théories kantiennes réfèrent à des entités qu'il est impossible de se représenter dans l'intuition n'est pas un reproche nouveau.⁴ Husserl ne s'y attarde

¹ Ha VI, p.112

² On peut ainsi comprendre la mesure que prend Husserl par sa méditation kantienne. De la même manière, il est sans doute beaucoup plus pertinent pour un peintre néo-classique de trouver son inspiration dans les oeuvres de la Renaissance et de l'Antiquité que dans celle du Moyen-âge. Or, d'un autre côté, si cela est pertinent, cela n'est pas rendu par là plus nécessaire.

³ Ha VI, p.116

⁴ Cf. section §3 de ce chapitre, en référence à l'appendice XX de *Erste Philosophie I*

d'ailleurs pas outre mesure et s'emploie plutôt à expliquer ce qui fait que la subjectivité kantienne ne soit pas la subjectivité apodictique mais la subjectivité psychologique.

Pour Husserl, le sol véritable de l'expérience (*Erfahrungsboden*) c'est la subjectivité transcendante, celle non pas de Kant mais bien plutôt celle de Descartes¹. L'expérience du monde qui est donnée sur le sol de cette subjectivité transcendante, n'est d'ailleurs pas l'expérience telle que Kant la comprend, c'est-à-dire qu'elle ne correspond à l'expérience scientifique. De la même manière, cette expérience du monde n'a pas la certitude de l'être objectif tel que le déterminent les sciences objectives. En bref, lorsque Husserl parle de l'expérience subjective transcendante, il parle de l'expérience intuitive d'un *je suis* originaire qui constitue, en quelque sorte, la condition de possibilité de toute autre conception du sujet. D'après Husserl, le fait que Kant n'ait pas en sa possession la véritable conception de la subjectivité transcendante relève de l'influence de la psychologie rationaliste de l'époque: *Il en eût été tout autrement de la clarté des ses concepts et de ses problématiques si Kant, n'ayant pas été enfant de son temps et complètement emprisonné par la psychologie naturaliste (en tant que pendant et parallèle de la science naturaliste), avait saisi de manière véritablement radicale le problème de la connaissance a priori...*² La conception naturaliste de la subjectivité est, en ce sens, un présupposé auxiliaire de la philosophie kantienne, et c'est d'ailleurs dans cette mesure que l'on peut comprendre la manière selon laquelle les présuppositions de Kant déterminent le sens de son questionnement. Si Kant avait possédé la notion véritable de subjectivité transcendante, son questionnement n'aurait pas été celui d'un psychologue, mais celui d'un philosophe transcendantal. C'est du moins ce que pense Husserl.

Ce que Husserl comprend par l'idée de psychologie naturaliste correspond en large mesure à la conception lockéenne de la philosophie. Selon Husserl, le présupposé psychologue de Kant est hérité d'une manière paradoxale: Kant, averti de ses contresens par Hume, ne peut adhérer à la conception lockéenne de la connaissance, et quoiqu'il veuille consciemment la dépasser, il ne serait pas parvenu à se détacher suffisamment des présupposés métaphysiques qui sont à l'origine de cette conception. Résultat: la subjectivité kantienne n'est rien de plus qu'une alternative à l'âme de la psychologie naturaliste, une alternative qui s'enracine malheureusement dans la même conception du monde. Ceci dit, le présupposé psychologue n'est pas la dimension du manque de radicalisme de Kant qui préoccupe le plus immédiatement Husserl: *Il faut précisément questionner, et ce d'une manière systématique, les évidences qui forment pour*

¹ C'est-à-dire, bien entendu, l'*ego cogito* dans sa saisie immédiate, et non la substance pensante que Descartes imagine par la suite.

² Ha VI, p118

*tous les philosophes et pour tout les scientifiques, le fondements silencieux [...] de ses prestations de connaissances.*¹ De toute évidence, Husserl réfère ici au problème général de la *Lebenswelt*. À l'égard du problème de la *Lebenswelt*, la critique husserlienne de Kant est formulée dans les mêmes termes que celle qui s'adresse à *toute pensée scientifique et à tout questionnement philosophique.*²

Husserl explique que si Kant ne pouvait se rattacher tout simplement à la psychologie de Locke, et qu'il rejette en fait toute sa problématique, il a toutefois par là même exclu une dimension du questionnement développée, quant à elle, par Hume, et qui aurait pu effectivement signifier la naissance du transcendantalisme. Comme on l'a vu dans la première partie de cette recherche, le problème huméen correspond, selon Husserl, intimement à celui de l'évidence du monde et ici, il explique pourquoi. Hume, tout comme Kant, problématise l'évidence de la validité des sciences. Seulement, contrairement à Kant qui attribue aux vérités et à la méthode scientifique un validité véritable³, Hume aurait compris que la science est une prestation humaine, c'est-à-dire que, comme toute *praxis*, elle a son origine dans le monde de l'expérience donné d'avance. Le problème huméen de la psychologie correspondrait à cet égard, et avec justesse, à l'idée que tout le problème des prestations intellectuelles se tient dans le périmètre du monde donné d'avance: un monde pré-scientifique.⁴ Dans cette perspective, si on accepte de suivre Husserl, le scepticisme, et donc l'erreur de Hume, s'expliquerait en ceci qu'il n'aurait pas aperçu la possibilité de fonder un science transcendantale (une psychologie phénoménologique?) de l'expérience pré-scientifique de la *Lebenswelt*. En ce qui concerne Kant, le problème est différent. Kant ne refuse pas le défi que constitue l'élaboration d'une science de la subjectivité, mais il aurait, selon Husserl, substitué à l'expérience du monde donné d'avance (et donc à la véritable subjectivité transcendantale qui est son corrélat) une subjectivité construite et constituée de telle manière que dès qu'on tente de la distinguer de l'âme des philosophes naturalistes, on *tombe dans quelque chose d'incompréhensiblement mythique.*¹

Jusqu'ici, si la critique husserlienne de Kant a su enrichir notre compréhension de certains des présupposés qui empêchent l'éclosion du subjectivisme transcendantal, il semble que le problème de la *Lebenswelt* reste entier. D'ailleurs, si on a désormais une idée de ce en quoi consiste l'expérience de la *Lebenswelt* et du rapport qui existe entre elle et le monde de

¹ Ha VI, p.118

² Ci-haut, p.N-2; en référence à Ha VI, p.112

³ Ha VI, p.106

⁴ De toute apparence, *Krisis III B* est vouée à l'explicitation de l'idée qui veut que l'on puisse parvenir à un subjectivisme transcendantal justement en reprenant la conception huméenne de la psychologie. Le chemin qui passe par Kant et la *Lebenswelt* n'est donc pas exclusif.

l'expérience scientifique, il faut admettre que ce n'est pas en vertu de la critique husserlienne de Kant en tant que telle, mais bien plutôt de celle de Galilée à laquelle Husserl procède dans *Krisis II*. La critique husserlienne de Kant révèle surtout la forme générale que doit prendre une science de la *Lebenswelt*. D'autre part, ce que nous savons de la *Lebenswelt* reste de l'ordre des considérations préliminaires. En effet, si la nécessité d'une science de la pure subjectivité a été évoquée, son élaboration n'a, quant à elle, pas été encore entamée. Le dernier paragraphe de la *Krisis* (§32) où Husserl s'intéresse à la critique de Kant n'est d'ailleurs, à cet égard, pas tellement plus concluant. Husserl y explique brièvement que s'il réside une vérité dans les théories kantienne, cette vérité consiste en ceci que, virtuellement, les "facultés transcendantes" appartiennent toujours à cette dimension de la vie de l'esprit (*lebendige Geistigkeit*) à laquelle Husserl réfère par la notion de *Lebenswelt*.² Seulement, cette dimension serait non seulement restée cachée pendant des millénaires mais, même après qu'elle se fût laissée sentir à travers la philosophie kantienne, elle n'aurait jamais fait le thème d'une investigation véritable.

Immédiatement après avoir posé cette remarque³, Husserl entreprend véritablement son investigation systématique du problème de la *Lebenswelt*. Comme on le sait, Husserl voit dans le subjectivisme transcendantal la forme que doit prendre la science de la *Lebenswelt*. Dans cette mesure, le problème principal de Husserl consiste à démontrer que cette science de la pure subjectivité prévaut à toute science objective. Même si l'on veut admettre que Husserl ait eu raison de voir dans les théories kantienne le pressentiment d'une dimension subjective originaire, on doit reconnaître que la *Lebenswelt* ne constitue nullement le thème explicite de la philosophie kantienne. Dans cette mesure, il est difficile de voir en quoi l'examen des présupposés de Kant doit véritablement être plus profitable que l'examen des présupposés de Locke ou de Hume, ou s'il contribue seulement véritablement à l'élaboration du subjectivisme transcendantal de Husserl. D'un autre côté, il est évident que ce que Husserl entreprend à partir du paragraphe §33 n'a absolument rien à voir avec l'idée générale qui préside à une critique de la tradition. Il existe une distinction méthodologique fondamentale et incontournable entre le traitement du problème de l'évidence du monde comme préjugé de la tradition philosophique, et la *Lebenswelt* comme thème de l'analyse phénoménologique, c'est-à-dire comme objet de la réduction. La question qui se pose est donc celle qui concerne la manière selon laquelle les deux traitements sont liés. En d'autres termes: dans quelle mesure la critique husserlienne de Kant est-elle véritablement nécessaire à l'élaboration d'une phénoménologie de la *Lebenswelt*?

¹ Ha VI, p.120

² Cf. Ha VI, p.121

³ *idem*

Cette question bien précise trouve sa réponse au coeur même de l'analyse phénoménologique proprement dite. Husserl écrit:

Unser historisch motivierter Weg von der Interpretation der zwischen Kant und Hume spielenden Problematik hat uns nun zum Postulat der Aufklärung des universalen "Boden-Seins" der vorgegebenen Welt für alle objektiven Wissenschaften [...] geführt: also zum Postulat jener neuartigen universalen Wissenschaft von der Welt vorgebenden Subjektivität. Wir werden jetzt zusehen müssen, wie wir es erfüllen können. (Ha VI, p.150)

L'interprétation historique de la problématique qui se joue entre Kant et Hume est déjà intégralement constituée à la fin de *Krisis II*. Les premiers paragraphes de *Krisis III* la reprennent, en augmente sensiblement le matériau et l'abandonne subitement au profit de la démarche systématique. Husserl n'accorde au résultat de sa méditation kantienne que le statut bien peu concluant de *postulat*. La science transcendantale est *postulée* à l'issue de la critique qui porte sur Kant, c'est-à-dire que Husserl est alors en mesure de supposer qu'un subjectivisme transcendantal de la nature de celui qu'il propose est non seulement possible, mais nécessaire. Seulement, la tâche reste entièrement ouverte: la démarche systématique a non seulement pour but de réaliser le transcendantalisme, mais réciproquement, de confirmer la validité du postulat. Dans cette perspective, il est évident que la contribution de la critique husserlienne de Kant serait d'abord et avant tout celle d'une pré-méditation, comme le dit à plusieurs reprises Husserl dans sa *Préface à la suite de la Krisis*, pouvant servir d'idée directrice, pas plus. En fait, il est même tout à fait pertinent de se demander si la genèse réelle de ce même postulat, ne pourrait pas avoir sa source ailleurs que dans la critique husserlienne de la philosophie kantienne. Semblablement, on peut se demander pourquoi Husserl met tant d'importance sur la critique de la tradition si, en dernière instance, son résultat n'est qu'un postulat, et que ce postulat ne trouve sa caution que dans l'application systématique de la méthode phénoménologique. Ne peut-on pas postuler tout simplement sans chercher, à travers une méditation mi-historique, mi-critique, une justification à la genèse de ce qui est, simplement, postulé?

§15. LA CRITIQUE HUSSERLIENNE DES PRÉSUPPOSÉS KANTIENS: APOLOGIE AUTOCRITIQUE?

Je désire ici brièvement esquisser une réponse à la dernière question de manière à effectuer une transition vers les considérations de la conclusion. Lorsqu'on s'intéresse à la critique husserlienne de Kant, une chose ne devrait pas nous échapper, c'est-à-dire le fait que jusqu'à la rédaction de *Kant und die Idee der Transzendentalphilosophie*, la phénoménologie, comme la philosophie transcendantal kantienne, comprend l'expérience du monde en corrélation avec la

connaissance scientifique. En d'autres termes, avant l'apparition et l'élaboration de la problématique de la *Lebenswelt*, Husserl se situait visiblement sur le même sol de présupposés que Kant; en effet, il n'avait alors pas encore vu que les prestations théoriques de la subjectivité présupposent cette dimension de la vie de conscience qui se ramène à l'expérience intuitive pré-scientifique du monde. À cet égard, il n'est pas complètement exclus que la méditation kantienne de Husserl ait justement pour but de "personnifier" son propre manque de radicalisme.¹ Semblablement, l'idée qui sert de postulat de base à sa première phénoménologie, à savoir que le monde se constitue comme le corrélat de la connaissance scientifique, est complètement bouleversée par la "découverte" de la *Lebenswelt*. Cela signifie indéniablement pour Husserl la remise en question totale des fondements de son oeuvre antérieure. Il est donc tout à fait possible que Husserl ait voulu consolider sa propre certitude concernant la justesse de ses postulats initiaux. À ce titre, la critique de Kant l'*assurerait*² dans sa progression vers l'idée de base d'un subjectivisme transcendantale, c'est-à-dire vers une philosophie qui comprend désormais le monde comme le corrélat des prestations subjectives pré-scientifiques; comme *Lebenswelt*.

Cette manière d'interpréter la "nécessité" de la critique husserlienne de Kant pourrait éventuellement s'appliquer à la totalité de la méditation historique. D'une manière générale, dans la mesure où la critique husserlienne de Kant est partie intégrante de la méditation historique et qu'elle s'articule à partir des mêmes paramètres, l'intégration systématique des considérations historiques portant sur Kant signifierait la possibilité de conjointre en un système les deux approches, historique et phénoménologique proprement dite. En ce qui concerne les considérations que nous venons de poser, il doit être clair qu'il s'agit d'hypothèses ayant trait aux motivations possibles de Husserl. Dans un cas comme dans l'autre, si nous avons raison, nous ne prouvons rien d'autre que Husserl *considère* que la critique de Kant est nécessaire comme préambule à un traitement critique du problème de la *Lebenswelt*. En tant que telle, l'idée de science transcendantale qui est postulée au terme de la critique de la philosophie kantienne est reprise d'une façon tout à fait exclusive au sein du traitement systématique qu'élabore ensuite Husserl. Et la question demeure entière, à savoir: en tant que *pré-méditation*, la critique husserlienne de la tradition est-elle désormais un paramètre nécessaire de la philosophie transcendantale telle que la comprend désormais Husserl?

¹ Cette remarque est aussi posée par Carr (Carr 1987, p.88)

² Il existe une définition de ce terme qui enrichie considérablement, et en l'occurrence d'une façon très heureuse, sa signification usuelle: en alpinisme, assurer consiste à *garantir d'une chute en munissant d'un dispositif approprié*. Dans le contexte de la *Krisis*, la méditation kantienne pourrait en toute évidence avoir la vocation d'un tel dispositif.

CONCLUSION

§16. LA CRITIQUE HUSSERLIENNE DE KANT ET LE PROBLÈME DE L'HISTOIRE

La question sur laquelle nous avons conclu la deuxième partie de cette recherche rejoint l'un des problèmes posés les plus fréquemment à l'égard des derniers travaux de Husserl. En effet, la question à savoir dans quelle mesure la *méditation historique* signifie la conversion du phénoménologue à une philosophie qui fait de l'histoire un paramètre de sa démarche systématique est un des lieux communs de la glose husserlienne. C'est d'ailleurs cette question qui a d'abord motivé notre recherche et c'est à elle que nous consacrons ses dernières pages.

Dans ce qui a précédé, nous nous sommes intéressés à un aspect bien particulier de la critique husserlienne de la tradition: la critique de Kant. L'intérêt de cet objet d'étude n'est pas celui de la nouveauté commune aux problématiques exagérément spécifiques. Au contraire, je prétend que l'examen de la critique de Kant apporte une compréhension beaucoup plus concrète de l'approche historique de Husserl: il met en question le critère d'analyse historique de Husserl dans le contexte de son entreprise philosophique en générale. Bien entendu, l'analyse de la critique husserlienne de Kant doit s'appuyer sur une compréhension préalable et incontournable de l'approche historique de Husserl. Il est d'ailleurs regrettable que la plupart des commentateurs se soient intéressés plus aux motifs et au rôle attribués par Husserl à sa critique de la tradition qu'à l'articulation de la méditation historique en tant que telle. En se concentrant sur les motifs invoqués par Husserl pour procéder à la méditation historique, on laisse passer ce qui est le plus révélateur: ce qu'il dit effectivement de l'histoire et de la tradition. Indéniablement, c'est dans ce genre polémique que Husserl se fait spontanément le plus clair sur le sens qu'il accorde à sa propre philosophie. Il est d'ailleurs à cet égard très surprenant qu'on ait à ce point négligé le potentiel qu'offre l'histoire de la critique husserlienne de Kant pour la compréhension de l'évolution de l'oeuvre husserlienne. L'histoire de sa relation à la philosophie kantienne est sans doute le meilleur témoin des bouleversements que connaîtra la phénoménologie et de la véritable signification qu'on doit attribuer à ces bouleversements. En effet, non seulement Kant accompagne-t-il Husserl tout au long de sa carrière, dans les leçons qu'il donne ou à d'autres occasions, mais Husserl changera diamétralement d'opinion sur la valeur de la philosophie kantienne. Ce changement de l'appréciation de Husserl coïncide, comme nous l'avons vu, avec une reconfiguration de la définition qu'il donne au périmètre d'investigation de la phénoménologie, et d'une manière générale, à sa philosophie. Naturellement, il n'est pas suffisant, même à travers une chronique documentée, de démontrer que Husserl entretient un rapport de plus en plus favorable avec Kant ou bien que son jugement envers Kant change

radicalement pour comprendre la manière selon laquelle se réoriente la pensée husserlienne. D'ailleurs, le fait que le dernier Husserl se rattache à Kant est relativement insignifiant si on n'a pas aussi sous les yeux un panorama de sa critique de la philosophie kantienne. On doit premièrement constater que l'histoire de la critique husserlienne de Kant nous interdit de faire de la critique de la tradition une nouveauté dans la *Krisis*. De cette manière, on est forcé de reconnaître que ce qui importe véritablement à Husserl, ce n'est pas la possibilité de l'intégration d'une procédure historique mais l'élaboration d'un subjectivisme transcendantal qui soit certain de cerner complètement et *définitivement* le périmètre de l'expérience subjective. À cet égard, la méditation historique n'est nullement un but, mais un moyen que Husserl semble vouloir se donner. C'est dans cette perspective que l'on doit se demander dans quelle mesure la méditation historique peut véritablement être considérée comme un paramètre nécessaire et systématique de la phénoménologie.

Sans doute la question la plus urgente consiste à savoir ce qu'on entend par l'idée qui veut que la méditation historique constitue un *paramètre systématique*. Dans le cas de Husserl, il est évident que cette intégration ne signifie pas une modification, une reconfiguration historisante, de la procédure d'investigation qui s'articule autour de la réduction, c'est à dire de la méthode phénoménologique proprement dite. L'investigation phénoménologique et l'élaboration d'une ontologie de la *Lebenswelt*¹ dans *Krisis III A* sont exclusivement et définitivement ahistoriques. Les considérations critiques qui portent sur Kant et qui peuvent se rapporter à la méditation historique lui sont simplement juxtaposées: il existe entre les deux procédures une incommunicabilité stricte qui se trahit surtout dans le fait que Husserl est incapable de parvenir à une description effective de la *Lebenswelt* à partir de sa critique historique. D'un côté, on a affaire à un traitement de la *Lebenswelt* qui l'envisage comme le présupposé commun à toute la tradition: le présupposé objectiviste. D'un autre côté, la *Lebenswelt* se constitue désormais le domaine d'investigation du phénoménologue, une investigation rigoureusement scientifique.

Dans cette perspective, la question de l'intégration de l'histoire comme paramètre de la phénoménologie est sans doute exclusivement liée à la question de la nécessité de la méditation historique *pour le phénoménologue* et non pour la phénoménologie. Nous avons jusqu'ici reporté l'examen des motifs que fait prévaloir Husserl concernant la nécessité de la méditation historique. En effet, la question des motifs est de peu d'intérêt lorsqu'il s'agit de comprendre l'approche historique de Husserl en tant que tel, et les motifs invoqués par Husserl ne renseignent que très pauvrement sur la conduite et l'articulation de la *Rückbesinnung*. À prime

¹ *lebensweltliche Ontologie*; Cf. Ha VI, p.145ss

abord, il serait naturel de croire que la question de la nécessité de la méditation historique trouve dans la justification qu'offre Husserl principalement dans *Krisis I* sa réponse. Il faut pourtant être prudent. Chez Husserl, la question de la nécessité de la *Rückbesinnung* n'est pas vraiment traitée dans la perspective de l'intégration systématique d'une préoccupation historique à la phénoménologie. Bien plutôt, dans son introduction à la *Krisis*, Husserl semble procéder de telle sorte que la nécessité de la méditation historique soit reconnue en vertu de sa légitimité *en général* et non en vertu de sa fonction véritablement systématique dans le questionnement phénoménologique. Un indice: la notion de *Telos* dont Husserl se sert dans *Krisis I*, et que l'on doit systématiquement distinguer de celle de *Krisis II*, n'est pas une notion dont on peut se servir systématiquement dans le cadre d'une théorie épistémologique à moins d'en modifier essentiellement le sens.¹ Des notions de ce type forment habituellement le fil de chaîne d'un discours *narratif*, c'est-à-dire d'un discours dont la pragmatique est surtout désignée pour exprimer une normativité, c'est-à-dire une nécessité d'ordre éthique. Husserl fait usage de la notion de *Telos* ou de finalité conjointement à celle de *foi* et de *volonté* dans le but de convaincre, et peut-être aussi de se rassurer lui-même, de la légitimité de son entreprise en général (n'oublions pas que la *Krisis* signifie un recommencement des plus radicaux pour Husserl). Cette procédure se distingue de ce qu'on pourrait appeler la "preuve démonstrative de la nécessité" de cette démarche. Pour établir une preuve, on ne peut faire appel à des concepts du type mentionné plus haut. De tels concepts sont inadéquats dans le processus de la démonstration: à partir de ces concepts on peut déduire tout ce qu'on veut et, à strictement parler, on ne prouve absolument rien.² La preuve la plus immédiate qu'on puisse en donner consiste justement dans la facilité absolument admirable avec laquelle Husserl transforme presque intégralement sa lecture de l'histoire. L'usage de la notion de *Telos* comme paramètre de la méditation historique pose d'ailleurs à ce niveau le même problème. On doit sans doute d'abord se demander si un discours historique du type de la *Rückbesinnung* peut effectivement être considéré comme élément systématique d'une philosophie du type de la phénoménologie, c'est-à-dire d'une méthode qui se campe unilatéralement sur une pragmatique qui s'articule à partir du critère de la démontrabilité scientifique (une philosophie comme science rigoureuse!). C'est d'ailleurs là que se situe le véritable problème. La question inhérente à tous les commentaires axés sur la dimension historique de la *Krisis* consiste à savoir dans quelle mesure la méditation historique peut désormais être considérée comme un paramètre systématique nécessaire *précisément* pour la phénoménologie.

¹ Comme c'est d'ailleurs le cas dans *Formale und transzendente Logik*, voir ci-haut, p.12

² Cette idée est bien sûr celle de Karl Popper. Elle se rattache toutefois aux considérations qui portent sur la pragmatique du discours narratif dans la *Condition postmoderne* de Lyotard. C'est surtout à elle que nous pensons ici.

Il est clair que si jamais Husserl avait intégré, véritablement et de manière systématique, une préoccupation de type historique à la phénoménologie avec la *Krisis*, il l'aurait fait principalement par l'intermédiaire de sa critique de Kant. La critique de Kant, comme nous l'avons vu, est charnière entre la *Krisis II* et *Krisis III A*. C'est spécifiquement à travers la critique de Kant que Husserl compte parvenir à une meilleure compréhension du sens qui doit être accordé à une philosophie transcendantale. En d'autres termes, c'est uniquement dans la mesure où la méditation kantienne de Husserl remplit aussi une fonction heuristique dans le développement d'une ontologie de la *Lebenswelt* qu'il est permis de parler d'une nécessité systématique. La réponse à la question de la nécessité de la méditation historique, si on veut établir non pas sa légitimité philosophique en général mais son appartenance véritable au questionnement phénoménologique systématique, doit trouver sa réponse, soit dans le périmètre de la critique husserlienne de Kant, soit dans les considérations que Husserl porte à l'effet de la fonction de cette critique dans la *Préface à la suite de la Krisis*, mais certainement pas dans les considérations générales de l'introduction. Il existe d'ailleurs un contraste profond entre la teneur du propos de *Krisis I* (c'est à dire ce qui peut être considéré comme l'introduction à *Krisis II*) et la préface à *Krisis III*. Au moment de publier *Krisis III*, Husserl s'empresse de minimiser la fonction de la méditation historique. Ce qui, avec l'article de 1936, s'avérait constituer une réflexion absolument nécessaire et vouloir possiblement s'instituer comme la *Vollendung der geschichtsphilosophischen Ausgestaltung der Transzendentale Phänomenologie, mir der sie ihren Sinn als universale transzendente Geschichtsphilosophie u. Teleologie ausreift*¹ est désormais considéré plus modestement comme une *pré-méditation* dont la seule fonction véritable, comme nous l'avons vu, consiste à fournir un postulat concernant l'essence du véritable subjectivisme transcendantal.² Il est fort possible que le projet d'une reconfiguration (*Ausgestaltung*) de la phénoménologie en termes de méditation historique ait pu faire partie des projets de Husserl et qu'il ait d'abord vu dans la critique de la tradition le moyen le plus efficace de traiter le problème de l'évidence du monde. Seulement, il est clair que la procédure historique ne permet pas un traitement exhaustif du problème de la *Lebenswelt* et avec *Krisis III*, Husserl relègue l'histoire exactement là où elle l'était avec *Erste Philosophie*: au statut d'une ligne de questionnement parallèle, d'une introduction.³ C'est la raison pour laquelle, d'une part, non seulement le fait de comprendre le rôle et la nécessité attribuée à la méditation historique à partir des motifs invoqués dans l'introduction distrait de la véritable question, à savoir: la *Krisis* intègre-t-elle véritablement des vues historiques à la démarche phénoménologique

¹ Il s'agit du contenu d'une lettre à Ingarden datée du 10 juillet 1935, où Husserl explique qu'il s'agit là d'une ligne de pensée qui le préoccupait depuis plus d'un an.

² Cf. Ha VI, p.150

³ Cf. Ha VI, p.437, note 1;

systématique; mais d'autre part, elle indique une intention qui n'est plus véritablement celle du dernier Husserl. Comme nous l'avons vu au terme de la seconde partie de cette étude, il est strictement impossible d'établir un lien systématique nécessaire entre la préoccupation historique de Husserl et son questionnement systématique. On est en fait forcé de reconnaître qu'il s'agit là de deux questionnements parallèles et que la critique husserlienne de Kant si elle fait partie de l'entreprise philosophique légitime en ce qu'elle permet la découverte ou, plus précisément, qu'elle confirme la validité de la méthode subjectiviste transcendantal au sens d'une science de la *Lebenswelt*, se distingue irrémédiablement de la réalisation effective de cette philosophie.

Certains commentateurs ont toutefois vu dans la manière qu'a Husserl d'introduire la méditation historique dans *Krisis I*, une raison pour faire de l'histoire une dimension systématiquement intégrée à l'investigation phénoménologique. Carr, par exemple, tente de démontrer que le problème de l'histoire se constitue comme absolument primordial avec la *Krisis*, au point que la méditation historique devienne partie intégrante de la démarche phénoménologique systématique. Cette thèse est contraire à celle que nous défendons. Dans ce qui suit, nous proposons en conformité avec les résultats de notre étude, une discussion des idées de Carr.

§17. FONCTION ET NÉCESSITÉ DE LA MÉDITATION HISTORIQUE DANS LA *KRISIS*

Dans *Philosophy and History in the Crisis*¹, l'approche de Carr est essentiellement comparative. Il envisage le problème du statut de la méditation historique à partir de l'hypothèse qui veut que l'approche historique de Husserl dans la *Krisis* fasse contraste avec l'anti-historicisme qui semble caractériser l'élaboration de la phénoménologie. Selon Carr, il s'agirait de voir que non seulement l'anti-historicisme fait partie de la définition que donnera Husserl de la science dans *Philosophie als Strenge Wissenschaft*, dans *Formale und transzendente Logik* et dans les *Méditations Cartésiennes*; mais que, d'autre part, les considérations historiques qui se glissent parcimonieusement dans ces écrits sont, en comparaison avec la *Krisis*, quantitativement insignifiantes. À cet égard, il faudrait en fait selon Carr distinguer, dans l'oeuvre de Husserl, la référence historique de la méditation historique. Carr écrit: "In none of these works [PSW, FTL, CM], however, does Husserl feel the need to embark on historical investigation [...]there is nothing to compare with the lengthy historical and critical reflections of the *Crisis*, which deal in some detail with Galilee and Descartes, Hume and Kant..."¹ Cette distinction de Carr est problématique. Le fait que certains ouvrages de Husserl renferme un moindre volume de

¹ Carr 1974

considérations historiques ne signifie pas que Husserl ne possède pas un approche historique déterminé. D'ailleurs, on remarquera que *Formale und transzendente Logik* et les *Méditations Cartésiennes* ont été rédigées après *Erste Philosophie*, ce qui nous interdit de prétendre que Husserl n'ait pas eu une conception élaborée de ce en quoi consiste l'essentiel d'une critique de la tradition et la manière de la conduire. Nous avons déjà discuté le problème de l'apparent anti-historicisme de Husserl et il est clair que, même si la critique de la tradition demeure un questionnement auxiliaire, on mésinterprète l'idée husserlienne de la philosophie rigoureusement scientifique lorsqu'on refuse à Husserl une conscience historique.²

Quoi qu'il en soit de *Formale und transzendente Logik* et des *Méditations Cartésiennes*, l'argument du moindre volume ne tient pas avec *Erste Philosophie*: la critique de la tradition y est en fait plus étendue que dans la *Krisis*. C'est pourquoi la stratégie de Carr est ici différente. En bref, il s'agirait de voir que la méditation historique de la *Krisis* présenterait, comparativement avec l'histoire critique des idées de 1923-24, une nouveauté incontournable. D'ailleurs, selon Carr, la véritable nouveauté de la *Krisis* consisterait uniquement dans l'élaboration de la méditation historique et critique et non dans le traitement du problème de l'évidence intuitive du monde. Dans notre recherche, nous avons au contraire établi la thèse inverse. D'ailleurs, contrairement à ce qu'assume Carr, il n'existe pas de lien substantiel entre la méditation historique de *Krisis II* et le problème de la *Lebenswelt*, et la méditation historique n'est pas non plus possible qu'en vertu de l'apparition de cette problématique. Au contraire, dans la *Krisis*, elle procède uniquement du réaménagement des paramètres de la critique husserlienne de la tradition appliquée en 1924 en fonction de la nouvelle définition que donne Husserl à son subjectivisme.

Selon Carr, la différence entre *Erste Philosophie* et la *Krisis* se ferait d'abord sentir dans la manière d'introduire la réflexion historique. Dans *Erste Philosophie*, Husserl wishes to communicate his own dissatisfaction and then establish in his listeners the "inner preconditions"- i.e. the will to reform- by exhibiting the failure of philosophy and the sources of that failure (die inneren Motivationsquellen solcher Lage). Such reflection, Husserl says, must take a historical form [...] "soll uns also zur seelischen Vorbereitung dienen".³ Dans la mesure où l'on considère que le rôle attribué à la *kritische Ideengeschichte* de 1923 est celui d'une préparation psychologique, il faut effectivement reconnaître, à l'instar de Carr, que sa "nécessité" est parfaitement contingente. Il s'agirait d'établir un état d'esprit, une disposition à la

¹ Carr 1974, p.49

² Voir ci-haut, p.7

³ (Carr 1974, p.52-53)

phénoménologie. Toutefois, cette disposition pourrait éventuellement exister préalablement à toute réflexion d'ordre historique. Dans la *Krisis*, par contre, il semblerait que la nécessité de procéder à une *Rückbesinnung* soit d'une toute autre teneur. Selon Carr, la méditation historique cautionnerait désormais l'intégrité de la démarche philosophique: *in Erste Philosophie [historical reflections] are needed to awaken dissatisfaction with the failure of Philosophy and hence the will to reform it, here they are required in order to make the philosopher aware of exactly what he has to do: of his genuine task or what he is truly seeking as a philosopher.*¹ Si la fonction pratique de la critique husserlienne de la tradition dans *Erste Philosophie* consiste effectivement à contribuer à la préparation psychologique des phénoménologues potentiels, on ne peut dire que ce soit là ce qui la distingue essentiellement de la *Krisis*. En effet, le sens qui doit être attribué à la fonction de "conditionnement spirituel" de la critique husserlienne de la tradition consiste, dans *Erste Philosophie*, dans l'idée qui veut que cette dernière *doive réveiller les motivations d'une force irrésistible qui mettront en mouvement notre intérêt et notre volonté.*² Or Husserl dit, à un détail près exactement la même chose dans la *Krisis*. En 1936, l'examen critique de ce qui a toujours et à chaque fois été voulu comme philosophie, *une fois aperçu, contraint apodictiquement la volonté.*³ La véritable différence consisterait donc ici en ceci que les résultats de la méditation historique n'agissent désormais non plus seulement de manière éventuelle sur la volonté du philosophe (*unseren Willen in Bewegung setzen können*), mais de manière contraignante (*den Willen apodiktisch bezwingt*). Dans la mesure où, comme nous l'avons démontré, l'approche historique qui préside à la lecture husserlienne de l'histoire, c'est-à-dire sa dimension "critique", n'est pas différente dans la *Krisis*, il est difficile d'expliquer cette efficacité soudaine. D'ailleurs, Carr n'affirme nulle part que l'approche historique en tant que tel ait changé entre 1923 et 1936.⁴ Son argument réside uniquement dans l'idée qui veut la manière spécifique selon laquelle Husserl introduit la méditation historique de la *Krisis* indique que la fonction qui lui est attribuée n'est plus la même que celle qu'avait l'histoire critique des idées en 1923, *et donc* que sa fonction n'est plus la même.

De la même manière, le fait que la méditation historique de la *Krisis* soit envisagée comme devant *révéler au philosophe sa tâche véritable* ne pose pas un véritable contraste avec *Erste Philosophie*. À strictement parler, si on accepte de dire que la réforme que prône Husserl dans

¹ *Ibid.* p.53

² Ha VII, p.7

³ Ha VI, p.16

⁴ De plus, Carr semble assumer qu'il n'existe pas, entre 1924 et 1936, de différence substantielle dans le traitement historique des figures de la modernité. Ceci est faux, et pour reprendre sa propre formule, cela démontre que Carr n'a sans doute pas lu le texte.

Erste Philosophie consiste elle aussi dans une tâche, et rien ne nous empêche de le faire¹, l'histoire critique des idées reçoit en 1923 exactement la même fonction qu'en 1936. Comme nous l'avons vu, l'idée directrice de *Erste Philosophie I* consiste à mettre en lumière la motivation qui se dissimule derrière les philosophies historiques.² Il est donc encore là difficile de dire ce qui, à strictement parler, explique véritablement la soudaine nécessité que Husserl attribue à la méditation historique.

Dans un autre texte³, Carr reprend sa thèse, mais cette fois-ci au lieu de miser sur la manière d'introduire la méditation historique, il cherchera à démontrer la nécessité systématique de la *Rückbesinnung* à partir de l'argument qui veut que le principe de la réflexion critique soit parfaitement cohérent avec des considérations qui, dans l'oeuvre antérieure de Husserl, appartiennent à l'analyse phénoménologique en tant que telle. À ce titre, la méditation historique constituerait en quelque sorte l'aboutissement nécessaire de l'évolution de la phénoménologie.

Carr assume que c'est le caractère historique de ceux qui font la philosophie qui conditionne, chez le Husserl de la *Krisis*, la nécessité de la méditation historique. Selon lui, cet argument serait d'ailleurs relevé par Husserl lui-même. Remarquons que, à strictement parler, Husserl ne fait directement mention du *caractère fondamentalement et exclusivement historique de ceux qui font la philosophie*⁴ nulle part dans le texte principal de la *Krisis*. Husserl dira tout au plus que le philosophe est héritier du passé⁵ (*Erbe der Vergangenheit*) Comme nous le verrons, ceci est important. En effet, Carr voit dans la conception husserlienne de l'historicité du philosophe *la clé d'une l'interprétation correcte* du nouvel approche historique de Husserl.⁶ Il est difficile de dire exactement pourquoi Carr donne cette orientation à son argumentation. Non seulement Husserl ne semble pas vouloir faire de l'histoire une dimension de l'expérience transcendantale en tant que telle, mais il ne possède pas de conception explicite de ce en quoi consiste l'historicité dans la *Krisis*. L'histoire telle que Husserl la présente dans la *Krisis* n'est pas une dimension de l'expérience subjective, mais une procédure indépendante à partir duquel on parvient à un postulat sur l'essence du subjectivisme qui doit traiter le problème de la *Lebenswelt*.

¹ Au contraire, Husserl l'affirme clairement à plusieurs endroit dans *Erste Philosophie*. Par exemple: "Von der vollzogenen Entwicklung her können wir auch sagen: der tiefste Sinn der neuzeitlichen Philosophie is der, daß ihr innerlich die Aufgabe zugewachsen ist, deren Triebkraft, sei es auch ungeklärt, sie immerfort in Bewegung setzt;" (Ha VII, p.61)

² Entre autre: Cf. Ha VII, p.141

³ Carr 1987

⁴ Cf. Carr 1987, p.75; en outre, Carr réfère ici au passage où Husserl écrit: *Wir, die nicht nur geistiges Erbe haben, sondern auch durch und durch nicht anders als historisch-geistig Gewordene sind.*

⁵ Ha VI, p.16

⁶ Carr 1987, p.75

Or, Carr désire démontrer que la méditation historique est partie intégrante et systématique de la phénoménologie en vertu du fait qu'il s'agit d'une méthode d'investigation certes nouvelle, mais absolument cohérente avec des notions que Husserl développe dans son oeuvre antérieure. Il ne s'agit pas de démontrer que la méthode de l'investigation phénoménologique qui s'articule autour du principe exclusivement ahistorique de la réduction est systématiquement compatible avec une réflexion de type historique. Plus précisément, il s'agit d'établir: premièrement, que la nécessité de la méditation historique est liée au fait que le philosophe est un être historique et qu'il doit pour cette raison réfléchir historiquement s'il veut comprendre ce en quoi consiste sa tâche véritable; et que, deuxièmement, Husserl possède une conception de l'historicité du sujet.

Comme je l'ai dit plus haut, je doute fort que le possible argument de Husserl qui viserait à justifier la nécessité systématique de la méditation historique par l'idée que le philosophe est un être historique puisse être pris au sérieux. D'ailleurs, cet argument, comme on le sait, est le fruit de l'interprétation d'une remarque isolée et obscure du Husserl de *Krisis II*. Or, il est clair que si on veut véritablement savoir ce que pense *définitivement* Husserl du rôle et de la nature de la nécessité de la méditation historique et de son rapport à l'analyse phénoménologique du phénomène du monde, il faut s'adresser à la *Préface à la suite de la Krisis* ou à *Krisis III*. Mais, on peut toujours accepter de suivre l'argument de Carr. Ce dernier veut en fait démontrer que *certain lines of inquiry, pursued independently throughout Husserl's career, finally intersect in the Crisis, and their intersection explains Husserl's novel approach*.¹ Il semblerait que cette explication soit en dernière instance suffisante pour justifier la nécessité systématique de l'approche historique: *if historical reflection really belongs essentially and not just accidentally to the establishment of philosophy [...] then it is just as "systematic" as the non-historical*.¹ En d'autres termes, selon Carr, on démontre la systématisme en démontrant l'appartenance conceptuelle au système, et l'appartenance de la méditation historique à la phénoménologie s'explique quant à elle en ceci qu'elle est le fruit malheureusement dissimulé de l'heureuse rencontre de certains concepts développés dans l'oeuvre antérieure de Husserl. Ces lignes de questionnement ne concernent pas la méditation historique en tant que telle, mais la notion d'histoire que Husserl développe dans le contexte absolument ahistorique de *Formale und transzendente Logik* et qui doit être compris au sens d'un processus de genèse temporelle de l'objectivité. En dernière instance, ce serait cette interprétation de la conception possible de l'historicité ou de l'histoire chez Husserl qui justifierait l'élaboration d'une méditation historique. Conception possible: car il est clair que cette conception, comme nous l'avons dit, n'est pas explicitement formulée dans la *Krisis*, ni d'ailleurs dans l'oeuvre antérieure de Husserl: si elle

¹ Carr 1987, p.76

l'avait été, dit Carr, la *nécessité des réflexions historiques aurait émergé bien plus tôt*.² Elles se dissimulent³, nous dit Carr, et ce, sans doute comme se dissimule aussi l'idée de la philosophie transcendantale dans les théories kantienne.

La *phénoménologie génétique* et la *théorie de l'intersubjectivité* seraient, selon Carr, les deux lignes de questionnement qui se croiseraient dans la *Krisis* pour donner anonymement naissance à la méditation historique. La phénoménologie génétique, comme nous l'avons mentionné plus haut, est en quelque sorte le fruit d'un réaménagement que connaît la théorie husserlienne de la description de la vie de conscience. La théorie husserlienne de la connaissance au moment de la rédaction de *l'idée de la phénoménologie*, en était une qui trouvait le fondement de l'objectivité dans un intuitionnisme statique: l'objectivité était restituée à l'objet en vertu de l'intuition de sa constitution dans la conscience. Ce statisme s'oppose à la graduelle dynamisation de la conception se fera Husserl de la constitution de l'objectivité dans son oeuvre ultérieure. Avec *Formale und transzendente Logik*, par exemple, la constitution de l'objet est désormais corrélatrice à l'auto-constitution de la conscience: le parallèle avec l'aperception kantienne est évident et c'est aussi résolument dans le sens de *l'unité synthétique de l'aperception transcendantale* qu'il faut comprendre le phénomène. En ce qui concerne Carr, il serait important de noter que Husserl utilise les termes "histoire" et "historicité" pour décrire la forme génétique de la vie de conscience. Dans *Formale und transzendente Logik*, Husserl utilise effectivement ces termes, mais comme nous l'avons expliqué plus haut, il s'agit de décrire un processus interne à la conscience à l'égard de la constitution de l'objectivité: *jedes einzelne Bewußtseinserlebnis als zeitlich auftretendes <hat> seine eigene Geschichte, d.i. seine zeitliche Genesis*.⁴ L'utilisation des termes relatifs à l'histoire (*telos*, temporalité, histoire) dans *Formale und transzendente Logik* n'est que purement technique⁵ et comme l'indique Carr, Husserl semble tout à fait conscient de l'inusité de ce vocabulaire dans un contexte absolument ahistorique.¹

La théorie de l'intersubjectivité que l'on retrouve principalement dans la dernière *Méditation Cartésienne* exploiterait quant à elle, selon Carr, un autre aspect du concept d'histoire. Malgré les maints problèmes que suscite la tentative husserlienne pour résoudre la question de la conscience commune du monde, sa théorie contribuerait à éclairer sa conception de l'historicité.

¹ Carr 1987, p.74

² Carr 1987, p.76

³ "it is there only in concealment", Carr 1987, p.76

⁴ FTL, Ha XVII, p.316

⁵ Voir ci-haut, p.11, note10

Selon Carr, le problème de l'intersubjectivité se résume à l'établissement d'une explication de la possibilité d'une constitution "collective" du monde objectif. En dernière instance, pour acquérir un concept adéquat de l'objectivité du monde, il faudrait pouvoir *combinaison sa propre expérience avec celles qui ne sont pas les miennes en empruntant ce que les autres nous communiquent dans la rencontre que nous faisons d'eux.*² De cette manière, le monde ne serait plus seulement le monde de mon expérience, mais le monde de l'expérience commune.

Carr assume qu'en combinant l'analyse intersubjective et l'analyse génétique, il émerge une notion parfaitement mûre de l'historicité du sujet. L'histoire serait une médiation de l'objet à travers l'horizon temporel (génétique) et social (intersubjectif) de la conscience. Selon Carr, l'histoire serait considérée comme une analyse des présuppositions qui caractérisent notre présent. Le processus serait le résultat d'une médiation socialisante de la genèse intentionnelle de l'objet qui est considérée comme l'analyse des "sédiments" qui accompagne tout présent vivant.³ Dans cette perspective, l'histoire serait d'abord et avant l'histoire de nous-mêmes et aurait le sens d'une autoréflexion. C'est d'ailleurs selon lui aussi le sens où il faut entendre l'histoire husserlienne.⁴

À première vue, Carr semble fournir une explication intéressante et l'analogie entre le processus historique interne et la réflexion historique semble prometteur. Mais, dans *Formale und transzendente Logik*, le concept d'histoire est développé dans le cadre d'une description phénoménologique de la conscience et, comme le reconnaît Carr, la description phénoménologique n'est pas, en l'occurrence, elle-même une réflexion historique. En fait, Carr explique que: *What happens in the Crisis is that the results of this investigation reflect back upon and call into question the very procedure followed in order to reach them.*⁵ Ainsi, selon Carr, en affirmant que *nous n'avons pas seulement un héritage spirituel, mais que nous sommes devenus ce que nous sommes exclusivement d'une manière historique-spirituelle*⁶, Husserl référerait indubitablement, quoique dans une perspective plus large, au processus historique (genèse temporelle) interne de la conscience telle qu'il le décrit dans *Logique formelle et transcendantale*, et dans la *Krisis*, l'unité de l'histoire consisterait désormais dans l'unité de cette histoire

¹ Carr 1987, p.78

² Carr 1987, p.80

³ *FTL*, Ha XVII, p.319

⁴ Carr 1987, p.90; cette interprétation va exactement dans le sens de la notre. Le fait que l'approche historique de Husserl soit intégralement guidé par un critère qui correspond à la définition qu'il donne, à chaque fois, de sa propre méthode fait en sorte que l'histoire apparaisse en quelque sorte toujours sous la forme d'un roman (biographie) auto-critique.

⁵ Carr 1987, p.80

⁶ Ha VI, p.72

personnelle, augmentée de la dimension sociale ou intersubjective.¹

Carr ira en fait beaucoup plus loin, et il voudra défendre la thèse qui veut que la procédure historique de Husserl ait ultimement visé à introduire une "réduction historique". C'est d'ailleurs à cet égard qu'on devrait désormais accepter de faire de la méditation historique un élément systématique de la phénoménologie: la *Rückbesinnung* représenterait en quelque sorte une nouvelle possibilité d'application de la méthode systématique de la réduction, celle-ci au domaine de l'histoire. Selon Carr, il y aurait un parallèle à faire entre la réduction phénoménologique qui consiste dans la mise entre parenthèse de toutes présuppositions concernant la transcendance de l'être du monde et de la connaissance, et l'idée d'une procédure qui vise à expliquer les présupposés et évidences inhérents aux systèmes philosophiques de la tradition. Carr conclut: *His discussion of modern philosophy constitutes a "historical reduction" because it is above all, as he says, an "inquiry back [Rückfrage] into the primal establishment of the goals" of modern philosophy, not simply a rehearsal of the doctrinal content of certain theories. It tries to show in detail how we are "heir of the past in respect to the goals which the word philosophy indicates, in terms of the concepts problems and methods". It is an attempt to relive the tradition of which we are part in order to bring to recognition prejudices that are part of the tradition.*²

Encore une fois, la thèse de Carr est attrayante, mais remarquons, d'une part, que les raisons que donne ici Carr pour pouvoir parler d'une réduction historique dans le contexte de la *Krisis* s'appliquent aussi unilatéralement à *Erste Philosophie*. D'autre part, Husserl, lui-même, ne parle en aucune occasion de ce qui pourrait ressembler à une telle procédure. Contrairement à ce que Carr semble vouloir imputer à Husserl, *Erste Philosophie* n'est pas une simple histoire des idées³ mais, comme nous l'avons démontré plus haut, une démarche historique critique dont l'approche et le but ne diffèrent pratiquement pas de ceux de la *Krisis*. En effet, la seule distinction notable dans l'approche consiste en ceci que l'idée d'une mise à nu de la motivation inhérente à toute philosophie est désormais systématiquement médiatisée par une investigation portant sur le présupposé objectiviste de la tradition, présupposé qui est, rappelons-le, avant tout celui du Husserl d'avant *Kant und die Idee der Transzendentalphilosophie*. À un certain égard, on pourrait accepter d'établir une analogie méthodologique entre la reconnaissance des présupposés historiques dans le cadre d'une méditation historique et la mise hors jeu des thèses transcendantales dans le cadre de la réduction. Seulement, le cas échéant il faudrait alors

¹ Carr 1987, p.81

² Carr 1987, p.84s

³ Carr 1987, p.74

admettre que *Erste Philosophie* procède aussi selon cette méthode. En effet, il est clair que même si *Erste Philosophie* ne thématise pas précisément le présupposé objectiviste, l'investigation est conduite dans le sens d'une explication des naïvetés et des évidences des philosophes du passé, et donc des présupposés de la tradition: comme nous l'avons vu avec la première partie de cette étude, les présupposés que Husserl attribue à la tradition sont toujours définis en fonction de l'idée que se fait Husserl de sa méthode. Dans cette mesure, il faut admettre que Husserl possède déjà au moins inconsciemment dans *Erste Philosophie* la notion d'historicité. Il faudrait, par conséquent, reconnaître que la notion qu'il développe à l'effet de l'analyse génétique de la vie de conscience dans *Formale und transzendente Logik* coïncide avec l'idée qui préside à *Erste Philosophie I* et que c'est en fait cette idée qui se réfléchit plus ou moins consciemment dans la phénoménologie génétique, ce qui est difficilement défendable. En fait, si il existe bel et bien un lien systématique et significatif pour la méthode phénoménologique entre la conception husserlienne de l'analyse de la genèse temporelle (ou histoire) d'un donné de conscience et la *Rückbesinnung*, Husserl aurait certainement été en position de l'établir positivement et non de le laisser à la devinette. L'urgence et la conscience explicite de l'importance d'une explicitation historique du présupposé objectiviste dans la *Krisis* est sans doute d'abord et avant tout le fruit de la prise de conscience, par Husserl, de son propre manque de radicalisme. L'approche historique, quant à elle, est un procédé avec lequel Husserl avait déjà expérimenté. Il y revient sans doute plus dans le but de s'assurer que son nouveau concept du monde, celui qui détermine son domaine d'investigation, est absolument adéquat que dans la perspective de l'intégration de l'historicité du sujet au questionnement phénoménologique. À cet égard, comme nous l'avons dit plus haut, et comme Carr l'affirme lui-même, la critique husserlienne de Kant ressemble définitivement à un essai d'autocritique dissimulé.¹ L'ensemble des remarques que Carr attribue à une supposée théorie husserlienne de l'historicité s'explique plus simplement, dans cette perspective, comme étant le moyen que Husserl se donne pour ne pas retomber dans l'erreur qui consiste à avoir accordé la validité à ce qui se révèle désormais être une transcendance: le présupposé objectiviste. C'est d'ailleurs, comme nous l'avons vu plus haut, le rôle qu'attribue explicitement Husserl à sa critique de la philosophie kantienne dans la *Préface à la suite de la Krisis: Une introduction à la philosophie ne doit donc pas seulement accomplir la tâche qui consiste à exposer en toute rigueur le chemin de la découverte [la méditation historique] d'une philosophie véritable, ou ce qui est la même chose, de sa méthode [le subjectivisme transcendantal]. Inévitablement il doit aussi s'y entrelacer une mise hors-jeu des préjugés qui rendent aveugle devant la fondation véritable (sachlich) et par là radicale.*¹ C'est donc sans doute à cela que doit se limiter la "nécessité" de la méditation historique.

¹ Cf. Carr 1987, p.88

Le fait que Carr voit dans la méditation historique de la *Krisis* une nouveauté détermine substantiellement et d'une façon malheureuse son interprétation du *problème de l'histoire*. Non seulement a-t-il recours à des notions auxquelles Husserl ne fait nullement référence dans la *Krisis* pour expliquer la présence dissimulée de la notion d'historicité subjective chez le dernier Husserl, mais il néglige justement par là d'accorder à la problématique de la *Lebenswelt* sa véritable importance. Il est vrai que le traitement ontologique de l'évidence du monde donnée d'avance est parfaitement cohérent avec le programme de Husserl². Husserl ne modifie pas la procédure d'investigation phénoménologique, mais l'applique à un domaine d'investigation nouvellement découvert. Seulement, s'il est quelque chose d'absolument nouveau dans la *Krisis*, ce n'est pas non plus, en dernière instance, la méditation historique. Dans la *Krisis*, tout comme dans *Erste Philosophie*, la critique husserlienne de la tradition occupe exactement la même fonction, et celle-ci n'est pas systématique au sens où voudrait le comprendre Carr: l'histoire n'est toujours là qu'un questionnement auxiliaire ou préalable qui n'a rien à voir avec l'élaboration d'une théorie phénoménologique ou d'une ontologie formelle en tant que telle. La méditation est une introduction, et en ce sens le chemin de la découverte (*Entdeckunsweg*), c'est-à-dire le principe de la reconnaissance d'une science phénoménologique de la *Lebenswelt*, le subjectivisme transcendantal, comme méthode véritable.

Il me semble que la coexistence parallèle mais indépendante de ces deux préoccupations chez Husserl ne soit aucunement problématique. D'ailleurs, le rôle de pré-méditation ou de conditionnement psychologique que Husserl attribue à son histoire des idées et son rapport avec la partie systématique de l'investigation phénoménologique ne prétend à rien qui soit outrageusement étonnant: il vise à fournir une légitimation au projet philosophique de Husserl. Seulement, il faut pouvoir reconnaître que le recours au récit historique dans la perspective de la légitimation a une limite bien définie, nommément: un tel discours, contrairement à la démarche phénoménologique proprement dite, ne pourra jamais prétendre atteindre la *légitimité scientifique*.

¹ Ha VI, p.439

² Cf. Carr 1987, p.71

BIBLIOGRAPHIE

Littérature husserlienne:

Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, Husserliana Vol. VI, Martinus Nijhoff, den Haag, 1969.

La Crise des sciences européennes et la Phénoménologie transcendantale, trad. G. Granel, Gallimard (Tel), 1976.

Kants kopernikanische Umdrehung und der Sinn einer solchen kopernikanischen Wendung überhaupt, in Husserliana Vol. VII, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1959.

Kant und die Idee der Transzendentalphilosophie, in Husserliana Vol. VII, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1959.

Die Philosophie in der Krisis der europäischen Menschenheit, in Husserliana Vol. VI, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1969.

Erste Philosophie I: Kritische Ideengeschichte, in Husserliana Vol. VII, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1959.

Cartesianische Meditationen, in Edmund Husserls Gesammelte Schriften Vol. 8, éd. Elisabeth Stöcker, Felix Meiner, Hamburg, 1992.

L'idée de la phénoménologie, trad. Alexandre Lowit, PUF, coll. Épipiméthée, Paris, 1970.

Husserl's shorter works, éd. Peter J. McCormick et Frederick A. Elliston, Notre-Dame University Press, Notre-Dame, 1981.

Sur la relation Husserl-Kant:

Il semble que les ouvrages consacrés à l'examen systématique et historique de la relation qu'entretient philosophiquement Husserl avec Kant soient rares. Je n'utilise ici que ceux qui sont directement liés à ma problématique.

KERN, ISO;

Husserl und Kant: Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus, Martinus Nijhoff, den Haag, 1964. (p.3-49: *Historischer Überblick über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*; p.304-320: *Die Stellung Kants in der teleologischen Entwicklung der Philosophiegeschichte*; p.436-444: *Bibliographie*)

RICOEUR, PAUL;

Kant et Husserl, in Kant-Studien #46, 1954/55. (p.44-67)

EHRlich, WALTER;

Kant und Husserl. Kritik der transzendentalen und der phänomenologischen Methoden, Niemayer, Halle, 1923. (p.115-165)

HENRICH, DIETER;

Über die Grundlagen von Husserls Kritik der Philosophischen Tradition, in Philosophische Rundschau, 6 (1958), p.1-26.

METZGER, ARNOLD;

Untersuchungen zur Frage der Differenz der Phänomenologie und des Kantianismus. Versuch einer erkenntnistheoretischen Studie am Gegenstandsbegriff, Diss., Kämpfe, Jena, 1915.

Sur Husserl:

BIEMEL, WALTER;

Die entscheidenden Phasen in Husserls Philosophie, in Zeitschrift für Philosophische Forschung #13, 1959. (p.187-213)

Husserliana Vol. VI, Einleitung des Herausgebers, Martinus Nijhoff, den Haag, 1954. (p.XIII-XXII)

Façonnement de la *Krisis* et nouveauté de la problématique de l'histoire.

MOHANTY, J.N.;

The development of Husserl's thought, in Cambridge Companion to Husserl, C.U.P., Cambridge/New York, 1995

CARR, DAVID;

The Problem of History in the Crisis, in Phenomenology and the Problem of History. A study of Husserl's Transcendental Philosophy, Northwest University Press, Evanston, 1974. (p.45-67)

Husserl's Crisis and the Problem of History, in Interpreting Husserl, Phaenomenologica Vol. 106, Martinus Nijhoff, Dordrecht/Boston/Lancaster, 1987.

Point de départ de l'aspect critique de la recherche: il s'agit d'intégrer notre analyse à une discussion, plus précisément d'offrir une réponse à la thèse développée ici par Carr. t

RICOEUR, PAUL;

Husserl et le sens de l'histoire, in À l'école de la Phénoménologie, Vrin, Paris, 1987. (p.21-57)

Formulation originale (alternative) du problème de la nouveauté dans la *Krisis*.

INGARDEN, ROMAN;

What's new in Husserl's 'Crisis', in Analecta Husserliana, Vol. II, Dordrecht, 1972. (p.23-47)

Comme contrepoids à l'idée que la *Krisis* comporte une nouveauté.

STRÖKER, ELISABETH;

Geschichte und Lebenswelt als Sinnfundament der Wissenschaften in Husserls Spätwerk, in Lebenswelt und Wissenschaften in der Philosophie Edmund Husserls, éd. Par Elisabeth Ströker, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1979. (p.107-123)

Zeit und Geschichte in Husserls Phänomenologie. Zur Frage ihres Zusammenhangs, in Phänomenologische Studien, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1987. (p.139-159)

Pour un profil du développement du rapport entre temporalité et histoire. Ströker expose ici brièvement le développement de la pensée husserlienne de l'histoire. Thèse sur la spécificité de la *Krisis*.

Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie,
Introduction d'Elisabeth Ströker, Felix Meiner, Hamburg 1982

FINK, EUGEN;

Welt und Geschichte, in Husserl und das Denken der Neuzeit, Martinus Nijhoff, den Haag, 1959.
(p.143-159)

HOHL, HUBERT;

Lebenswelt und Geschichte. Grundzüge der Spätphilosophie Husserls, Karl Albert,
Freiburg/München, 1962.

Ouvrages généraux:

BERNET, RUDOLF;

KERN, ISO;

MARBACH, EDUARD;

An Introduction to Husserlian Phenomenology, Northwest University Press, Evanston, 1993.
(nouvelle édition 1996)

SMITH BARRY;

SMITH, DAVID W.;

Cambridge Companion to Husserl, Introduction, Cambridge University Press, Cambridge/New
York, 1995.

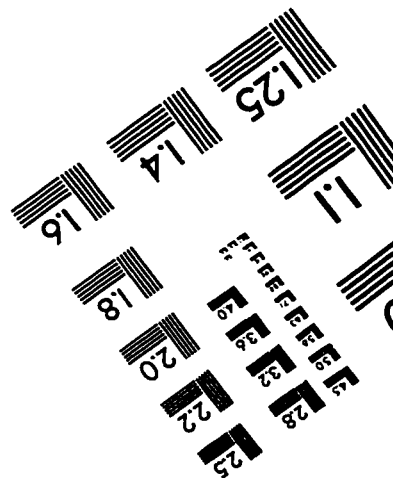
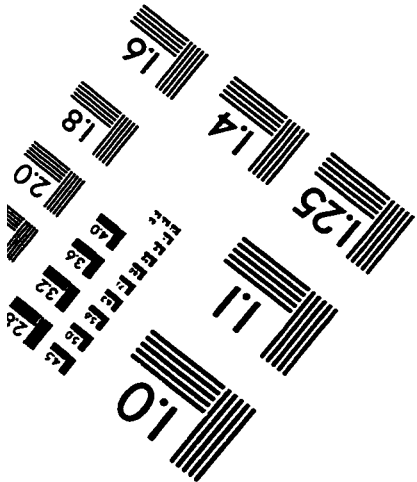
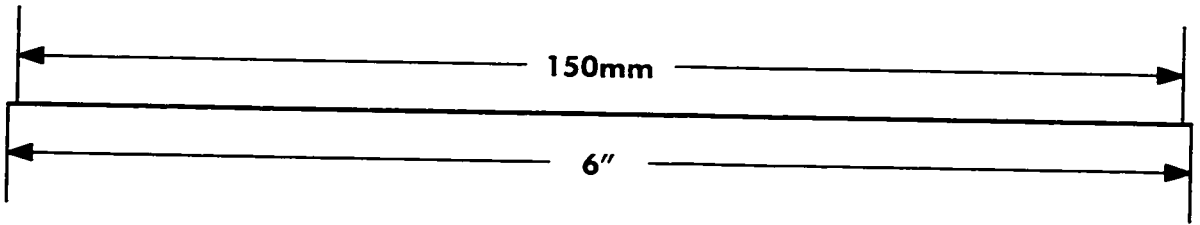
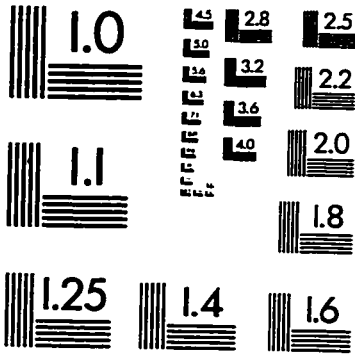
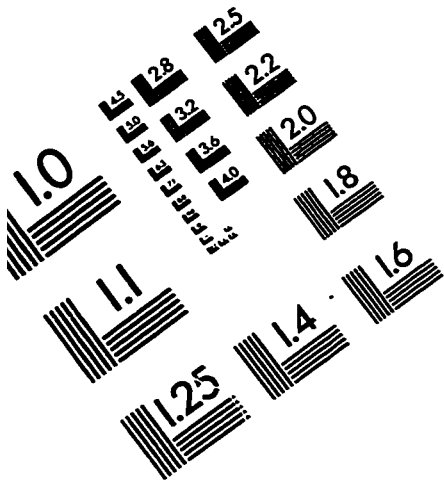
COLLECTIF;

Husserl: expositions and appraisals, éd. Peter J. McCormick et Frederick A. Alliston, Notre-
Dame University Press, Notre-Dame, 1977.

STRÖKER, ELISABETH;

Husserls Werk (Zur Ausgabe der Gesammelten Schriften), Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1992.

IMAGE EVALUATION TEST TARGET (QA-3)



APPLIED IMAGE, Inc
1653 East Main Street
Rochester, NY 14609 USA
Phone: 716/482-0300
Fax: 716/288-5989

© 1993, Applied Image, Inc., All Rights Reserved