

Le problème de l'histoire dans la *Krisis* de HUSSERL

Alexandre LEDUC BERRYMAN

Thèse présentée à la
Faculté des études supérieures et postdoctorales
en vue de l'obtention du grade Maître ès arts (M.A.) en philosophie



uOttawa

Département de philosophie
Faculté des Arts
Université d'Ottawa

RÉSUMÉ

La phénoménologie française contemporaine se caractérise par ce que nous nommons une *paradoxe référence* au fondateur de cette discipline, E. Husserl. Malgré la revendication de l'une de ses idées directrices, le plus fréquemment inspirée du « principe des principes », l'on juge le plus souvent qu'il faut se départir de son cadre idéaliste transcendantal et de ses réquisits, comme la théorie de la constitution et l'exigence de scientificité. Son ouvrage posthume, la *Krisis*, où figure sa tentative de rendre compte philosophiquement de l'histoire et de l'historicité, a été vu par de nombreux critiques, notamment P. Ricœur et J. Derrida, comme le lieu où la phénoménologie husserlienne et son idéalisme sont mis le plus clairement en échec. Ce mémoire se propose de montrer que l'interrogation idéaliste transcendantale du phénomène de l'histoire ne fait pas bon marché du principe des principes découvert par la phénoménologie, souvent revendiqué comme moyen pour rendre compte de la finitude de l'existence humaine. L'étude de trois aspects négligés de la phénoménologie proposée dans la *Krisis* permettra de soutenir cette thèse : (1) à côté de l'historicité positive du savoir qui présente son progrès constant à travers l'histoire, l'œuvre posthume de Husserl donne à voir ce que nous nommons une *historicité tragique*, marquée par les crises et la possibilité irréductible de la *perte* du sens au cours de sa transmission ; (2) l'idéalisme husserlien, loin d'être par principe indifférent à la question de l'histoire, permet de penser ce que les *Méditations cartésiennes* nomment une histoire de l'*ego*, et qui correspond à une histoire de la constitution de l'expérience de la conscience ; (3) enfin, le concept d'autoresponsabilité dans la philosophie husserlienne permet de montrer que cette dernière place en son cœur le constat indépassable de la finitude de la rationalité. En dernière analyse, la seule façon de soutenir un progrès constant du savoir et de surmonter l'historicité tragique réside dans « l'autoresponsabilisation » de l'*ego* philosopant, qui doit se rendre maître de l'exigence d'autoréflexivité qui lui est imposée par l'essence même de la rationalité philosophique.

À monsieur Daniel Tanguay, mon directeur, qui m’a mis sur la trace des problèmes qui m’occupaient.
Le sérieux qu’il met à rire est le témoignage constant de son regard perçant sur les choses et de son
humanité, que j’admire profondément.

À madame Isabelle Thomas-Fogiel, à monsieur Denis Dumas.

À mes compagnons hullois et amis Sophie, Thomas et Jean-Christophe.

Cette thèse a été écrite avec le concours du Conseil de recherche en sciences humaines du Canada (CRSH), du Fonds de recherches du Québec — Société et culture (FRQSC), des Bourses d’études supérieures de l’Ontario (BÉSO) ainsi que de l’Université d’Ottawa.



Conseil de recherches en
sciences humaines du Canada

Social Sciences and Humanities
Research Council of Canada

Canada

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION.....	1
CHAPITRE I : L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE SELON LA PHÉNOMÉNOLOGIE TRANSCENDANTALE ..	10
Les usages philosophiques de l'histoire de la philosophie.....	13
1) L'unité intentionnelle de la <i>praxis</i> philosophique	13
2) Historicité intrinsèque de la philosophie	20
Aux origines de l'histoire de la philosophie et de la tradition	25
1) La méditation à rebours sur la tradition.....	26
2) La constitution de la tradition	31
Conclusion partielle : l'histoire « transcendante » et la phénoménologie	40
CHAPITRE II : HISTORICITÉ DE L'EGO TRANSCENDANTAL	44
L'articulation du problème de la genèse dans les <i>Méditations</i> et la <i>Krisis</i>	45
1) L'approfondissement de la méthode phénoménologique par l'éclaircissement du pôle égoïque	45
2) La phénoménologie génétique comme réalisation de l'exigence d'autoresponsabilité scientifique.....	48
La place de l'histoire dans la phénoménologie génétique.....	53
1) La conquête progressive du thème de la genèse de l'ego.....	54
2) Genèses active et passive comme sources de l'histoire égoïque	62
Conclusion partielle : histoire égoïque et histoire objective	66
CHAPITRE III : FONDATION, RÉFLEXIVITÉ ET HISTORICITÉ	75
L'enjeu de la fondation absolue du savoir dans la <i>Krisis</i>	76
1) La circularité de la fondation.....	78
2) Des objections phénoménologiques aux concepts à portée transhistorique	83
La fondation de la phénoménologie et la réflexivité	88
1) Une première conception de la réflexivité : la relation de la conscience avec elle-même....	90
2) Une seconde conception de la réflexivité : l'exigence d'autoresponsabilité	94
Conclusion partielle : la scission réflexive et l'historicité continue	109
CONCLUSION.....	112
BIBLIOGRAPHIE.....	121

INTRODUCTION

L'HÉRITAGE HUSSERLIEN EN QUESTION

Ce mémoire a pris naissance dans un paradoxe : une partie importante de la philosophie française contemporaine s'exprime encore par le truchement de l'héritage husserlien, héritage dont elle fait en même temps une sévère critique. À en croire certaines lectures, les penseurs qui se sont ressaisis de la phénoménologie du maître de Fribourg l'ont tant fait *leur* qu'ils ont fini par la faire *autre*, si bien que la discipline à laquelle ils continuent parfois de faire référence pourrait être vue comme l'exact négatif de celle qui est née dans la première moitié du XX^e siècle. Dans son ouvrage de 2005, Jean-François Lavigne parlait ainsi du *problème* de la phénoménologie transcendante, provenant de l'identification, par Husserl, de sa discipline à une interrogation idéaliste transcendante¹. Selon lui, le débat contemporain autour de ce philosophe allemand est fédéré par la critique de cette identification, laquelle a été effectuée par plusieurs figures marquantes de la philosophie française d'inspiration phénoménologique : Emmanuel Levinas, Jean-Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty, Paul Ricœur, Jacques Derrida ou encore Jean-Luc Marion². C'est là une orientation critique qui devrait être maintenue aux yeux de Lavigne : une pratique de la phénoménologie, aujourd'hui, n'est possible que par l'abandon de la définition expresse qu'en faisait Husserl, qui disait qu'une compréhension du sens profond de sa discipline conduisait *ipso facto* à l'identifier à un idéalisme transcendantal. Il faudrait donc tâcher de penser une phénoménologie sans la matrice idéaliste à laquelle tenait son fondateur³. Selon Dominique Pradelle, de la même façon, une certaine partie de la philosophie contemporaine se caractérise par sa volonté de proposer une forme de réalisme avant tout critique d'une « *dérive de*

¹ Jean-François LAVIGNE, *Husserl et la naissance de la phénoménologie*, p. 13-52.

² *Ibid.*, p. 53-70.

³ Voir aussi Isabelle THOMAS-FOGIEL qui, dans *Le lieu de l'universel*, soutient que le « mot d'ordre » de la phénoménologie des quarante dernières années est « philosopher avec Husserl contre Husserl » (*Le lieu de l'universel*, p. 130).

*l'idéalisme constitutif*⁴ » revendiqué par Husserl. Au sein de ce débat, dont la matrice est l'opposition entre idéalisme husserlien et réalisme anti-husserlien, l'on retrouverait autant de figures que Quentin Meillassoux, Jocelyn Benoist, Jean-François Lavigne et Claude Romano⁵. Le portrait de la philosophie contemporaine qui constitue notre point de départ est donc le suivant : les discussions actuelles, bien qu'elles soient encore ponctuées de références à la phénoménologie, sont le plus souvent bien éloignées de la discipline fondée au début du siècle dernier. Il y a là un hiatus qui, dans l'étonnement qu'il suscite aux yeux de l'interprète, est en droit de constituer un point de départ pour un questionnement de la philosophie husserlienne en ses motifs fondamentaux. À partir de la constatation de cette *paradoxe référence* à Husserl dans le portrait offert par la philosophie contemporaine, nous voulons étudier ce geste commun, dans la réception de sa philosophie, qui consiste à *jouer* une partie de sa pensée contre une autre, en critiquant, par exemple, la constitution par la donation, ou encore sa dimension idéaliste par sa dimension strictement phénoménologique. La question la plus générale à laquelle cette étude est ordonnée est la suivante : le motif idéaliste transcendantal de la phénoménologie husserlienne doit-il être effacé de la phénoménologie, sous prétexte qu'il l'empêcherait de reconquérir *les choses mêmes* ?

L'objectif que nous nous assignons consiste à démontrer qu'il ne va pas de soi, en dépit de ce qu'ont pensé une majorité de lecteurs de Husserl, que l'idéalisme transcendantal déçoit les promesses de la phénoménologie naissante et de son principe des principes, qui revendiquait ce retour aux choses mêmes et qui, par là, laisser présager la possibilité de faire l'économie d'une référence à la tradition métaphysique. Ce slogan — *zurück zu den Sachen selbst* — est aujourd'hui utilisé comme critère pour revendiquer, contre l'idéalisme transcendantal, une phénoménologie plus ou moins radicale ; mais à

⁴ Dominique PRADELLE, « Ricœur lecteur de la phénoménologie transcendantale : entre idéalisme et engagement ontologique », p. 29.

⁵ *Ibid.*, p. 29. Comme le souligne Pradelle, Q. Meillassoux identifie Husserl au modèle corrélationniste de la pensée, qu'il faudrait dépasser ; quant à Romano, qui reprend certaines critiques formulées par M. Merleau-Ponty et P. Ricœur, il puise chez Husserl un motif qu'il nomme réaliste, et qui est appelé à surmonter les difficultés posées par la théorie de la constitution. Pour ce qui est de J. Benoist et J.-F. Lavigne, consulter l'article de D. Pradelle.

l'origine, n'était-il pas aussi dirigé, par voie de moquerie, contre le retour à Kant et autres formes d'érudition contemporaines qui, selon Husserl, éloignaient la philosophie de sa quête de vérité ? L'originaire que le fondateur de la phénoménologie s'est donné pour critère est bien un *donné*, mais il a ceci de paradoxal qu'il est *à constituer*⁶ ; il est immédiat mais son immédiateté requiert, pour être vue comme telle, la mise à distance réflexive que permet l'*épochè*. Le souhait que porte ce *retour aux choses mêmes*, c'est donc d'abord le dévoilement de nos réflexes de pensée comme gestes non réfléchis et la mise en lumière du rôle de la conscience dans la constitution du monde qui est déjà là ou apparemment toujours déjà là. Dans ces circonstances, la vérité se définit comme résultat d'un *travail* du philosophe, travail qui obéit à des règles que la philosophie est appelée à découvrir. Quant à nous, notre retour à Husserl vise aussi à susciter une certaine *épochè* : faisant ressurgir dans le paysage intellectuel actuel sa conception de la vérité comme *travail*, nous souhaitons provoquer une mise à distance réflexive à l'égard de nos réflexes de pensée, qui parvienne à montrer que la « phénoménologie » n'est pas *a priori* contraire aux exigences les plus rigoureuses de l'idéalisme.

LA KRISIS COMME DERNIER THÉÂTRE DU DÉSAVEU DE LA PHÉNOMÉNOLOGIE HUSSERLIENNE

Le soupçon d'une réactivation subreptice des concepts métaphysiques traditionnels par Husserl n'a pas pesé avec la même lourdeur sur toutes ses œuvres. Contrairement aux *Recherches logiques* ou aux *Ideen I*, lesquelles ont connu un fort retentissement à l'époque de leur publication⁷, l'ultime opus du

⁶ L'origine, comme nous le verrons, n'est pas d'abord une origine historique, mais une origine de validité. Elle fournit un critère. *Infra* note 124. Nous traçons une esquisse du sens du mot origine dans l'œuvre de Husserl, de la première *Recherche logique* aux manuscrits sur la synthèse passive des années 30.

⁷ Encore aujourd'hui, Claude Romano voit dans les *Recherches logiques* une « orientation réaliste » ou encore « potentiellement réaliste » ayant des atomes crochus avec le réalisme contemporain : « Or Husserl a avancé très tôt dans son itinéraire deux idées qui paraissent en étroite affinité avec les exigences d'un réalisme. » (« Pour un réalisme du monde de la vie », p. 271). L'étude qu'il fait du « tournant » idéaliste de Husserl lui permet d'observer *in ovo* le caractère problématique de la critique idéaliste du réalisme et la contradiction qu'elle recèle pour la phénoménologie husserlienne. Il est à noter que Romano trouve une contradiction là où Husserl voyait avant tout un problème que sa philosophie était à même de surmonter : selon le premier, en effet, la *science des essences* qu'est la phénoménologie ne peut être telle si la conscience est posée comme être absolu, puisque cela anéantit l'indépendance des essences vis-à-vis de l'esprit et, du même coup, leur apriorité. Comme nous verrons dans la suite des choses, la genèse subjective des essences n'exclut pas, pour Husserl, leur apriorité. C'est à ce

fondateur de la phénoménologie, formé de plusieurs textes rassemblés sous le titre *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie (Krisis)*⁸, est rapidement tombé dans l'oubli. Le thème de la crise, qu'il abordait devant ses auditeurs à Prague, puis à Vienne, n'avait-il pas déjà été « si souvent traité⁹ » ? L'interrogation quant à une crise possible, dont il disait qu'on l'entendait alors partout, ne passait-elle pas alors pour « outrancière¹⁰ » ? Ces questions, qui forment l'introduction de ces textes, livrent le portrait d'un philosophe conscient de l'indifférence de son public et du caractère suranné que l'on finit par prêter aux problèmes qui furent toujours les siens. « Le Vieux s'ankylose » aurait-on dit de Husserl, suspectant méchamment une « artériosclérose intellectuelle » le rendant « insensible à toute réfutation critique¹¹ ». Les textes formant la *Krisis*, comme le suggèrent les pointes de défaitisme qu'y consigne leur auteur en introduisant leur propos, ont ainsi connu ce destin particulier d'avoir été jugés dépassés avant même leur publication¹². Plus profondément encore, leur auteur suggère, dans une préface destinée à accompagner la seconde partie de cet ouvrage, que les concepts les plus centraux qu'il a cherché à exprimer sont toujours demeurés incompris :

La seule chose que je demande — ici, sur le seuil — est que l'on garde solidement enfermé dans son cœur les préjugés de ce genre, cette façon de prétendre « savoir d'avance » ce que veulent dire les mots : phénoménologie, transcendantal, idéalisme (en tant qu'idéalisme transcendantal-phénoménologique, etc.), auxquels j'ai donné un sens entièrement nouveau, c'est que l'on s'interdise — provisoirement bien sûr — à toutes ces références, à toutes les argumentations qui en font usage, comme à tout savoir philosophique acquis, d'intervenir dans la discussion¹³.

Jusque dans la *Krisis*, donc, Husserl tient à son idéalisme phénoménologique transcendantal ;

même problème que J. Derrida s'attardait, dans son commentaire à *l'Origine de la géométrie*. Voir aussi D. PRADELLE, *Généalogie de la raison*, Paris, Puf, 2013.

⁸ Les paragraphes 1 à 27, qui constituent la première partie des textes connus sous le nom de *Krisis*, furent publiés en 1936 dans la revue *Philosophia*, à partir d'un cycle de conférences tenues à Prague, et le texte *La crise de l'humanité européenne et la philosophie* fut prononcé en 1935 à Vienne. L'édition complète date de 1954, après la mort de Husserl.

⁹ « La crise de l'humanité européenne et la philosophie », trad. G. GRANEL, p. 347.

¹⁰ *Krisis*, § 1, p. 7.

¹¹ *Ibid.*, appendice XIII, p. 486.

¹² Dans son introduction au recueil consacré à la *Krisis*, David Hyder décrit le destin étonnant de ce texte en ces termes : « Under normal circumstances, its publication would have been greeted with great interest. In fact, few works in the history of philosophy have had such a dismal reception, which begins in neglect, in Nazi Germany, and turns to rejection in the 1950s and 1960s [...] » (David HYDER, « Introduction », D. HYDER [dir.], *Science and the Life-World. Essays on Husserl's 'Crisis of European Sciences'*, Stanford, Stanford University Press, 2010, p. xiii).

¹³ *Krisis*, appendice XIII, p. 486.

mais peut-être encore davantage dans la *Krisis*, il se plaint de ce qu'aucun de ses concepts cardinaux n'a été réellement compris. C'est pourquoi, dans notre tentative de répondre à notre question initiale, nous prenons l'ultime opus de Husserl comme terrain d'examen. Il semble que ce soit en effet autour des textes qui constituent cet ouvrage que la mésentente au sujet de la phénoménologie, voire son rejet, se sont exprimés avec le plus de force. Bien qu'ils aient contribué à remettre la *Krisis* au goût du jour après la Seconde Guerre mondiale, P. Ricœur et J. Derrida ont tous deux présenté des critiques acérées de la philosophie husserlienne : alors que pour le premier, la transcendance de l'histoire ne peut pas être nommée sans reste par une phénoménologie qui fait de son mot d'ordre le retour à l'*ego cogito*¹⁴, pour le second, le radicalisme husserlien qui met en lumière les profondeurs structurelles de la subjectivité transcendantale montre aussi, du même coup, que l'histoire finit par percer les multiples barrages méthodologiques imposés par la cascade de réductions destinées à cerner l'*ego* pur et ses structures¹⁵. Dans les deux cas, l'analyse husserlienne de l'histoire est la dernière scène où est jouée la mise en échec de la phénoménologie transcendantale. C'est un même constat que répète le traducteur et préfacier de la *Krisis*, G. Granel, dans le texte qui accompagne la dernière traduction française de l'œuvre en 1976. Selon lui, ce livre fait disparaître « dans la grisaille le dernier monument de la philosophie », c'est-à-dire la phénoménologie husserlienne. Il conclut qu'il s'agit là d'un livre « complètement désuet¹⁶ ».

UNE CAUSE POSSIBLE DE LA « MISE HORS CIRCUIT » DE LA *KRISIS*

Il faut dire que le thème de la crise avait pénétré la philosophie dès les abords du XVIII^e siècle, pour connaître son apogée au tournant du XX^e siècle, si bien que même à l'orée de la Seconde Guerre mondiale, « *crise* » était davantage le nom d'une lamentation qu'on voulait faire taire que le titre d'une

¹⁴ Cf. Paul RICŒUR, « Husserl et le sens de l'histoire », *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol. 54, n° 3/4, 1949, p. 280-316.

¹⁵ Cf. Jacques DERRIDA, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, Paris, Puf, 1990. Mais surtout son introduction à l'*Origine de la géométrie*. (Id., « Introduction », dans E. HUSSERL, *L'origine de la géométrie*, Paris, Puf, 1962, p. 3-171. Le premier texte, écrit en 1953-1954, a été publié seulement en 1990, mais ses thèses principales se retrouvent dans le commentaire de 1962.

¹⁶ Gérard GRANEL, « Préface », E. HUSSERL, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, p. vii.

préoccupation pressante¹⁷. Husserl, dans une préface destinée à accompagner la seconde partie de la *Krisis*, suggère par avance un motif d'opposition ou de rejet de sa pensée :

[...] l'on s'imagine d'avance savoir déjà de quoi il s'agit, quelle sorte de philosophie apodictiquement fondée [est la phénoménologie transcendantale]. Dans le meilleur des cas on a lu mes écrits, ou bien, ce qui est encore plus fréquent, on a pris conseil de mes élèves, dans l'idée qu'ayant reçu mon enseignement ils doivent pouvoir fournir des renseignements dignes de confiance ; c'est ainsi que l'on s'oriente sur les interprétations et les critiques de Scheler, de Heidegger, et d'autres, et que l'on s'épargne l'étude, il est vrai fort difficile, de mes écrits.¹⁸

À l'en croire, si la *Krisis* a pu paraître, pour reprendre les mots de Granel, comme une tonalité de gris sur fond gris, il faut l'attribuer à la lecture heideggérienne qui, dès sa formulation, fut pour certains un motif suffisant pour déclarer que l'élève avait dépassé le maître¹⁹. Ce jugement est confirmé par les critiques de Ricœur et Derrida que nous avons évoquées : pour ces deux penseurs, la phénoménologie husserlienne est secondaire, voire superficielle en regard d'une ontologie qui la fonde. Bien qu'ils n'avancent pas, cela va sans dire, des critiques identiques, ils montrent tous deux la nécessité de faire précéder ou de compléter l'analyse phénoménologie par une réflexion de nature ontologique. Or, comme nous venons de le lire, Husserl lui-même n'a pas hésité à ranger l'interprétation heideggérienne sous la rubrique des méprises et estimait que sa phénoménologie devait être étudiée sans ce que nous pourrions nommer le « prisme déformant » surimposé par les lectures de Heidegger²⁰. Notre volonté d'évaluer la légitimité philosophique de la phénoménologie husserlienne, dans la *Krisis*,

¹⁷ Nicolas de Warren parle ainsi d'une *fatigue* de la crise : « Le temps de crise qui définissait la conscience intellectuelle de la fin du XIX^e et du début du XX^e siècle a été remplacé par une fatigue de la crise sous la forme d'une célébration ou d'une reconnaissance de la fin : la fin de l'art, la fin de la littérature, et la fin de la philosophie. » (« La crise de la raison et l'énigme du monde », C. MAJOLINO et DE GANDT F. [éd.], *Lectures de la Krisis de Husserl*, Paris, Vrin, 2008, p. 21).

¹⁸ *Krisis*, appendice XIII, p. 486.

¹⁹ Dans sa préface à la *Krisis*, G. Granel note bien que « la pensée de Heidegger [...] hante douloureusement les dernières années de Husserl » et qu'elle « lui échappe entièrement » (*op. cit.*, p. iv).

²⁰ De façon générale, les critiques heideggériennes à l'endroit de Husserl peuvent être résumées ainsi : c'est la volonté d'éclaircir les phénomènes en dehors du carcan de l'*ego* transcendantal qui suscite l'opposition de Heidegger. À ce titre, l'on peut consulter la genèse des phénoménologies actuelles proposée par I. Thomas-Fogiel. Elle suggère que leur critique de l'exigence épistémologique de Husserl remonte à Heidegger (*op. cit.*, p. 55). Voir aussi Lavigne, qui soutient que la philosophie proposée dans *Sein und Zeit* veut rompre avec l'égologie systématique husserlienne (*op. cit.*, p. 75). Voir aussi Julien FARGES, « Une réponse husserlienne ? Réfutation et absorption des objections heideggériennes dans les manuscrits de Husserl », *Alter*, vol. 25, 2017, p. 215-233. Il critique la thèse selon laquelle la philosophie de Heidegger aurait toujours désespérément échappé à Husserl.

passé donc par la mise hors circuit des nombreuses lectures d'inspiration heideggérienne qui, si l'on en croit l'avis de Husserl, n'étaient pas fidèles à son intention profonde. Nous tâcherons de montrer que l'effort husserlien pour rendre compte philosophiquement de l'histoire est pertinent et qu'il évite certains reproches que lui ont adressés ses plus grands critiques. La phénoménologie transcendantale, selon nous, n'est pas entièrement disqualifiée par sa tentative de rendre compte de l'histoire. Plus encore, une meilleure compréhension de l'idéalisme husserlien, qui évite de le soupçonner indûment de faire refluer dogmatiquement la tradition métaphysique, permet de rendre compte de l'expérience de la finitude revendiquée par les lectures « herméneutiques » de Ricœur et Derrida, tout en maintenant, par l'aiguillon de l'infini, une conception forte de la vérité et de la spécificité de l'activité philosophique. En un mot, l'idéalisme husserlien n'efface pas la génialité de sa découverte : la possibilité de faire entrer dans le champ de la philosophie l'expérience originaire du moi.

LA QUESTION DE L'HISTOIRE DANS LA *KRISIS*

1/ La première étape de notre parcours sera en quelque sorte *négative* : nous chercherons à montrer que le traitement phénoménologique transcendantal de l'histoire n'exclut pas une prise en compte de la finitude de la rationalité et ne se résout pas dans une totalisation naïve de l'histoire. Le point d'appui de cette démonstration sera le récit constitué par Husserl sur l'histoire de la philosophie. Deux objectifs nous attendront : (A) d'abord, en tâchant d'écarter les interprétations « hégélianisantes » de la *Krisis*, qui l'assimilent à la figure réelle ou fantasmée de l'auteur de la *Phénoménologie de l'Esprit*, nous montrerons que le dessein de Husserl est beaucoup plus modeste qu'il est commun de l'admettre. Son intention, comme il le confesse à plusieurs endroits, est bien davantage de proposer une *lecture philosophique* de l'histoire de la philosophie, visant à cerner l'essence de la *praxis* philosophique. (B) Ensuite, en nous interrogeant sur les modalités par lesquelles la phénoménologie transcendantale estime qu'un *accès* à l'histoire ou à la tradition est possible, nous chercherons à présenter un certain

pessimisme herméneutique de Husserl, qui se traduit par la présentation de ce que nous nommons une *historicité tragique*. À côté de l'historicité triomphante du savoir, la *Krisis* présente en effet la possibilité constante de la perte du sens. C'est bien la finitude dans les capacités du sujet qui se rapporte à l'histoire qui est responsable des moments critiques dans l'histoire de la rationalité.

2/ Après ce premier moment négatif, qui montre comment la phénoménologie rend effectivement compte de la finitude dans sa prise en compte de l'histoire, nous chercherons à montrer que cette discipline, même dans sa configuration idéaliste transcendantale, permet de dire l'historicité. C'est ce que nous ferons en examinant le volet génétique de la phénoménologie : dans sa tentative de rendre compte de la fonction de la connaissance de façon radicale, c'est-à-dire en se refusant d'accepter aucune structure épistémique déjà *donnée*, Husserl est conduit à imaginer ce qu'il nomme une *histoire de l'ego*, laquelle doit être comprise comme une histoire de l'expérience de la conscience. Ici, nous verrons que l'idéalisme husserlien, posant la thèse que tout sens est reconductible à la subjectivité transcendantale, et imposant l'exigence d'autoresponsabilité (*Selbstverantwortung*), est naturellement conduit à penser l'historicité de l'expérience de la conscience.

3/ Le troisième et dernier chapitre sera l'occasion d'examiner des difficultés qui ressortent précisément de la prise en charge phénoménologique, idéaliste et transcendantale du problème de l'histoire. Comme on l'aura vu au chapitre second, c'est en vertu de cette configuration particulière de la philosophie husserlienne que le sens doit être reconduit à une constitution subjective. Or, si même les structures par lesquelles le sens se forme sont constituées, comment la philosophie peut-elle revendiquer une validité pérenne, à l'abri des variations imposées par l'historicité de l'histoire ? Comme plusieurs critiques de Husserl, nous remarquerons que certaines réponses qu'il apporte à cette question sont problématiques et qu'elles contredisent le principe des principes. Mais plutôt que d'abandonner la phénoménologie dans sa mouture husserlienne, nous proposerons une réponse à ces difficultés par l'examen d'une conception de la réflexivité élaborée dans les *Méditations* et exprimée par l'exigence

d'autoresponsabilité examinée au chapitre précédent. Ce dernier moment de notre mémoire sera donc l'occasion de vérifier ultimement notre thèse : la configuration idéaliste transcendantale de la phénoménologie husserlienne peut-elle surmonter les difficultés qui s'imposent à elle en raison de sa façon particulière d'envisager le problème de l'histoire ?

De façon plus générale, nous espérons présenter, par ce mémoire, une interrogation sur ce qu'on pourrait nommer une alternative fondamentale de la pensée. L'idéalisme husserlien, confronté à la question de l'histoire, s'est efforcé de penser l'unité de la rationalité à travers l'histoire. À l'inverse, les critiques d'ordre herméneutique ont voulu montrer les limites imposées à la raison par l'irréductible finitude de l'existence humaine. À partir de ce constat, l'unité de la rationalité peut être vue soit comme un idéal ou soit comme une illusion. Dans ce dernier cas, l'on aboutit à une conception de la raison comme discontinue et fracturée. Les termes de cette alternative — soit l'unité de la raison, soit sa discontinuité — renvoient, d'une part, à quelque chose comme une intuition de l'unité ou une vision fût-elle partielle de la totalité et, d'autre part, à l'expérience de la finitude et des limites qu'elle impose. La tâche que nous nous assignons consiste simplement dans la présentation de la façon dont la phénoménologie husserlienne s'efforce de penser ensemble ces termes.

L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE SELON LA PHÉNOMÉNOLOGIE TRANSCENDANTALE

En France, c'est à Paul Ricœur que l'on doit le surgissement de la *Krisis* au premier plan dans les débats philosophiques de l'après-guerre. Son commentaire *Husserl et le sens de l'histoire* publié en 1949 dans la *Revue de Métaphysique et de Morale* constitue l'un des premiers textes français consacrés à l'ultime opus de Husserl. Il cherche, par son analyse, à situer l'entreprise de l'Allemand entre deux philosophies « contradictoires », ce qui conduirait la *Krisis* au cœur d'un paradoxe :

Deux tendances contraires semblent ici se partager la philosophie de la *Krisis*. D'un côté Husserl semble se rapprocher de Hegel ; il lui arrive de parler de l'Esprit (*Geist*) dans un sens assez voisin du grand philosophe idéaliste : « Seul l'esprit est immortel ». D'autre part, tout le sens de l'histoire européenne est porté par le « subjectivisme transcendantal » ; motif philosophique qu'il nomme « le retour à l'*ego* », « mon *Ego* », « ma vie de conscience », mon « opération de conscience », dont la première œuvre est « mon environnement vital ». Husserl n'a-t-il pas marié l'eau et le feu, Hegel et Descartes, l'*esprit objectif* et le *Cogito*...²¹

Au sein de cette analyse, le fondateur de la phénoménologie est enfermé dans une alternative dont chacun des membres est porteur d'une difficulté : ou bien il tomberait dans le « piège hégélien d'une histoire absolue²² » ; ou bien il n'échapperait pas au « solipsisme d'un Descartes revu par Hume²³ ». Dans les deux cas, il ne prendrait pas l'histoire pour « réelle²⁴ ». Ce commentaire, annoncé en 1949 sous la forme d'une interrogation, se cristallise en 1955, alors que Ricœur juge aporétique la conception husserlienne de la vérité en regard du problème de l'histoire : Descartes comme Husserl penseraient « mettre fin aux errements de l'histoire²⁵ » et repousseraient ainsi « l'histoire comme ce à quoi la vérité les avait arrachés²⁶ ». Il y voit là une certaine « exaltation » que provoquerait un

²¹ P. RICŒUR, *loc. cit.*, p. 313.

²² *Ibid.*, p. 316.

²³ *Ibid.*

²⁴ *Ibid.*, p. 315.

²⁵ *Id.*, *Histoire et vérité*, p. 52.

²⁶ *Ibid.*

« impérialisme de la vérité trouvée, qui soudain abolit l'histoire²⁷ ». Ce dispositif critique, qui identifie le maître de Fribourg à la tradition en le condamnant par le fait même, est repris presque intégralement par Gérard Granel, qui affirme que Husserl pense « raviver, finir et commencer du même coup²⁸ » le « mouvement de la modernité elle-même²⁹ », qui s'entame avec le « discours de l'égologie transcendantale³⁰ » des *Regulae* de Descartes et qui s'achève par les « parthénogenèses du “grand idéalisme allemand”³¹ », s'enflant comme un « Zeppelin » dont on sait qu'il est destiné à s'enflammer. Tout se passe comme si, pour Ricœur et Granel, la parenté plus ou moins grande entre Husserl et Hegel, et plus profondément encore, avec Descartes, constituait un motif suffisant pour rejeter la pensée de l'histoire du maître de Fribourg. La tentative proprement husserlienne de comprendre philosophiquement l'historicité aurait selon eux échoué, car elle n'aurait pas su se libérer de la puissance d'attraction des philosophies de Descartes et de Hegel et se serait ainsi promise à faire bon marché des aspérités qui composent l'histoire réelle, humaine ou philosophique. À cette accusation du caractère outrancier des thèses husserliennes sur l'histoire, nous proposons une critique inverse : cette lecture soutenue par Ricœur et Granel, en identifiant Husserl à Hegel ou à Descartes, rate non pas « l'histoire réelle », mais la spécificité du traitement husserlien de cette question. En un mot, nous opposons à la critique du totalitarisme de la raison historique décrite par Husserl son contre-pied, soit le rejet de l'interprétation qui fusionne les philosophies de l'histoire husserlienne et hégélienne dans le but de forger à partir d'elles un centaure mystique et mystifiant. Il faut d'abord préciser que Husserl, comme il l'affirme lui-même, « ne s'intéresse qu'à l'histoire de la philosophie³² » et ne désire pas élaborer une théorie unifiante de l'histoire tout entière ou de ce qu'on pourrait nommer, dans le sillage de Hegel,

²⁷ *Ibid.*

²⁸ G. GRANEL, *op. cit.*, p. vii.

²⁹ *Ibid.*, p. vi.

³⁰ *Ibid.*

³¹ *Ibid.*, p. vii.

³² *Krisis*, appendice XIII, p. 491.

une histoire de l'*esprit objectif*³³. Si sa réflexion dépasse bien parfois le cadre de la simple histoire de la philosophie, il n'en demeure pas moins qu'il nous semble impossible, sans trahir les intentions qu'il exprime lui-même, de l'identifier, par exemple, à la philosophie de l'histoire hégélienne. À titre indicatif, mais non décisif pour notre enquête, soulignons qu'il est apparu nécessaire à Husserl lui-même de bien distinguer son interrogation sur l'histoire de celle de Hegel. Ainsi estime-t-il que son éclaircissement de l'histoire de l'humanité européenne n'est pas une « interprétation spéculative de notre historicité, mais l'expression d'un pressentiment vivant qui s'élève lorsqu'on médite sans préjugés³⁴ ». Qu'il s'agisse là d'une vaine précaution qui masquerait un aveuglement de Husserl à l'égard de sa propre entreprise n'est pas important pour l'instant : nous y trouvons l'assurance provisoire qui fonde la possibilité de notre recherche³⁵.

Avec l'objectif général de libérer la conceptualité husserlienne à l'œuvre dans son traitement de la question de l'histoire, nous chercherons, au cours de ce premier chapitre, à préciser deux de ses aspects : (1) premièrement, puisque Husserl ne s'intéresse qu'à « l'histoire de la philosophie », comme il le dit lui-même, nous souhaitons déterminer quels usages il réserve à la tradition dans sa *praxis* philosophique. C'est ce qui nous permettra d'exhumer une première conception de l'historicité dans la *Krisis*, l'historicité de la philosophie, orientée vers un *telos* infini³⁶. (2) Deuxièmement, nous chercherons

³³ La cinquième des *Méditations cartésiennes* qui, comme le souligne Ricœur, présente les linéaments de ce qui sera précisé plus tard dans la *Krisis*, fait abstraction de ce que Husserl nomme « l'esprit objectif » et ce, même lorsqu'il est question de la communauté intersubjective (*Méditations cartésiennes*, § 58, p. 185).

³⁴ « La crise de l'humanité européenne et la philosophie », p. 254. Nous soulignons.

³⁵ Le témoignage de Hans-Georg Gadamer peut ici être évoqué, non pas pour statuer de façon péremptoire sur l'erreur que nous attribuons aux lectures hégélianisantes, mais plutôt pour suggérer un autre motif de suspicion à l'égard de telles interprétations. Dans un essai tiré de ses *Kleine Schriften* et publié en anglais sous le titre « The Phenomenological Movement », Gadamer caractérise, anecdote à l'appui, le style général de la philosophie husserlienne : « He regarded himself as a master and teacher of patient, detailed work, and all rash combinations and clever constructions were an abomination to him. In his teaching, whenever he encountered the grand assertions and arguments that are typical of beginning philosophers, he used to say, "Not always the big bills, gentlemen; small change, small change!" » (« The Phenomenological Movement », *Philosophical Hermeneutics*, trad. D. E. LINGE, Berkeley/Los Angeles/Londres, University of California Press, p. 132-133).

³⁶ Le mot que nous utilisons, *historicité*, se veut la traduction constante des mots *Geschiedtlichkeit* et *Historizität*, que Husserl utilise vraisemblablement indifféremment. Dans la conférence de Prague de 1935, Husserl indique que l'invention de la philosophie et la « nouvelle conception des idées » entraîne une « perpétuelle mutation dans la forme d'une historicité (*Historizität*) nouvelle ». D'ailleurs, à peine quelques phrases après l'utilisation du mot *Historizität*, dans la conférence pragoise, Husserl choisit de poursuivre son explication par l'usage du mot *Geschiedtlichkeit*. La même chose est encore

à présenter comment la phénoménologie transcendantale estime qu'il est possible, pour l'*ego* méditant, de se rapporter à la tradition. C'est ce qui nous permettra de voir comment le sens se transmet à travers l'histoire et comment, ce faisant, le lieu même de sa pérennisation peut devenir la cause de son dévoiement et entraîner, de ce fait, la possibilité d'une crise.

LES USAGES PHILOSOPHIQUES DE L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

1) *L'unité intentionnelle de la praxis philosophique*

La première étape de notre parcours consiste à préciser la façon dont Husserl conçoit les usages de l'histoire de la philosophie au sein de sa *praxis*. Notre interprétation s'appuie sur une lecture des passages de la *Krisis* où Husserl renseigne son public sur sa méthode et ses visées. L'on y verra que ce texte partage avec les *Méditations* le souci de constituer un espace spirituel unitaire où règne une certaine entente sur les concepts utilisés et où l'on partage un but, celui qui consiste à progresser sûrement vers la vérité. Pour ce faire, Husserl recourt doublement à l'histoire de la philosophie : d'abord il y trouve le sens profond et partagé de la *praxis* philosophico-scientifique ; puis il passe cette histoire au crible d'une critique dont le critère est issu de l'idée de la philosophie qu'il a dégagée. C'est du reste ce que Husserl lui-même indique : « notre méthode historique », dit-il, « consiste à employer l'histoire de la philosophie en vue de découvrir la véritable méthode de la philosophie, ou, ce qui revient au même, en vue de découvrir “la philosophie même”³⁷ ». Notre interprétation vise à souligner l'exagération des lectures qui font de la *Krisis* un hégélianisme mimétique culminant dans une théodicée de la phénoménologie transcendantale, dont l'effet collatéral serait la réduction forcée de la diversité des

nommée *Geschichtlichkeit* dans l'appendice XXVI à la *Krisis*, intitulé *Stufen der Geschichtlichkeit. Erste Geschichtlichkeit*. Le second niveau d'historicité est bel est bien la culture européenne créée par la formation de la philosophie : Husserl parle d'une « nouvelle forme d'historicité » corrélative à ce nouveau développement de l'humanité. Par *historicité*, donc, nous entendrons systématiquement le sens que revêt, en général, le terme « histoire », qui recoupe donc l'histoire culturelle, politique, scientifique, etc. Lorsque nous voudrions isoler l'une de ces *historicités*, si cette expression nous est permise, nous le signalerons systématiquement. Voir aussi à ce sujet François JARAN, *Phénoménologies de l'histoire. Husserl, Heidegger et l'histoire de la philosophie*, Louvain/Paris, Éditions de l'Institut supérieur de philosophie Louvain-la-Neuve, 2013.

³⁷ *Krisis*, appendice XIII, p. 491-492.

philosophies à l'unité factice d'une seule, en l'occurrence celle du maître de Fribourg. Sans négliger l'élément téléologique central de ce texte, nous croyons pouvoir soutenir l'idée que Husserl, loin de faire le récit d'un avènement triomphal et nécessaire de *sa* phénoménologie, cherche avant tout à montrer les insuffisances des philosophies actuelles et passées à l'aune des découvertes qu'il a pu faire. L'unité intentionnelle de la philosophie qu'il met de l'avant doit dès lors être comprise comme façon de surmonter l'atomisation des diverses expressions de la philosophie en vue de réactiver la quête de l'universel au principe de la *praxis* théorique.

Les *Méditations cartésiennes*, écrites quelques années avant les textes qui allaient constituer la *Krisis*, partent d'un constat bien connu, celui de l'atomisation des expressions contemporaines de la philosophie occidentale. Il s'agit, pour Husserl, d'un *déclin* (*Verfall*) « au regard des époques antérieures³⁸ », parce que toutes les théories philosophiques, croit-il, même les plus opposées, manifestent « jusque dans l'affrontement, leur intime coappartenance³⁹ », c'est-à-dire le fait qu'elles partagent « les mêmes convictions essentielles et une foi inébranlable dans une philosophie véritable⁴⁰ ». Du fait de cette démultiplication des philosophies disparaît la possibilité d'une collaboration effective entre chercheurs et, corrélativement, la notion de *valeur objective* qui la permet, c'est-à-dire l'idée selon laquelle des résultats « passés au crible de la critique réciproque⁴¹ » sont possibles. Comme on sait, c'est cette « lamentable actualité⁴² » qui motive la refondation radicale de la philosophie, qui s'amorce par une analyse intentionnelle du « phénomène noématique » de la science, dont l'objectif est de dégager, par-delà la multiplicité facticielle des théories, les « éléments fondamentaux⁴³ » qui caractérisent essentiellement tout effort philosophico-scientifique. Le parcours esquissé par les cinq premiers paragraphes des *Méditations* est le suivant : (1) la constatation de

³⁸ *Méditations cartésiennes*, § 2, p. 47.

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ *Ibid.*

⁴² *Ibid.*

⁴³ *Ibid.*, § 4, p. 53.

l'atomisation des théories, (2) par comparaison avec les époques passées, (3) fait émerger un constat de *déclin*, lequel se caractérise par l'impossibilité d'une critique intersubjective. Alors apparaît la nécessité de (4) refonder radicalement la philosophie par la tentative de dégager son essence. Tout ceci est ordonné à la volonté de remédier au constat d'échec de la philosophie, c'est-à-dire de reconstituer l'espace intellectuel unitaire où les diverses théories peuvent s'apparaître mutuellement et ainsi faire émerger la possibilité d'une critique réciproque, dans l'optique de faire progresser le savoir.

La *Krisis*, de la même façon, a pour visée de compléter ou d'approfondir ces recherches entamées dans les *Méditations* : le constat de déclin, devenu *crise*, doit être expliqué ; c'est pourquoi Husserl en propose la genèse, qui sera en fait l'histoire des heurs et des malheurs de *la* philosophie, qui offre à l'époque actuelle le spectacle de son dévoiement. Pour le dire en un mot, si les *Méditations* constatent simplement la sédimentation du sens de la philosophie, pour proposer tout de suite une régénération de cette *praxis* par sa refondation radicale, la *Krisis* s'attarde à retracer la genèse de cette perte de sens originaire. À terme, l'objectif est le même : ranimer l'intention profonde qui anime toute philosophie, et qui, pour Husserl, s'incarne dans les recherches qui ont mené à l'élaboration de la phénoménologie transcendantale.

Un tel itinéraire peut être retracé au paragraphe 7 de la *Krisis*, intitulé éloquemment *L'intention des recherches contenues dans cet écrit*. Husserl commence en s'interrogeant sur le sens actuel des réflexions historiques qu'il vient de proposer, situant l'origine de la crise dans le positivisme, conçu comme ultime réalisation d'un geste théorique initié par Galilée et consigné philosophiquement par Descartes. Husserl remarque, non sans un certain tragique, que le *vrai* philosophe du présent est en détresse, car il est tombé au milieu d'une « *contradiction existentielle*⁴⁴ » entre la constatation de « l'immense flore des philosophies qui ne cessent d'éclore et de mourir⁴⁵ » et la foi en un but commun à tous, « *la*

⁴⁴ *Krisis*, § 7, p. 23.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 22.

Philosophie⁴⁶ ». L'objectif de la « méditation historique » initiale aura donc été double : d'une part, il s'agissait d'éclairer « la situation de fait actuelle », d'autre part il fallait remettre en mémoire que tout philosophe possède des « buts » que lui confère la philosophie elle-même, et que les concepts, les problèmes et les méthodes ordonnés à ces buts sont hérités du passé. Ainsi se révèle, selon Husserl, la nécessité d'une « *méditation-en-retour, historique et critique*⁴⁷ », qui, par une « question-en-retour⁴⁸ », sera en mesure d'identifier ce qui « a été voulu en tant que philosophie et a continué à être voulu à travers l'histoire dans la communion de tous les philosophes et de toutes les philosophies⁴⁹ ».

Tour à tour, chacun des « motifs » présents dans les paragraphes introductoires des *Méditations* sont ici répétés et précisés. La situation de *déclin* décrite dans le texte de la fin des années 20 est remplacée par la *détresse* (du point de vue subjectif du philosophe) et la *crise* (du point de vue objectif de la philosophie elle-même). Dans les deux cas, ce diagnostic du présent est le produit d'un retour sur le passé, qui prenait la forme, dans les *Méditations*, d'une simple constatation (déclin indéniable *au regard des époques antérieures*), alors que dans la *Krisis*, il est besoin d'un examen approfondi de l'histoire de la philosophie qui puisse en montrer la genèse. Enfin émerge la nécessité de cerner une essence unitaire de la *praxis* philosophique elle-même, soit par l'analyse du phénomène noématique philosophico-scientifique, soit par une méditation-en-retour dont l'objectif est la mise au jour de ce que toute philosophie, à travers l'histoire, *a voulu*. L'idée d'un espace unitaire de discussion est par ailleurs nettement accentuée par l'usage du terme « communion » (*miteinander kommunizierenden Philosophen und Philosophien*). C'est encore une fois la tentative de reconstituer un tel espace qui ressort du paragraphe 15 de la *Krisis*, intitulé *Réflexions sur la méthode impliquée par la nature même de nos considérations historiques* : « Nous tentons de faire ressortir et de faire comprendre l'*unité* qui domine toutes les déterminations

⁴⁶ *Ibid.*, p. 23.

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ *Ibid.*

historiques d'un but, quelles qu'elles soient, à travers leurs modifications, leurs oppositions, leur parenté.⁵⁰ » Plus loin, de la même façon :

[Il faut, par l'automéditation] mener plus loin du même coup l'automéditation des ancêtres, et de la sorte non seulement réveiller la chaîne des penseurs, leur socialité-de-pensée, leur communauté idéelle, afin de la transformer pour nous en un présent vivant, mais encore, sur le fondement de cette présentification de l'unité d'ensemble, exercer une *critique responsable*⁵¹.

Ces extraits présentent le portrait d'un Husserl cherchant à esquisser une unité *formelle* de la philosophie, basée sur l'intention commune qui motive cette activité. Infusées de cette forme, qui leur confère une *parenté* essentielle, toutes les expressions singulières de la philosophie se singularisent par une série de *modifications* ou d'*oppositions*. Si c'est bien plutôt l'unité que les divergences qui est mise en relief, c'est que la situation actuelle exacerbe déjà ces oppositions et qu'il s'agit ici de remédier à l'atomisation de l'espace intellectuel consacré à la philosophie. C'est cette unité en-deçà de la diversité qui paraît dans l'analyse que Husserl fait de Descartes :

L'intention « philosophie » est pour Descartes *son* intention, mais elle est pourtant en même temps l'*unique* intention qui « traverse » toutes les époques ; la philosophie possède, à travers toutes les philosophies, un seul et même sens, mais ce n'est pas une généralité qui pourrait être obtenue empiriquement et extérieurement par comparaison des philosophies entre elles [...] ⁵².

L'intention « philosophie » correspond à l'élément partagé par ce que Husserl nomme la *communauté idéelle* ou la *socialité-de-pensée* en laquelle s'expriment les philosophies. Mais cette intention, au cours de l'histoire, s'incarne « empiriquement », de telle sorte qu'elle devient source d'une diversité facticielle de philosophies. En d'autres termes, l'altérité de ces philosophies n'est radicale et irréductible que de façon *documentaire*, c'est-à-dire *extérieure* et *empirique* : elle apparaît aux yeux de l'historien qui fait un catalogue des idées comme des faits, mais qui néglige de reconduire ces faits à la prestation intentionnelle qui en est la source. En tout ceci, il semble possible de voir, chez Husserl, non pas l'intention de réduire la multiplicité des philosophies à l'unité d'une seule, mais la tentative de les *faire*

⁵⁰ *Ibid.*, § 15, p. 81.

⁵¹ *Ibid.*, p. 83. Nous soulignons.

⁵² *Ibid.*, appendice V, p. 435.

accéder toutes ensemble à l'unité d'un espace intellectuel, qui, en tant qu'il se constitue par une unique intention, abolit les distinctions factices et permet de ce fait la critique intersubjective. C'est un tel espace et surtout l'activité philosophique qui s'y déroule que Husserl nomme *générativité philosophique* : il s'agit de cette propriété particulière de la philosophie qui consiste, au moyen d'un apprentissage de l'histoire de la philosophie qui se termine par la critique ou la reprise de doctrines, à faire émerger en toute époque une communauté de penseurs « à travers et au-dessus des époques⁵³ ».

Si Ricœur reconnaît que la méditation historique proposée dans la *Krisis* relève d'une exigence proprement philosophique⁵⁴, il note cependant qu'une faiblesse mine le récit qui constitue la trame principale de ce texte, nommément le « sacrifice » systématique de « la problématique *singulière* de chaque philosophe à une unique problématique, nommée le “vrai” problème⁵⁵ », de sorte que « tous les aspects d'un philosophe qui ne se prêtent pas à cette lecture unifiante de l'histoire sont omis⁵⁶ ». La conclusion qui s'impose répète à l'identique le dispositif critique relevé plus haut : Husserl est assimilé à « tous les philosophes de l'histoire⁵⁷ », qui orientent « le mouvement de l'histoire vers leur propre problématique⁵⁸ ». L'inquiétude de Ricœur est justifiée : si la *Krisis* devait réduire toutes les expressions de la philosophie à une seule, devant de surcroît être réalisée pleinement par la phénoménologie transcendantale, nous nous trouverions devant un système réducteur. Mais cette inquiétude n'a de validité que du point de vue *documentaliste* et *empirique* discerné plus haut : un tel regard permettrait de tracer l'itinéraire intellectuel d'un penseur, restituant les contradictions, les revirements ou les dépassements, signalant, comme Ricœur, l'unicité et la singularité radicale de *sa* question. Pour Husserl, cependant, toute lecture et toute critique véritablement philosophique sont impossibles à ce niveau. Cela reviendrait, en effet, à traiter les productions philosophiques comme de simples faits de pensée,

⁵³ *Ibid.*, appendice XIII, p. 491.

⁵⁴ P. RICŒUR, *loc. cit.*, p. 309.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 310.

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ *Ibid.*, p. 311.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 311.

organisables entre eux, sans jamais régresser à l'intentionnalité de laquelle elles jaillissent et à partir de laquelle seulement ces faits, ces documents, acquièrent leur sens et leur profondeur⁵⁹. La thèse de Husserl est que la focalisation sur la singularité des expressions de la philosophie est condamnée à rater l'universel qu'elle vise. Aussi la mise en relation de divers moments relatifs et singuliers de la philosophie que permet l'étude sérieuse de son histoire ne peut-elle être fructueuse qu'à condition d'être effectuée *dans* l'universel, c'est-à-dire par une visée de l'universel. Il n'y a là non pas une totalisation, mais une mise en rapport avec la totalité. Le travail (en retour) effectué sur chaque philosophe et chaque philosophie consiste alors à restituer les traces d'une intention, réitérée avec plus ou moins de clarté des Grecs jusqu'à Hegel, et connaissant des *remplissements* plus ou moins adéquats. C'est pourquoi Husserl nomme sa démarche *méditation-en-retour critique et historique* (*kritische und historische Rückbesinnung*) : il ne propose pas une philosophie de l'histoire visant à ordonner toutes les philosophies en fonction de l'époque actuelle ; plutôt, il propose une *lecture philosophique* de l'histoire de la philosophie, critiquant chaque figure qui la forme à l'aune d'une idée qu'il situe dans l'intention vivante de la *praxis* philosophique. En d'autres termes, si le fondateur de la phénoménologie fait incursion dans l'histoire de la pensée, c'est avant tout pour replacer la diversité empirique des philosophies dans l'élément unique de *la* théorie, c'est-à-dire dans l'universalité de l'intention philosophique, dont toutes les tentatives de remplissements esquissent la possibilité d'un progrès des connaissances au sein d'une socialité-de-pensée transhistorique : « ce n'est que par [l'histoire de la philosophie] que peut être obtenue l'unité de la communauté des penseurs à travers et au-dessus des époques⁶⁰ ». La même chose peut être dite de façon négative : sans reconnaître préalablement l'unité formelle d'intention qui anime toutes les expressions historiques de la philosophie, il est impossible, pour Husserl qui se réclame de

⁵⁹ Husserl indique, dans la préface à la suite de la *Krisis*, que cette façon de faire de l'histoire de la philosophie « fait apparaître comme une série de faits toujours disponible », c'est-à-dire comme « la suite des philosophies dans leur devenir historique », que l'on peut décrire comme « un ensemble d'interactions » (*Krisis*, appendice XIII, p. 492).

⁶⁰ *Ibid.*, p. 491.

la philosophie et qui cherche à la faire progresser, de formuler une critique des idées de ces prédécesseurs. Toute critique se fait sur fond d'une reconnaissance préalable. Toute mise en relation ou, pour le dire dans les mots de Ricœur, *toute dialectique* se fait sur fond d'un universel reconnu. En l'absence de contact avec l'universel, l'atomisation de la philosophie fait désespérer de son unité et l'on court alors le risque d'hypostasier indûment l'un de ses aspects. Ainsi, dit Husserl, « aucune vérité particulière ne doit être absolutisée et isolée⁶¹ », faute de quoi le savoir est menacé de « tomber dans des vues unilatérales et de se satisfaire trop vite⁶² ».

2) *Historicité intrinsèque de la philosophie*

Quel est donc cet universel que vise la philosophie ? et comment la philosophie se ménage-t-elle un accès à sa vérité ? C'est une telle question que se pose Husserl en effectuant ce que l'on pourrait nommer une phénoménologie de la *praxis* philosophique. Le long du chemin lui permettant de cerner l'essence de l'activité du savoir, il découvrira en même temps son historicité propre. C'est ce que les *Méditations* mettaient déjà en lumière. L'analyse intentionnelle du phénomène philosophico-scientifique permettait en effet à Husserl de révéler que la *praxis* qui lui correspond doit « modifier sans cesse ses vérités⁶³ », d'où il suit que les savants en général vivent dans un « horizon infini d'approximations qui convergent vers [une] idée⁶⁴ », celle de la vérité absolue. C'est là le corrélat d'une propriété essentielle de la vie intentionnelle, nommée l'intentionnalité d'horizon, qui fait l'objet d'un exposé au paragraphe 19 des *Méditations*. Husserl y indique que tout vécu intentionnel a cette propriété de renvoyer *par essence* à certaines potentialités qui lui sont propres, comme le montre le paradigme de la perception d'un objet sensible. Selon cette analyse, tout objet sensible se révèle nécessairement par esquisses, c'est-à-dire partiellement, mais chacun des moments de l'acte perceptif qui donne l'objet

⁶¹ « La crise de l'humanité européenne et la philosophie », p. 373.

⁶² *Ibid.*

⁶³ *Méditations cartésiennes*, § 5, p. 54.

⁶⁴ *Ibid.*

révèle simultanément un potentiel de déterminations présent dans l'actualité de la perception. L'intentionnalité d'horizon correspond ainsi aux « potentialités esquissées » au sein de tout vécu actuel. C'est pourquoi le *sens objectif* ou l'universel visé par la conscience n'est jamais un « donné achevé » : il est au contraire toujours à dévoiler, par l'explicitation de ces horizons qui sont prétracés en lui. Ainsi le sens visé est-il un « pôle d'identité, sans cesse conscient avec un sens prévisé qui est à réaliser⁶⁵ ». De même que l'objet sensible se donne à la perception par esquisses, de même l'idée de la science et de la philosophie se donnent à la réflexion comme une activité productrice d'esquisses de vérités relatives, lesquelles sont appelées à être dépassées par des esquisses ultérieures. Tout ceci s'inscrit au sein d'« *un ordre de la connaissance qui part de connaissances en soi antérieures pour aller jusqu'à des connaissances en soi postérieures*⁶⁶ ». C'est là l'historicité propre à l'activité philosophique, dont la structure est modelée sur l'intentionnalité : toute *vérité* porte en elle un horizon *prétracé* ou non arbitraire qui implique des possibilités et des impossibilités de principe⁶⁷. S'il faut parler ici d'historicité, c'est en raison du mariage entre l'infinité du savoir et la finitude de la subjectivité qui le réalise : nécessairement, le passage de l'un à l'autre se traduit par un déploiement.

Le même schéma qui dans les *Méditations* confère une historicité au savoir est répété dans la *Krisis* par la thématization de l'activité qui appartient par essence de l'humanité. Ce texte offre, en cela, un examen de l'inscription et de l'incarnation dans l'histoire objective de l'idée de la philosophie. Au cœur l'*eidōs*-humanité, selon Husserl, est inscrite la vocation d'une « claire compréhension de soi⁶⁸ », ce qui n'est pas autre chose que l'automéditation ou la philosophie, dont la structure historique vient d'être relevée. L'objectif dernier de cette autocompréhension, dans la *Krisis*, s'identifie à l'exhumation et à l'explicitation du concept de subjectivité transcendantale, qui concentre le problème et la tâche de

⁶⁵ *Ibid.*, § 19, p. 83.

⁶⁶ *Ibid.*, § 5, p. 53.

⁶⁷ Dans l'*Origine de la géométrie*, l'appendice III à la *Krisis*, Husserl nomme cette historicité « *historicité intrinsèque* ». Elle ressort de ce qu'il désigne la « dimension des profondeurs⁶⁷ », à savoir la structure intentionnelle en laquelle l'historicité de la philosophie s'enracine (*L'origine de la géométrie*, trad. J. Derrida, p. 205).

⁶⁸ *Krisis*, § 73, p. 304.

la constitution du sens que le monde revêt toujours pour l'humanité dans l'expérience naturelle qu'elle en fait⁶⁹. Or, l'explicitation *sans reste* de ce concept, à l'image de la téléologie qui anime l'idée philosophico-scientifique, appartient à un horizon infini toujours prétracé dans le présent du déploiement de l'activité de savoir. C'est pourquoi l'essence même de l'humanité, qui est portée par le concept de raison, est toujours à la conquête d'elle-même : elle est « un devenir constant » caractérisé par un mouvement d'autoéclaircissement. De même que les *vérités* produites par l'activité philosophico-scientifique sont aimantées par l'idéal d'une vérité absolue, de même les différents *moments* qui constituent l'histoire de l'autocompréhension de l'humanité sont-ils portés par des idéaux que Husserl range sous la rubrique « raison » : ce sont des idéaux « absolus », « éternels », « supra-temporels » et « valables inconditionnellement »⁷⁰. L'activité philosophique qui appartient par essence à l'humanité se déploie, elle aussi essentiellement, au sein d'une histoire⁷¹.

Le type particulier de téléologie philosophique dont parle Husserl doit être précisé. Bien que l'humanité cherche à réaliser son *telos* par le truchement de la philosophie, il ne s'ensuit pas que le procès qui caractérise cette téléologie est nécessaire à chacune de ses phases. Bien au contraire, Husserl insiste sur le hiatus qui sépare l'idée de la philosophie et sa réalisation effective, proposant ainsi une sorte de téléologie tragique, sur laquelle plane toujours la possibilité de son échec. Le *telos* qui rythme l'exposé de la *Krisis* est dépouillé de toute force nécessitante, et c'est donc en tant que *tendance* qu'il peut habiter l'histoire. Cette dernière devient active seulement « grâce à une libre et radicale méditation et à une activité de réalisation consciente – de la même façon que la subjectivité en général parvient à la domination sur les instincts en se rendant conscients les buts et les enchaînements universels qui sont

⁶⁹ *Ibid.*

⁷⁰ *Ibid.*, § 3, p. 14.

⁷¹ Cette réflexion, présente dès les paragraphes introductoires de la *Krisis*, est répétée à la toute fin, au paragraphe 73, ajouté à l'ensemble par l'éditeur. La leçon qu'il livre est essentiellement la même : la philosophie (ou automéditation) est l'activité qui définit l'homme, dont l'essence est rationnelle. Dès lors, la philosophie est le mouvement de la raison vers elle-même, vers la connaissance d'elle-même.

les siens⁷² ». Au centre et au principe de sa philosophie, Husserl pose ainsi la méditation ou plutôt, l'*automéditation*, qui possède comme condition la liberté qui gît toujours dans la vie de l'*ego* en tant que possibilité. C'est seulement et toujours un acte de liberté qui permet l'*automéditation*, cette activité qui ouvre l'*ego* sur lui-même et en même temps sur le *telos* qu'il est appelé à réaliser par essence. Mais puisqu'il s'agit d'un acte libre, la perspective qui dévoile ce *telos* et son horizon infini peut à tout instant se refermer sur elle-même.

Le sens du mot liberté tel que l'entend Husserl doit à son tour être éclairé. Il paraît pour la première fois dans les paragraphes introductifs de la *Krisis*. On y apprend que le surgissement de la philosophie ou de l'*automéditation* dans le monde amène corrélativement la possibilité de *refonder* l'humanité à partir de la « libre raison », c'est-à-dire « à partir des vues théoriques d'une philosophie universelle⁷³ ». C'est ainsi que « l'ensemble du monde humain ambiant [*menschliche Umwelt*] », mais aussi « l'existence politique et sociale de l'humanité⁷⁴ » pourront connaître les réformes qui les libéreront de l'appartenance aveugle à la tradition et au mythe. Une liberté originaire ou première rendrait possible le développement d'une philosophie théorique à l'aune de laquelle l'humanité pourrait être réformée éthiquement et politiquement. En tout ceci, Husserl réserve à la liberté un sens transcendantal, dans la mesure où elle est posée comme condition de possibilité de la philosophie ou de l'*automéditation* elle-même. Dans les *Méditations*, une telle liberté intervient pour qualifier le type de variation imaginative qui conduit de la constatation empirique d'un fait de conscience, par exemple la perception, à la saisie de son *eidos*. Dans un premier temps, la variation convertit la perception factuelle en une pure possibilité ; puis, dans un second temps, cette pure possibilité est détachée de tout *ego* factuel, laquelle est comme « une pure et simple invention libre de l'imagination⁷⁵ ». Alors, le « type général *perception*

⁷² *Krisis*, appendice XIII, p. 489.

⁷³ *Ibid.*, § 3, p. 12.

⁷⁴ *Ibid.*

⁷⁵ *Méditations cartésiennes*, § 34, p. 118.

[...] atteint flotte pour ainsi dire dans l'air⁷⁶ ». Il est « soustrait à toute facticité⁷⁷ ». La liberté entendue en un sens transcendantal signifie la possibilité de se détacher de la facticité, en la ressaisissant dans l'élément de la pensée, où elle apparaît *pour ce qu'elle est réellement*. C'est exactement le sens que ce mot revêt dans la *Krisis* : l'origine du *philosopher* est l'arrachement à la facticité et sa reconquête par le libre exercice de la raison, seul processus capable d'apercevoir les racines rationnelles du *fait*. L'*épochè*, en ce sens, doit être comprise comme arrachement à la facticité et geste instaurateur de la philosophie elle-même. Trois « moments » peuvent ainsi être dégagés dans la vie de tout *ego* méditant et dans l'histoire philosophique corollaire de cette méditation : (1) la thèse du monde, posée naïvement dans la conscience naturelle, (2) est dévoilée comme thèse du monde par l'effectuation de l'*épochè* ; (3) puis, ultimement, l'*ego* transcendantal mis à nu est découvert comme instance toujours déjà productrice de cette thèse du monde. Ce qui rend possible ce procès d'*automéditation*, c'est précisément la liberté. Mais il semble que pour Husserl, cette première et ultime condition de la philosophie implique corrélativement la possibilité que la philosophie ne *soit* plus et que son *telos* redevienne inactif. La crise philosophique diagnostiquée en est la preuve — elle est l'éventualité irréductible qui peut surgir à tout moment au sein de l'historicité tragique de l'activité philosophique, en vertu même du principe de liberté à laquelle elle est suspendue. En tout ceci, rien n'indique que la liberté soit appelée à se déployer. Elle appartient à tout *ego* à titre de potentiel dont il est possible de se saisir en répondant à l'exigence essentielle de la philosophie, l'autoresponsabilité⁷⁸.

Résumons maintenant nos acquis. L'étude husserlienne de l'histoire de la philosophie, qui se situe dans le sillage du diagnostic de crise de la rationalité qui ouvre la *Krisis*, vise avant tout à cerner

⁷⁶ *Ibid.*

⁷⁷ *Ibid.*

⁷⁸ L'autoresponsabilité (*Selbstverantwortung*) est au centre non seulement des réflexions husserliennes sur l'histoire, mais aussi des *Méditations cartésiennes*, comme les chapitres II et III permettront de voir.

l'essence de la *praxis* philosophique, dans l'espoir de redécouvrir l'universel à l'aune duquel seulement une critique réciproque est possible. Au fil de cet examen des philosophies passées, Husserl décrit un savoir dont l'historicité est *positive* : reprenant pour l'essentiel la thèse des *Méditations*, il décrit la philosophie comme un procès dont le *telos* est infini ; mais afin que ce dernier reste ouvert à titre de possibilité, le philosophe doit se rendre responsable de la tâche que sa discipline lui impose. La poursuite du savoir comme la possibilité d'une crise, en dépit de leur aspect opposé et contradictoire, s'enracinent dans la liberté qu'a le philosophe de se rendre responsable ou non du *telos* du savoir.

AUX ORIGINES DE L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE ET DE LA TRADITION

Alors que nous sommes parvenus à ce stade, un constat s'impose à nous : l'analyse philosophique proposée par Husserl sur l'histoire de la philosophie repose entièrement sur la présupposition selon laquelle son sens et le sens des pratiques qu'elle transmet est accessible à l'*ego* méditant actuel. Or, pour être convaincante et rigoureuse, cette analyse déployée dans la *Krisis* devrait être fondée sur une réflexion portant sur l'être de la tradition qu'elle étudie et sur la façon dont on peut s'y rapporter. Formulons cette proposition en deux questions spécifiques : *comment le sens de la praxis philosophique peut-il se perdre et entrer ainsi en crise ?* Et surtout, *comment moi qui vis maintenant puis-je savoir qu'il s'est perdu ?* Dans l'empilement et l'entassement des textes qui forment la *Krisis*, l'on retrouve, en guise de réponse à ces questions cruciales, un modèle d'interprétation de cette histoire qui permet de voir non seulement comment l'*ego* méditant actuel s'y rapporte, mais aussi comment il en constitue le sens. Ce sont les esquisses de réponse à ces interrogations qui sous-tendent la démarche de Husserl que nous devons maintenant présenter, et ce, en deux temps. Il faudra d'abord interroger les concepts de *méditation-en-retour* (*Rückbesinnung*) et de *question-en-retour* (*Rückfrage*) auxquels la phénoménologie de la *Krisis* se réfère pour qualifier sa démarche, afin de déterminer ce que Husserl prétend pouvoir découvrir dans l'histoire. C'est ensuite le sens d'être de la tradition elle-même qu'il faudra examiner afin de

comprendre comment il se constitue comme un objet auquel il est possible de se référer au fil de l'histoire. Cette réflexion que propose Husserl sur les modalités par lesquelles l'*ego* méditant actuel se rapporte à la tradition et à l'histoire au fil de laquelle elle se constitue, selon nous, pourrait être nommée *herméneutique phénoménologique transcendante*. Derrière ce barbarisme qui paraît receler une thèse extravagante se trouve exprimée une idée simple : au moment même où Husserl se lance dans la tâche d'exhumer le sens originaire de la *praxis* philosophique à partir de ses expressions historiques concrètes, il s'efforce de déterminer comment ce sens peut faire l'objet d'une découverte par tout *ego* transcendantal actuel réfléchissant sur l'histoire. Si le mot *herméneutique* est ici employé, c'est pour souligner que la *Krisis* présente une réflexion sur la possibilité de comprendre notre présent philosophique et de réfléchir à partir de lui⁷⁹. Ce sont les linéaments de cette proposition qui seront examinés dans les deux prochaines sections.

1) *La méditation à rebours sur la tradition*

Si la « méditation historique » qui inaugure la *Krisis* permet, selon Husserl, (1) de nous éclairer « sur la situation de fait actuelle⁸⁰ » et (2) de révéler l'essence de la philosophie, c'est qu'elle est porteuse d'un sens utile pour le philosophe. Qu'il en soit ainsi n'est pas surprenant ; mais que l'histoire de la philosophie intervienne dans le cours de la méditation husserlienne, cela l'est davantage : dans les *Méditations*, par exemple, l'élucidation du sens de la *praxis* philosophico-scientifique passait d'abord par

⁷⁹ Le rapprochement entre Husserl et l'herméneutique n'est pas nouveau et il doit être compris dans un sens très précis. J. Grondin, dans son livre *Le tournant phénoménologique de l'herméneutique suivant Heidegger, Gadamer et Ricœur* (2003), consacre un premier chapitre à Husserl, dont il recense la « contribution silencieuse » à l'histoire de l'herméneutique, rappelant du même coup le travail de Ricœur à ce sujet. Pour Grondin, l'« herméneutique » husserlienne ou du moins la thèse husserlienne inspirant l'herméneutique se trouve dans l'idée que toute visée intentionnelle se caractérise par la synthèse de multiples esquisses partielles. L'on doit se souvenir, par contre, que c'est le sens unitaire idéal que visait avant tout Husserl. Grondin dégage deux sens de l'herméneutique : « soit une théorie universelle et normative de l'interprétation qui propose des règles universelles, valides pour toutes les sciences interprétatives (ce qui correspond en gros au programme d'auteurs comme Dannhauer, Schleiermacher et Dilthey), soit une réflexion philosophique sur le phénomène de la compréhension et le caractère interprétatif de notre expérience du monde. » Pour nous, comme il sera clair dans la suite du texte, le mot « herméneutique » doit ici être entendu seulement en tant qu'il désignerait la réflexion husserlienne sur les modalités par lesquelles l'*ego* méditant actuel peut se rapporter à l'histoire et à la tradition, ce qui correspond davantage au premier sens du mot (*Le tournant herméneutique de la phénoménologie*, p. 1. Consulté en ligne).

⁸⁰ *Krisis*, § 7, p. 23.

la mise de côté des sciences « comme fait de culture⁸¹ », en ce qu'elles ne correspondent pas aux « sciences au sens vrai et authentique du terme⁸² ». Il faut donc « plonger » au cœur de l'activité scientifique par l'analyse de l'acte judiciaire, qui la caractérise essentiellement, afin de cerner son sens profond. L'on retrouve jusque dans la *Krisis* une sorte de prudence épistémologique à l'égard de la tradition : se moquant des philosophies existentialistes qui attribueraient au projet cartésien un désir timoré de « sécurité », Husserl fustige une « époque si orgueilleuse de son érudition historique⁸³ » qu'elle en devient sourde à ce qui fait l'*ethos* véritable du philosophe. Il doit donc, cela fût-il uniquement à l'égard de sa propre philosophie, s'interroger sur la tradition et la façon dont on peut s'y rapporter. Qu'est-ce qui motive donc ce recours à la tradition, dans la *Krisis* ? C'est ce qu'il faut éclairer en interrogeant la méditation-en-retour et la question qu'elle porte en elle-même.

Si l'histoire de la philosophie n'a pas toujours été vue en des traits positifs aux yeux de Husserl, la question de la tradition, prise en un sens élargi, forme pourtant un motif essentiel de sa phénoménologie et, dès lors, la *méditation-en-retour* et la *question-en-retour* ne sont que la répétition d'un même geste — le geste du *retour* — sur un objet nouveau. Les *Conférences de Paris* puis les *Méditations* ont en effet pour motif fondateur un retour (*Rückgang*) à l'*ego* philosophant, censé expliciter de façon systématique l'univers du sens qu'il constitue, c'est-à-dire du « monde d'un type ontologique qui nous est bien connu, doté d'une nature, d'une culture [...], de personnifications d'ordre supérieur⁸⁴ », comme l'Église et l'État. La *Krisis* présente même « la méthode de l'interrogation en retour⁸⁵ » comme celle qui peut dévoiler les prestations intentionnelles à la source des unités de sens. En tout ceci, la réflexion phénoménologique se présente comme un *retour* à l'*ego* censé expliquer, à rebours, comment ce monde et son contenu, qui apparaissent sur la scène de la conscience *déjà tout faits*, doivent avoir été constitués.

⁸¹ *Méditations cartésiennes*, § 4, p. 51.

⁸² *Ibid.*

⁸³ *Krisis*, appendice X, p. 472.

⁸⁴ *Méditations cartésiennes*, § 37, p. 124.

⁸⁵ *Krisis*, § 49, p. 190.

Aussi la *méditation-en-retour* interroge-t-elle, au moyen d'une *question-en-retour*, « la croûte des “faits historiques”⁸⁶ » afin de pénétrer, en eux, « *ce vers quoi s'élance proprement* ⁸⁷ » la volonté philosophique. La phénoménologie, même dans son interrogation sur l'histoire, ou peut-être *surtout* à travers cette question, cherche à tracer le chemin entre le « constitué », le « déjà-là », et son origine intentionnelle dans une subjectivité donatrice de sens. Dans le cas qui nous occupe ici, soit celui de la tradition philosophique, l'origine est une « évidence bien-con nue⁸⁸ » représentant la source vive et active d'une formation-de-sens (*Sinnbildung*) qui, livrée au procès de la tradition, finit par être coupée de sa source vive, puis se *sédimente*. Ce dernier concept de sédimentation, qui exprime le durcissement scolastique d'une idée dans un horizon de sens intersubjectif, cristallise le regard méfiant de Husserl à l'égard de la tradition que nous avons soulevé plus haut : s'il faut la tenir pour suspecte, c'est précisément parce que son sens se fossilise, finissant par masquer les évidences qui constituaient autrefois sa source. La *Rückfrage* est donc la méthode phénoménologique qui permet de retracer, à même la conceptualité sédimentée, l'intention vive à sa source. Elle doit, à terme, faire rejaillir dans le cours de la méditation actuelle l'image des « fondateurs originels de nos intentions de pensées et de nos formations spirituelles⁸⁹ », qui fondent en même temps son sens et sa validité. Plus précisément, la question-en-retour, à partir d'un *fait* de culture donné (telle théorie, telle thèse), cherche à trouver comment il a *du* se faire que ce fait en *viene à être un fait*. Elle est donc la tentative de ressaisir le fait dans son droit ou, en l'occurrence, une formation-de-sens effective (*de facto*) à son origine épistémologique (*de jure*).

Bien souvent, Husserl attribue à l'interrogation-en-retour un objet ambigu, le *nous*. Quel est ce « nous » qui doit être questionné à rebours ? Deux réponses qui ne se recoupent pas entièrement sont suggérées tout au long de l'itinéraire de la *Krisis*. Le sens du premier « nous » a déjà été soulevé : il s'agit

⁸⁶ *Ibid.*, § 7, p. 24.

⁸⁷ *Ibid.*, § 15, p. 83.

⁸⁸ *Ibid.*

⁸⁹ *Ibid.*, appendice V, p. 433.

de cette « communion de tous les philosophes et de toutes les philosophies⁹⁰ », soit la générativité philosophique ou le *nous* intersubjectif transhistorique, toujours accessible à chaque époque. Mais un second « nous » sourd parfois de l'enquête husserlienne, un « nous » chagrin ou, du moins, non triomphant. Dans un appendice de 1935 où Husserl précise le sens de la méditation historique, il explique, dans un style impersonnel qui trahit souvent l'autobiographie, que chaque philosophe « *emprunte à l'histoire*⁹¹ », puisant ce qui est disponible au sein de son « monde ambiant philosophique actuel⁹² ». Contrairement à l'historien, « l'autopenseur philosophe [...] n'est pas mû par le souci d'une historicité scientifique [...] : il reçoit sans critique ce qui s'offre à lui comme un fait de tradition et il se laisse motiver par ce qu'il y comprend théorétiquement et qui pour lui est "la" philosophie platonicienne, aristotélicienne, etc.⁹³ ». Aussi un penseur peut-il recevoir de « Platon une impulsion, qui peut même être décisive, et qui fera qu'on le comptera ensuite au nombre des platoniciens⁹⁴ », bien qu'il n'ait jamais eu le temps, « dans l'urgence philosophique de son travail [...] d'étudier l'ensemble des écrits de Platon [...] et encore moins les recensions ou les critiques des autres penseurs qui concernent la philosophie platonicienne⁹⁵ ». C'est pourquoi, selon Husserl, tout philosophe se fait une « image » de l'histoire, « en partie forgée par lui-même, en partie reçue⁹⁶ ». Il s'agit de « son "poème de l'histoire de la philosophie", [qui] n'est pas resté et ne reste pas fixe⁹⁷ ». Chacun de ces *poèmes* « lui sert, et peut lui servir, à se comprendre lui-même et son projet, et celui-ci en rapport avec celui des autres et avec leur "poème", et finalement à comprendre le projet commun à tous, qui constitue "la" philosophie en tant que télos unitaire⁹⁸ ». Ce « nous » qui apparaît ici est une sorte de fiction, comme

⁹⁰ *Ibid.*, § 7, p. 23.

⁹¹ *Ibid.*, appendice XVIII, p. 566.

⁹² *Ibid.*

⁹³ *Ibid.*, p. 566-567.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 567.

⁹⁵ *Ibid.*

⁹⁶ *Ibid.*, p. 568.

⁹⁷ *Ibid.*

⁹⁸ *Ibid.*

le suggère la référence à la poésie, ou, autrement dit, une projection du « je » qui philosophe actuellement. La méditation historique, en ce sens précis, porte sur Husserl lui-même et sa phénoménologie, et le « nous » qu'elle utilise est un pluriel de modestie. Même l'unité de la philosophie, dans ce passage, est mise entre guillemets, comme pour signaler qu'elle n'est ni un fait, ni un donné, mais bien un objectif, un *telos* à proprement parler, donc une activité ou une tâche.

Si la méditation historique et la question historique correspondent bien à la tentative de rétrograder à l'intentionnalité à la source d'une formation-de-sens actuelle, Husserl n'envisage pourtant pas en toutes circonstances la possibilité d'une intelligibilité totale de l'histoire de la philosophie. Souvent, derrière la tentative d'en rendre compte jusqu'à aujourd'hui, l'on aperçoit l'effort de comprendre *un* projet, celui de Husserl lui-même, et son articulation dans le cheminement de la pensée occidentale. Le « nous » intersubjectif et transhistorique qui est l'objet de la méditation historique cèle un modeste « nous », presque personnel, mal assuré en tous les cas, qui traduit non pas la confiance envers une historicité positive de la vérité, définitivement orientée vers un *telos* dont la possibilité de la conquête paraît toujours réelle, mais bien l'inquiétude envers une autre sorte d'historicité, l'historicité tragique de la conceptualité sédimentée, qu'il faut tâcher de comprendre à nouveau, de *comprendre en retour*⁹⁹. Voilà la tâche, l'objet et la visée de la méditation-en-retour et de la question qu'elle porte.

⁹⁹ Dans sa *Généalogie de la raison*, D. Pradelle distingue deux subjectivités transcendantales dans le cours de la *Krisis* : d'une part, la subjectivité transcendantale singulière exprime une thèse essentiellement méthodologique, « à savoir que même si les productions culturelles ont pour la plupart été dans le passé instaurées par d'autres subjectivités que la mienne [...], toute production culturelle ne peut être interrogée qu'à partir de *ma* subjectivité pure, c'est-à-dire des possibilités qui lui sont propres d'en réactiver le sens en le re-produisant [...] » (*op. cit.*, p. 319). D'autre part, il y aurait l'intersubjectivité transcendantale absolue, qui recèle une thèse ontologique selon laquelle toute production culturelle se réduit « à des productions de sens valides de l'intersubjectivité transcendantale » (*ibid.*). Autrement dit, cela signifie qu'elle est « l'origine absolue de tout devenir historique » (*op. cit.*, p. 320). Pradelle met en doute la validité de cette seconde thèse, en invoquant trois « doutes » : (1) le concept d'instauration originaire du sens est inadéquat pour penser la *production* et non pas la simple manifestation d'une idée téléologique au sein d'*une* subjectivité ; (2) le concept de réactivation, qui sous-tendrait la possibilité de réactiver de part en part le sens, ignore cette possibilité qu'il reste, du moins en partie, muet pour la subjectivité actuelle ; (3) enfin, il ne va pas de soi que toutes les configurations de sens sont accessibles, en droit, à chaque époque. Nous contestons les deux derniers points dans ce qui suit.

2) *La constitution de la tradition*

Que l'interrogation-en-retour vise une compréhension de la tradition, mais que cette compréhension puisse se heurter à certaines limites, cela a été établi. Reste à voir *ce qu'est* cette tradition, et ce qui impose des limites à la compréhension. Deux concepts développés par Husserl dans la *Krisis* jettent une lumière sur ces questions, en tant que ce sont eux qui *ouvrent* l'*ego* méditant actuel à la tradition : la présentification (*Vergegenwärtigung*), qui renvoie à un acte de l'*ego* susceptible de rendre présents à nouveau les intentions des philosophies passées, puis la réactivation (*Reaktivierung*), qui permettrait de réaliser à nouveau, en soi, un sens reçu par la tradition, de façon à ressusciter l'évidence originaire à sa source. Ces concepts, nous le verrons, permettent d'expliquer comment Husserl envisage la constitution d'une tradition et d'une histoire du sens et comment du même coup la tradition, bien qu'elle soit le lieu de la transmission du sens et, corrélativement, le milieu en lequel l'historicité intrinsèque de la vérité peut se réaliser, est en même temps la cause du dévoiement du sens qui conduit à des périodes de crise. Pour Husserl, la tradition, qui se constitue au fil de la transmission historique et intersubjective du sens par la présentification et la réactivation, implique simultanément la possibilité d'une historicité de la *progression* du sens et d'une historicité tragique de sa *perte*.

C'est dans l'appendice V à la *Krisis* (1936-1937) que Husserl recourt au concept de présentification pour expliquer comment l'intention des philosophies passées nous est accessible. De la même façon que dans le texte principal de la *Krisis*, il en appelle à une méditation historique censée livrer les intentions de pensée originelles des fondateurs de la philosophie, en raison de l'insatisfaction croissante issue de la démultiplication des philosophies à l'époque contemporaine. Mais alors que les premiers paragraphes de la *Krisis* évitent de se prononcer sur les modalités précises selon lesquelles ces intentions pourraient être mises au jour, l'appendice indique clairement que c'est une « présentification dans le souvenir historique¹⁰⁰ », qui remplirait cette tâche. Plus exactement, il s'agit d'une

¹⁰⁰ *Krisis*, appendice V, p. 433.

«présentification de nous-mêmes, précisément en tant que présentification des philosophes antérieurs¹⁰¹ ». La formulation a de quoi surprendre. En plus d'être obscure, elle paraît contradictoire : certes, il apparaît censé que l'histoire, par le souvenir, se *présentifie* dans une conscience singulière et qu'elle puisse par ce moyen devenir intelligible. Mais il y a lieu de se demander ce que peut bien être un souvenir *historique*, puisque le souvenir renvoie à une conscience singulière, dotée de vécus qui lui appartiennent, alors que l'histoire transcende précisément la singularité des consciences et de leurs vécus. Comme l'histoire de la philosophie en elle-même ne fait pas l'objet d'un vécu propre, alors la possibilité de la présenter comme souvenir paraît saugrenue. C'est pourquoi, semble-t-il, Husserl indique qu'il s'agit d'une présentification de nous-mêmes, et de nous-mêmes *en tant que* philosophes antérieurs : seuls *nos* souvenirs peuvent être présentifiés, parce qu'ils réitèrent en nous des *moi* passés et leurs vécus propres. Dès lors, cette présentification implique une projection de moi-même dans les philosophies passées, les faisant voir *comme si* c'est moi qui en étais à l'origine.

L'étrange procès de cette présentification fait alors apparaître, dans l'*ego* qui médite sur lui-même et à partir de lui-même, les philosophies du passé dans un entremêlement nécessaire : celui qui philosophe est tantôt un héritier qui perpétue la tradition, tantôt un critique partiel du passé, tantôt un critique de la totalité de la tradition, etc. Au milieu de cet entrelacement se détache en relief un motif récurrent qui représente l'idée de la philosophie et de son histoire : « [Q]uelque chose de la pensée des prédécesseurs, quelque chose de leur projet se poursuit spirituellement¹⁰². » La philosophie, par ce projet unique qui est le sien, reste ainsi *une* « à travers tous les changements historiques¹⁰³ ». C'est moins ici la conclusion que la façon d'y parvenir qui suscite notre intérêt, car, en effet, la thèse husserlienne de l'unité de la philosophie, bien qu'elle soit dans ce passage raccordée à un acte possible de l'*ego*, à savoir la présentification, n'en est pas du même coup mieux fondée. Tout se passe comme si une simple

¹⁰¹ *Ibid.*

¹⁰² *Ibid.*, p. 434.

¹⁰³ *Ibid.*

méditation de l'*ego* sur son propre savoir philosophique pouvait lui permettre de statuer sur l'ensemble de l'histoire de la philosophie et sur l'essence de la philosophie. Or, le *souvenir historique* dont parle Husserl, en dépit du fait qu'il porte sur d'autres philosophies, reste un souvenir de l'*ego* singulier et, par là, il demeure prisonnier de lui-même. C'est du reste ce que confirme une analyse plus précise de la présentification, fournie par Husserl dans un exposé de la fin des années 20. On y retrouve cette idée que cet acte de l'*ego* fait apparaître le présentifié, c'est-à-dire le souvenir, « “comme s’” il était à nouveau actuel¹⁰⁴ ». Le souvenir présentifié se manifeste alors à la conscience comme « variation du mode de donnée original¹⁰⁵ ». Au sens strict, il n'y a donc pas de *souvenir historique*, si ce n'est qu'il existe des souvenirs de *l'histoire de la philosophie*, en tant qu'elle a été apprise dans la vie de l'*ego* actuel. La présentification par laquelle les intentions originales de la philosophie nous sont accessibles tourne à vide, puisque ce qu'elle fait rejaillir n'est pas *la* tradition ou *la* philosophie, mais la tradition philosophique *reçue par soi*. Ce sur quoi l'*ego* médite en tant que tradition n'est donc rien d'autre que sa propre compréhension de la tradition, mais en dépit du caractère autoréférentiel de cette méditation (qui est une automéditation), Husserl croit qu'il est possible de faire émerger une unité de la philosophie « à travers tous les changements historiques¹⁰⁶ ». La validité de la présentification suppose une opération antérieure, qui permettrait de voir l'unité de la philosophie avant de méditer sur les philosophies passées, afin de trouver les éléments qui, en elles, renvoient à cette unité.

Un intermédiaire entre l'*ego* méditant sur lui-même et la tradition philosophique proprement dite, qui se *situe* hors de lui, fait donc défaut. Ricœur souligne à juste titre que l'histoire qu'il nomme « transcendante » est le corrélat d'une subjectivité qui, dans les traces écrites trouvées « hors de » soi, constitue son sens¹⁰⁷. C'est l'*Origine de la géométrie* qui fournit une réflexion sur ce relais manquant, en

¹⁰⁴ *De la synthèse passive*, p. 56. Le lecteur nous excusera de cette typographie barbare : le *comme si* est entre guillemets dans le texte original.

¹⁰⁵ *Ibid.*

¹⁰⁶ *Krisis*, appendice V, p. 434.

¹⁰⁷ P. RICŒUR, *loc. cit.*, p. 287.

s'interrogeant sur la façon dont le sens constitué dans l'évidence intra-subjective peut être communiqué à d'autres sujets, acquérant ainsi son objectivité idéale. Cette réflexion s'inscrit dans une interrogation plus large, portant sur le caractère essentiellement traditionnel de l'existence humaine¹⁰⁸ :

C'est au milieu d'un nombre infini de traditions que se meut notre existence humaine. C'est en tant qu'issu de la tradition que le monde de la culture est là, dans sa totalité et sous toutes ses formes. En tant que telles, ces formes n'ont pas été engendrées de façon purement causale, et nous savons toujours déjà que la tradition est précisément tradition, engendrée dans notre espace d'humanité à partir d'une activité humaine [...]¹⁰⁹.

Alors que le texte principal de la *Krisis* examine la tradition philosophique dans son contenu concret et sa genèse, l'*Origine* interroge les conditions de possibilité de la traditionalité elle-même. Autrement dit, alors que les paragraphes introductoires de la *Krisis* tracent la genèse de l'horizon philosophique actuel, l'*Origine* décrit le *comment* de cette genèse, de façon générale, en identifiant les facultés égoïques qui en sont responsables. L'*Origine* est donc une analyse intentionnelle du phénomène de tradition ; elle vise à identifier les modalités par lesquelles elle se constitue et cherche à préciser comment l'on s'y rapporte et que l'on devrait s'y rapporter.

Le problème de la tradition ou, comme Husserl le formulera dans l'*Origine*, à savoir le problème de la communicabilité d'une idéalité constituée intra-subjectivement, trouve sa célèbre solution par la médiation du langage écrit. Bien que la langue non écrite permette la re-compréhension active en autrui d'une signification produite par une subjectivité singulière, il lui faut, pour être entièrement efficace, la *présence* de l'inventeur de ce sens et de ceux à qui ce sens est communiqué. L'événement factice de la mort de cette communauté langagière entraîne corrélativement la perte du sens que ses membres pouvaient se partager par l'intermédiaire du langage non écrit. Le remède à cette fragilité du sens, selon Husserl, est son accession à « l'être-à-perpétuité », c'est-à-dire la capacité de demeurer « même si

¹⁰⁸ Si l'interrogation husserlienne qui peut être présentée sous la vaste rubrique « herméneutique » et que nous présentons en ces pages a été rapprochée, plus haut, du type d'herméneutique que J. Grondin caractérisait par la tentative de déterminer des règles universelles de compréhension, la réflexion déployée dans l'*Origine* paraît aussi participer de la seconde catégorie qu'il décrit, à savoir une herméneutique comme réflexion sur le caractère interprétatif de l'expérience du monde. (*op. cit.*, p. 1).

¹⁰⁹ *L'origine de la géométrie*, p. 176.

personne ne l'a effectué dans l'évidence¹¹⁰ ». C'est, comme on sait, l'expression linguistique écrite qui assure cette « fonction décisive¹¹¹ », parce qu'elle rend possibles « les communications sans allocution personnelle, médiate ou immédiate¹¹² », *virtualisant* ainsi la communication. Husserl parvient à cette conclusion en dégagant l'*eidos* des signes écrits, qui recèlent deux propriétés essentielles : (1) d'abord, comme cela est évident, même tautologique, le *signe a une vertu signitive*, c'est-à-dire qu'il peut éveiller une signification ; (2) mais aussi, et c'est là la propriété qui permet à Husserl de résoudre le problème qu'il se pose, la choséité du signe le rend objet d'une expérience sensible qui, dans un contexte intersubjectif, se transforme en une possibilité d'expérience permanente. Afin que la vertu signitive du signe soit effective et rende possible la permanence historique du sens corrélative à sa choséité, Husserl doit poser deux modalités par lesquelles toute subjectivité peut, en droit, éveiller le sens consigné dans le signe. L'« éveil passif », premièrement, permet que le signe soit *reçu*, d'abord en tant que « souvenir plus ou moins clair¹¹³ ». La participation de l'*ego* au cours de cette activité se limite à une « accréditation » passive, de la même façon que « nous comprenons [les journaux] au cours d'une lecture superficielle¹¹⁴ ». Dans ces cas, l'on présume passivement de la valeur d'être du contenu de sens porté par le signe reçu, sans qu'un acte proprement dit de l'*ego* opine à son sujet. Le rapport que l'*ego* entretient à l'égard du signe compris passivement est analogue à celui que l'homme concret, dans l'attitude naturelle, reçoit le sens du monde : dans les deux cas, un objet intentionnel surgit des profondeurs de la subjectivité transcendantale, sans qu'il soit besoin, pour ce faire, d'un acte « conscient ». Dans les deux cas, seule une *méditation-en-retour*, par le biais d'une *question-en-retour*, peut rendre évidentes les modalités par lesquelles un sens reçu passivement a pu se constituer en soi.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 186.

¹¹¹ *Ibid.*

¹¹² *Ibid.*

¹¹³ *Ibid.*, p. 187.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 191.

À cette première capacité de communication intersubjective, qui permet une *pré*-compréhension du sens, donc une compréhension incomplète, Husserl joint une autre capacité égoïque qui porte le nom de réactivation. Elle est « originairement propre à tout homme en tant qu'être parlant¹¹⁵ » et permet de convertir *en retour* le signifié reçu passivement, par la ré-effectuation en soi de l'activité originaire à la source de la production initiale du sens consigné dans un signe. Cette faculté égoïque est corrélative à ce que Husserl nomme l'activité « logique » liée au langage : la compréhension *passive* propre à la vie quotidienne peut être suppléée par une activité d'élucidation, qui consiste en l'explicitation active d'un sens reçu dont l'unité est d'abord vague et indifférenciée. De même, donc, qu'il est possible, dans le langage, d'*élucider* le sens reçu passivement, de même est-il possible, sur réception d'une théorie *reçue*, de réactiver ses résultats, le but ultime étant de parvenir à l'évidence originaire à la source de la fondation et de la validité de cette théorie. La faculté de réactivation, tirée de l'activité d'élucidation propre au langage, permet ainsi d'abolir la difficulté causée par le caractère autoréférentiel de la présentification : elle ne peut s'effectuer que sur fond d'une pré-compréhension passive antécédente ou encore d'une réactivation complète. En outre, l'espace pour la constitution d'une réelle tradition qui transcende les *egos* singuliers est ouvert par l'écriture et ses deux modes possibles de compréhension : d'un côté, le sens se perpétue partiellement de telle sorte que le processus qui le conduit d'une personne à l'autre est simultanément le procès de son dévoiement ; mais, de l'autre côté, et c'est là la branche de l'alternative à la fois la plus heureuse et la moins probable, le sens se maintient dans son exactitude. Il est en effet remarquable de voir que Husserl accorde une importance cardinale à l'enjeu de la *perte* du sens, signalant par là que la possibilité d'une crise est consubstantielle à la transmission du sens, avec ce fait paradoxal que cette même transmission est la condition *sine qua non* de l'historicité intrinsèque du savoir philosophique comme procès de l'infinetisation constante de ses moments relatifs à travers les époques. L'insistance husserlienne sur la compréhension passive

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 186.

inhérente à la vie quotidienne indique le plus évidemment que la vie humaine se déroule en général sous le signe de la passivité. La sphère de la science, néanmoins, n'est pas plus épargnée que la vie quotidienne par le péril de la passivité. C'est pourquoi Husserl insiste sur la nécessité de forger des expressions univoques lors de la consignation écrite d'une théorie, afin de « pousser le verrou devant le libre jeu des formations associatives¹¹⁶ » qui, au sein de l'*ego* qui reçoit une théorie, risquent de le priver de la possibilité d'une « réactivabilité effective¹¹⁷ » de son sens. Ceux-là parmi les philosophes et les scientifiques qui n'auront pas, par avance, été soucieux de préserver une transmission intégrale du sens de leurs théories risquent effectivement de ne pas être compris¹¹⁸.

Si cette précaution est nécessaire, elle n'est pourtant pas suffisante. Après avoir posé cet idéal de la transmission du savoir scientifique, Husserl note « l'évidente finitude de notre pouvoir, tant individuel que communautaire¹¹⁹ ». Les théories que l'*ego* méditant questionne en retour, fussent-elles forgées d'après les plus hautes exigences de pérennité, ne sont pas susceptibles d'être réactivées intégralement et *effectivement* « jusqu'à leur pleine originarité, par une récursion vers [leurs] archi-évidences¹²⁰ ». Il ne s'ensuit pas que les évidences originaires demeurent pour toujours tapies dans la nuit de l'histoire ; bien plutôt, Husserl pose la possibilité d'*infiniter* notre pouvoir de réactivabilité fini, par le détour d'une idéalisation de l'itinéraire qui mène des propositions finales d'une théorie jusqu'aux

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 188.

¹¹⁷ *Ibid.*

¹¹⁸ Il y a là une difficulté ou un paradoxe propre à la phénoménologie husserlienne. Bien qu'il soit évident, en vertu de ce passage, que toute science, dont la phénoménologie fait partie, s'exprime de façon univoque, la discipline fondée par Husserl est souvent décrite, de la même façon, comme ne pouvant pas se porter garante de la même univocité que les mathématiques ou les autres « sciences objectives ». La raison en est qu'il est vain de vouloir, comme dans ces sciences, comprendre la conscience selon « l'hypothèse idéale qu'il serait possible de l'analyser en éléments identiques saisissables dans des concepts fixes ». Mais cette impossibilité n'est pas causée par une quelconque imperfection de nos capacités cognitives : « c'est *a priori* que les vécus de conscience sont dépourvus de relations et d'*éléments* ultimes qui pourraient obéir à l'idée de détermination conceptuelle fixe ». L'analyse intentionnelle, selon Husserl, s'en retrouve justifiée, puisqu'elle permet de dégager dans des concepts *rigoureux* la « typique de nature essentielle » qui règne dans la conscience, et non ses *atomes*. Autrement dit, c'est l'abstraction propre à la science naturelle qui lui confère l'univocité qu'elle peut cristalliser en des concepts *fixes*. La phénoménologie, au contraire, en tant qu'elle est science de la subjectivité *concrète*, doit trouver une conceptualité adaptée à son objet : ce sera donc une conceptualité non figée, qui rend la *fluence* de cette subjectivité concrète (*Méditations cartésiennes*, § 20, p. 95).

¹¹⁹ *L'origine de la géométrie*, p. 193.

¹²⁰ *Ibid.*

évidences originaires qui les fondent. C'est d'ailleurs ce que Husserl affirme lui-même faire dans son analyse de ce qu'il nomme la géométrisation galiléenne de la nature, c'est-à-dire en « idéalisant d'une certaine manière [cet] état-de-chose¹²¹ » historique et factuel. Cela signifie que la visée de la *Rückfrage* sur l'origine d'une formation-de-sens quelconque n'est pas la restitution de sa formation effective, mais bien la mise au jour d'un ordre épistémologique de conditions dont on peut affirmer avec une certitude apodictique qu'elles *ont dû* être présentes pour permettre la formation d'un sens donné. L'infinitisation de notre pouvoir dont il est question n'est donc pas l'hypostase d'un *fait* historique, accomplie à défaut de pouvoir en restituer la genèse exacte. Aussi Husserl propose-t-il l'énumération de certaines conditions qui, dans la lumière d'une évidence apodictique, apparaissent comme ayant dû précéder l'invention de la géométrie : il est clair, souligne-t-il, que la méthode par laquelle une idéalité géométrique est produite doit avoir été notée dans des propositions stables ; il est clair, derechef, que ces propositions aient pu être réactivées et transmises. Contrairement à ce que souligne Derrida dans son commentaire de l'*Origine*, cette idéalisation, qui porte sur l'histoire, n'a donc pas « pour corrélat une Idée infinie¹²² » et, dès lors, il n'y a pas lieu de se questionner sur le « statut phénoménologique de son évidence¹²³ ». Husserl ne réduit pas le fait de l'histoire à une Idée qui l'épure artificiellement de sa singularité ; il ne repousse pas son interrogation historique dans un idéal inaccessible à sa méthode même. Si l'Idée peut et doit être phénoménologiquement analysée, il n'est pas nécessaire de le faire pour élucider l'opération d'idéalisation de la chaîne logique qui conduit du *fait* actuel d'une théorie aux conditions ayant dû présider à sa genèse, car elle ne fait pas apparaître une idée dont l'infinité est irréductible à sa donation intuitive dans le présent. L'*idéalisation* doit être ici entendue en un sens presque étymologique : elle correspond à la tentative de dévoiler l'*eidōs*-origine d'une théorie, ce que

¹²¹ *Id.*, *Krisis*, § 9, p. 67.

¹²² J. DERRIDA, « Introduction », *L'origine de la géométrie*, p. 109.

¹²³ *Ibid.*

Husserl appellera à d'autres endroits *l'origine de validité*¹²⁴. L'idéalisation ne rend pas la faculté de réactivation « toute puissante¹²⁵ », parce que Husserl ne lui confère en aucun cas la capacité de parvenir à l'origine *factuelle* de la géométrie, ou plutôt son point de départ temporel effectif et facticiel. Il s'agit avant tout d'éclairer les concepts fondamentaux d'une formation-de-sens afin de leur redonner l'évidence qui confère à cette dernière sa validité. C'est pourquoi Husserl affirme qu'une véritable histoire de la philosophie n'est rien d'autre « que la reconduction des formations de sens historiques données dans le présent [...] — tout au long de la chaîne consignée des renvois historiques — jusqu'à la dimension dissimulée des archi-évidences qui les fondent¹²⁶ ». Malgré le pouvoir d'infinisisation conféré par Husserl à la subjectivité transcendantale, il ne s'agit jamais de poser la nécessité d'une transparence totale de l'histoire : sans doute son déroulement factuel est-il essentiellement condamné à n'apparaître jamais entièrement dans le cours de la méditation de l'*ego* ; mais il n'en demeure pas moins que ce qui, à notre époque, existe déjà comme un fait, peut être interrogé selon ses modalités constitutives et ce, même au sein d'un déploiement historique. Le sens accessible aujourd'hui ne peut être accepté simplement comme déjà là : nous sommes en droit d'espérer en trouver l'origine de validité. Mais que l'on se garde d'espérer obtenir *ce qui s'est passé* : Husserl cherche *ce qui a dû se passer*. Même dans *l'Origine*, qui, par le détour de la réactivation, laisse présager la possibilité d'une re-

¹²⁴ Ce que Husserl vise par cette idéalisation est décrit au paragraphe 34 des *Méditations* : « Puisque ce que nous visons c'est la variation en tant qu'elle est évidente et donc comme donnant elle-même, dans l'intuition pure, des possibilités en tant que possibilités, son corrélat est une *conscience intuitive et apodictique d'universalité*. L'*eidos* lui-même est un universel vu ou visible, un universel pur, *inconditionné*, c'est-à-dire conditionné par aucun fait, conformément à son propre sens intuitif. » (*Méditations cartésiennes*, § 34, p. 118). La question de l'origine est d'ailleurs abordée dès la première *Recherche logique*. Il appartient à la tâche de la logique pure de trouver l'origine de chacun des concepts qu'elle utilise, c'est-à-dire l'origine phénoménologique « ou plutôt — si nous préférons écarter complètement le terme d'origine, comme inadéquat et issu d'une confusion — il s'agit d'une *évidence intellectuelle allant à l'essence* des concepts en question » (*Recherches logiques*, I, § 67, p. 267-268). De la même façon, les *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps* présentent la question de l'origine du temps, que Husserl distingue encore rigoureusement de l'origine psychologique. Il s'agit, dans ce texte, de tirer au clair l'« *a priori du temps* » en « explorant la conscience du temps, en amenant au jour sa constitution essentielle et en dégageant les contenus d'appréhension et les caractères d'acte qui appartiennent éventuellement de façon spécifique au temps [...] » (*Leçons...*, p. 15). Relevons, pour terminer, qu'en 1931 encore, Husserl identifiait la question de l'origine à une question sur l'origine de validité. La question la plus radicale, dans ce texte, est identifiée à la question « sur les fondements de validité de la validité d'être ». Plus loin, Husserl remplace « fondements de validité » par « origine de validité », plaçant ainsi les deux expressions en équivalence (*De la synthèse passive*, appendice XIV, § 2, p. 236-237).

¹²⁵ J. DERRIDA, « Introduction », *L'origine de la géométrie*, p. 108.

¹²⁶ *L'origine de la géométrie*, p. 205.

compréhension du sens transmis par la tradition, l'aspect tragique du modèle husserlien de compréhension de l'historicité apparaît avec une force irréductible. Non seulement l'écrit équivoque peut-il partiellement ou totalement s'avérer ineffable, mais en outre, la parole que l'on prononce est incapable de résonner avec la même force vive à travers les époques¹²⁷.

CONCLUSION PARTIELLE : L'HISTOIRE « TRANSCENDANTE » ET LA PHÉNOMÉNOLOGIE

Nous avons vu, au début de ce chapitre, que Husserl, dans la *Krisis*, cherchait à reconnaître dans l'histoire de la philosophie un universel *en œuvre*, à savoir l'activité philosophique elle-même, dans la visée de rouvrir la possibilité d'une quête de cet universel à travers, ultimement, la phénoménologie transcendantale. Mais en prenant l'histoire comme objet de son examen, le fondateur de la phénoménologie devait spécifier comment l'on peut s'y rapporter (les modalités subjectives de son interprétation). En tout ceci, le projet de Husserl nous est paru plus modeste qu'il a pu en avoir l'air et ce, pour deux raisons : (1) d'abord, la *Krisis* n'est pas une théodicée de l'avènement de la phénoménologie transcendantale, mais une tentative de montrer que c'est *cette* discipline se saisit le mieux des visées ultimes de la philosophie, et une réflexion sur l'articulation et la genèse du projet husserlien dans l'histoire de la pensée ; (2) enfin, l'ultime opus de Husserl, comme en atteste son titre lui-même — la *Krisis* — présente ce que nous avons nommé une historicité tragique, qui se manifeste

¹²⁷ Notons que le même pessimisme herméneutique, pour ainsi dire, surgit de l'analyse husserlienne de l'intersubjectivité, dans la cinquième méditation, où il s'agit de faire « l'analytique intentionnelle des communautés intersubjectives supérieures ». Dans ce texte, il limite *a priori* l'« accessibilité », pour nous, de l'objectivité d'un monde culturel donné (*Méditations cartésiennes*, § 58, p. 182). S'il est possible, pour tout *ego* méditant, de cerner *a priori* le fait que nous vivons tous dans une même nature, et que cela donne lieu à une « nécessaire communautarisation » de notre vie avec celle des autres, Husserl estime que nous sommes privés, pour des raisons essentielles, d'une « accessibilité » sans reste, du moins immédiatement, à l'objectivité de tout monde culturel donné. Celui qui voudrait comprendre plus profondément un monde culturel différent du sien passerait par ces divers stades d'interprétation : « Tout d'abord, il comprend les hommes de l'autre monde, c'est inévitable, comme des hommes en général et comme les hommes d'un monde culturel déterminé ; à partir duquel il lui faut alors créer pas à pas d'autres possibilités de le comprendre. Il doit alors s'ouvrir, à partir de la compréhension la plus générale, une voie d'accès à la compréhension ultérieure de strates toujours plus importantes du présent, et, à partir de là, du passé historique qui contribue alors en retour à comprendre plus largement le présent. » (*op. cit.*, § 58 p. 183). Cette esquisse d'une phénoménologie de la socialité et de la culture répète le motif de l'historicité tragique : le sens est par principe soumis à une transmission au cours de laquelle est perdue son originalité. Il devient évident, à l'aune de ce passage, que Husserl ne pose pas *a priori* une omni-intelligibilité de l'histoire, de la culture, des diverses formes de la socialité : bien plutôt, sa phénoménologie pose par principe la *difficulté* de se ressaisir du sens premier, originaire. Seule la connaissance *doit* par principe être entièrement transparente à elle-même.

par la possibilité irréductible de moments critiques en raison de la fragilité intrinsèque du sens dans le procès de sa transmission, procès lui-même nécessaire à sa pérennité. Ce type d'historicité traverse l'ensemble de l'exposé de la *Krisis* à côté de l'historicité intrinsèque de la philosophie, régie par un *telos* infini.

Demandons-nous, pour terminer, si l'ouvrage posthume de Husserl ne fait pas réellement bon marché de ce que Ricœur nommait l'histoire transcendante, qui serait élaborée « par la perception de traces et de documents, par la compréhension d'autrui dans ces documents¹²⁸ ». Pour ce faire, interrogeons-nous sur le *style* de transcendance de cette histoire. Telle qu'elle est décrite dans l'*Origine*, l'histoire ne serait « rien d'autre que le mouvement vivant de la solidarité et de l'implication mutuelle de la formation de sens et de la sédimentation de sens originaires¹²⁹ », qui aurait lieu « hors de » l'*ego*. C'est là la possibilité déliée par la consignation du sens dans la trace écrite : il se trouve, de ce fait, déposé « à l'extérieur » de l'*ego*, accessible à une pré-compréhension passive et, éventuellement, une réactivation. Si le référent absolu de l'histoire demeure le présent, c'est que c'est *en lui* que les traces écrites consignées par autrui sont irréductiblement données afin d'être revitalisées dans la conscience singulière qui s'y rapporte. C'est là, pour Husserl, une nécessité irréfragable attachée à la *situation* historique, facticielle de l'*ego* méditant qui interprète l'histoire. Ce mouvement vivant, cette *solidarité* de la formation et de la sédimentation du sens, tout cela n'est pourtant pas borné à l'unique sphère de ma conscience singulière. Bien au contraire, l'histoire se détache des *traces* qui consignent le sens constitué par autrui comme le monde et son horizon s'esquissent dans mes perceptions singulières. Les traces me sont donc *données* en même temps que c'est moi qui les reçois. Ici doit être précisé le type de relation que j'entretiens avec ces traces et l'histoire dont elles sont le signe. L'*Origine* paraît bel et bien présenter un modèle convainquant d'histoire « transcendante » qui dépasse la sphère de ma constitution

¹²⁸ P. RICŒUR, *loc. cit.*, p. 287.

¹²⁹ *L'origine de la géométrie*, p. 203.

purement subjective, puisque l'*ego* méditant qui constitue le sens de l'histoire n'est que le *centre* ou le *milieu* en lequel le passé tel qu'il est signifié dans le présent prend un sens proprement historique.

Du reste, à partir du point de vue de l'*ego* méditant, la transcendance propre à l'histoire n'est radicalement *autre* que dans le cadre de l'attitude naturelle, qui pose naïvement un extérieur qui s'oppose à lui, sans réfléchir au fait que c'est lui qui pose cet extérieur, et donc que pour le bien comprendre, il faut le référer à soi. C'est de cette interrogation sur le mode de relation entre l'*ego* et le monde ou l'histoire propre à l'*ego* méditant que ressort le concept d'*a priori* corrélationnel. Ni *moi* ni *le monde et son histoire* ne sont premiers : c'est la corrélation qui l'est. L'hypothèse du moi ou du monde et de l'histoire est le fait de l'attitude naturelle qui pose naïvement un sujet en face d'un objet qu'il se représente¹³⁰. La phénoménologie de la trace écrite que présente l'*Origine* répète ce schéma corrélatif : le signe demande de penser à la fois un autrui qui *constitue* son sens et un *ego* recevant son sens et le *réactivant*. Loin d'être un Soleil qui forme le centre absolu de son monde, l'*ego* est l'un des deux pôles d'une relation avant tout horizontale et réciproque, ressaisie dans la réflexion par l'*ego* méditant à qui elle apparaît. Dans l'analyse que fait Husserl de la mathématisation galiléenne de la nature, l'on aperçoit précisément ce mode de relation de l'*ego* à l'histoire. Selon lui, la science moderne est un « *vêtement de symboles*¹³¹ » qui « *se substitue* [...] au monde de la vie et le *travestit*¹³² ». À la nature qui m'est donnée dans l'intuition et dont je suis le centre constitutif se substitue un monde symbolique *donné* par autrui à travers les traces que j'interprète et qui, une fois leur sens reconstitué en moi, occupe la place du monde primordial de l'intuition. En tout ceci, nous ne voyons pas une primauté de moi-même ou de mon autre, mais une primauté de la relation elle-même entre moi et l'autre, au fil de laquelle seulement l'histoire qui me *transcende* est possible. La possibilité de limites dans la compréhension de la tradition par l'*ego* méditant

¹³⁰ D. Zahavi, de la même façon, fait remarquer que la philosophie husserlienne estime avoir dépassé la querelle entre idéalisme et réalisme (« Réduction et constitution dans la phénoménologie du dernier Husserl », p. 380). Il réitère cette thèse dans son livre *Husserl's Phenomenology*, publié dix ans plus tard. Voir aussi I. THOMAS-FOGIEL, *op. cit.*, p. 88.

¹³¹ *Krisis*, § 9, p. 61.

¹³² *Ibid.*

n'est pas radicalement opposée à la thèse idéaliste transcendantale de l'*a priori* corrélationnel, en vertu de laquelle tout sens peut et doit être reconduit à la relation entre la conscience et *son* monde.

CHAPITRE II

HISTORICITÉ DE L'EGO TRANSCENDANTAL

Il a été question, dans le chapitre premier, de révéler la singularité de l'interrogation husserlienne sur l'histoire, souvent occultée, croyons-nous, par les interprétations que nous ont léguées ses lecteurs du milieu du siècle dernier. Au cours de ce travail, nous avons découvert l'historicité positive, comme procès infini de la connaissance vectorisé par un *telos*, et l'*historicité tragique*, qui décrit le processus par lequel le sens risque par essence d'être transmis incomplètement. Ce dernier concept, fondé dans notre lecture du pessimisme herméneutique qui anime Husserl dans sa thématisation de la tradition, nous permettait de montrer les *limites* qu'il impose à la subjectivité dans son rapport à l'histoire, limites qui contredisent la thèse d'une phénoménologie naïvement et dangereusement « totalisante ». En tout ceci, nous en sommes resté à l'histoire dans son versant objectif : à partir de l'histoire de la philosophie, tracée dans les thèses *objectives* constituées par leurs auteurs, Husserl a esquissé la structure de l'historicité positive ; puis, reprenant comme point de départ cette même histoire objective ou déjà constituée, il a voulu expliquer les modalités par lesquelles toute subjectivité s'y rapporte en l'interprétant, montrant ainsi le *chemin* parcouru par le sens, chemin où se révèle sa fragilité intrinsèque. Mais la phénoménologie husserlienne, dans les *Méditations* comme dans la *Krisis*, possède ce trait particulier que cette investigation de l'*objectif* ou du sens objectif est toujours considérée comme une propédeutique à une interrogation plus profonde, en laquelle seule se réalise la phénoménologie telle que conçue par son fondateur au sens premier. Le fruit de cet approfondissement, dans les deux ouvrages, est l'apparition d'une problématique centrale, celle de la *genèse* de l'*ego* et du monde de son expérience, qui s'effectue dans le temps. Or, la thématisation de la genèse égoïque se traduit dans les *Méditations* par l'apparition du concept d'*histoire* de l'*ego*, censé retracer l'édification graduelle du monde de son expérience. Il y a là, selon nous, l'indice que le problème de l'histoire dans la *Krisis* est intimement lié à l'égologie des *Méditations*. Il y trouve, à partir des exigences

les plus centrales de la phénoménologie husserlienne, une voie naturelle d'expression que nous devons ici examiner. Après avoir montré que l'interprétation de l'histoire que fait l'*ego* méditant possède certaines limites dont Husserl est en mesure de rendre compte, il faut maintenant démontrer que la phénoménologie, même dans sa configuration idéaliste transcendantale, ou peut-être même *grâce* à cette dernière, est en mesure de dire l'histoire et son historicité. L'objectif de ce chapitre sera triple : (1) montrer que la *Krisis*, en dépit de la spécificité de son approche, présente la même volonté d'approfondir la méthode phénoménologique par la problématique de la genèse ; (2) interroger, à partir de là, le problème de la genèse et l'idée d'une *histoire égoïque* qui en découle ; (3) et, enfin, indiquer quel est le rapport entre l'histoire objective que présente la *Krisis* et le concept d'histoire égoïque élaboré dans les *Méditations*. En tout ceci, nous chercherons à montrer que l'idéalisme transcendantal husserlien, qui a pour thèse fondamentale la possibilité de reconduire le sens à l'*ego*, parvient à thématiser l'histoire.

L'ARTICULATION DU PROBLÈME DE LA GENÈSE DANS LES *MÉDITATIONS* ET LA *KRISIS*

1) *L'approfondissement de la méthode phénoménologique par l'éclaircissement du pôle égoïque*

Le passage du niveau superficiel d'interrogation phénoménologique au second, c'est-à-dire le passage entre l'étude du pôle objectif ou constitué et le pôle subjectif ou constitutif, s'effectue en répétant les trois mêmes étapes dans les *Méditations* et la *Krisis*. Husserl indique, premièrement, qu'il faut « attirer maintenant l'attention sur une grande lacune¹³³ » de l'exposé, au paragraphes 31 des *Méditations*, signalant ainsi, de façon rhétorique sans doute, les insuffisances de sa démarche. Deuxièmement, il propose de remédier à cette situation par l'interrogation systématique de l'*ego* et de sa constitution, allant jusqu'à identifier la phénoménologie elle-même à cette tâche. Finalement, la ressaisie de la phénoménologie dans son sens le plus profond se conclut par l'ouverture de la

¹³³ *Méditations cartésiennes*, § 31, p. 113.

problématique de la genèse et celle de la temporalité de la conscience, où apparaît le concept d'*histoire égoïque*.

La *Krisis* répète à l'identique ce parcours en trois étapes, sans pour autant proposer comme dans les *Méditations* une réalisation concrète de ce programme. Le titre du paragraphe 49, qui conclut la première section de la dernière partie de l'ouvrage, est à ce titre exemplaire : « Concept provisoire de la constitution transcendantale en tant que “formation de sens originelle”. L'étroitesse exemplaire des analyses menées jusqu'ici ; esquisse d'horizons plus vastes pour l'interprétation¹³⁴. » Après avoir esquissé les difficultés relatives aux développements menés jusqu'à ce point de la *Krisis*, Husserl propose une « [c]orrection, dans son principe, de [la] première mise en place de l'*épochè* par la réduction de celle-ci à l'ego absolument unique fonctionnant en dernière instance¹³⁵ ». Le geste philosophique effectué dans les *Méditations* puis la *Krisis* est formellement le même : il s'agit, dans les deux cas, de régresser à l'*ego* gisant toujours en-deçà de ses productions. C'est alors que se révèle la problématique de la genèse et celle de la temporalité, puisque « le caractère le plus général¹³⁶ » de l'*ego* se trouve dans la « temporalisation qui lui est propre et qui produit un *ego* qui dure, un *ego* qui se constitue dans ses multiplicités temporelles¹³⁷ ». La *Krisis* présente ainsi ce trait particulier que l'interrogation sur l'histoire objective trouve son prolongement dans le problème de l'*ego* et de sa genèse temporelle, qui conduisait, dans les *Méditations*, à la position du concept d'histoire égoïque, devant être comprise comme une histoire de la constitution de l'expérience de l'*ego*.

En plus de ce parallélisme observable entre les *Méditations* et la *Krisis*, l'on peut remarquer une mise en rapport explicite entre le problème de l'histoire abordé dans l'ultime opus de Husserl et le

¹³⁴ *Krisis*, § 49, p. 190.

¹³⁵ *Ibid.*, § 55, p. 212.

¹³⁶ *Ibid.*, § 50, p. 195.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 195-196. De la même façon, l'analyse du monde de la vie doit être approfondie : elle ne doit pas prendre en charge uniquement son caractère présent, mais aussi ses « modes temporels du passé et du futur ». Le présent du monde de la vie est alors ressaisi plus complètement dans son caractère « fluant-demeurant » et dans son « horizon à deux volets », composé par la rétention et la protention (*Krisis*, § 49, p. 191-192).

concept de *décision* qui, dans les *Méditations*, est utilisé pour rendre compte de ce qu'il nomme l'histoire de l'*ego*. L'histoire de la philosophie présentée dans la *Krisis*, comme on l'a vu, prend source dans l'*intention* incarnée par la philosophie, répétée à travers les époques par des philosophes singuliers. Or, dans l'appendice V à la *Krisis* (1936-1937), c'est le concept de *décision* égoïque qui permet d'élucider la constitution du sens de l'histoire et son unité à travers les époques et les subjectivités :

Dans l'unité de l'histoire qui est la nôtre, [chaque philosophe] porte en soi la *même* intention [...] et chaque philosophie ne fait que répéter cette intention, sur le mode de la « reprise », de la même façon que l'*ego* individuel *possède* désormais une décision qu'il a prise une première fois, ou une connaissance décisive qu'il a acquise, et qu'il répète la *même* décision sous la forme de la reprise de l'ancienne, que c'est donc une seule décision qui se trouve ici identifiée et dont l'identité devient évidente¹³⁸.

Notre histoire, c'est-à-dire l'histoire de la philosophie, est ainsi mise sur le même plan que *mon* histoire. Dans les deux cas, en effet, la possibilité du sens même de l'activité philosophique est reconduite à une institution subjective qui peut en droit être reprise par autrui. L'histoire objective, que nous partageons dans l'intersubjectivité, s'identifie donc, du point de vue de son sens et de son origine, à l'histoire de l'*ego*, rythmée par les décisions subjectives chaque fois instauratrices de possibilités nouvelles d'expérience. Au terme de cette brève analyse, notre décision d'examiner le problème de la genèse de la conscience et de sa forme temporelle paraît doublement justifiée. De façon plus générale, d'abord, l'approfondissement de la méthode phénoménologique, qui commence par une analyse des objets déjà constitués, mais qui doit nécessairement, selon Husserl, se conclure par l'explicitation de l'autoconstitution de l'*ego* transcendantal, forme un réquisit répété à l'identique dans les *Méditations* et la *Krisis*, qui conduit la phénoménologie au problème de la genèse de l'*ego*. L'on est donc en droit d'attendre de la question de l'histoire qu'elle subisse à son tour un tel approfondissement, sans quoi son traitement phénoménologique ne pourra pas être considéré comme complet en vertu des exigences formulées par Husserl lui-même. Ensuite, le parallèle qu'il dresse entre l'histoire de la philosophie et le concept de décision égoïque montre bien que l'égoologie des *Méditations*, qui se conclut par la

¹³⁸ *Ibid.*, appendice V, p. 435.

thématisation d'une *histoire de l'ego*, n'est pas étrangère aux considérations abordées dans la *Krisis*. Or, pour comprendre cette histoire, il faut éclairer le problème de la genèse et de sa forme temporelle, puisque c'est précisément au cours de l'élaboration de ces deux concepts qu'elle surgit dans le fil de la méditation husserlienne. Néanmoins, bien que la *Krisis* présente un clair rapprochement entre ces deux histoires, l'on est forcé de constater qu'il n'y est présent qu'à titre d'esquisse, de surcroît bien incomplète. L'interprétation de ce passage, pour ne pas demeurer inféconde, doit donc passer par une certaine reconstruction qui mobilise les ressources conceptuelles fournies dans les *Méditations*. La première étape qui doit être accomplie afin d'apporter lumière sur ces lignes consistera donc à analyser le problème de la genèse de l'*ego* tel qu'il est élaboré dans ce dernier texte, problème qui s'ouvrira sur l'idée d'une histoire égoïque.

2) *La phénoménologie génétique comme réalisation de l'exigence d'autoresponsabilité scientifique*

Le problème de la genèse de l'*ego*, auquel est articulé le problème du temps, est non seulement lié, mais aussi dérivé de ce que nous nommerons l'exigence husserlienne d'autoresponsabilité scientifique, qui commande le rythme de toute son entreprise. C'est ce que nous nous proposons maintenant de démontrer, afin, (1) d'une part, de confirmer la parenté conceptuelle entre les *Méditations* et la *Krisis*, qui dépasse la simple analogie structurelle déjà esquissée¹³⁹ et, (2) d'autre part, de faire voir que le développement du concept d'histoire égoïque, sur lequel est fondée l'histoire objective et qui est le corrélat de la problématique de la genèse, est inscrit *au principe* de toute la démarche husserlienne.

¹³⁹ Le motif de continuité que nous présenterons diffère donc de celui que présente J. Derrida dans *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*. Ce dernier voit comme nous une « continuité profonde qui lie la philosophie de l'histoire de Husserl à sa philosophie antérieure » et critique P. Ricœur d'avoir vu l'inverse (*Le problème de la genèse...*, p. 249). Le motif de continuité qu'il identifie n'est pourtant pas le nôtre. Selon Derrida, le « dévoilement de la synthèse passive dans la constitution temporelle de l'*ego* et de l'intersubjectivité était le dévoilement de l'homme originairement pris dans un environnement historique », comme si l'analyse du niveau constitutif le plus fondamental livrait l'inéluctable incarnation de l'*ego* dans le temps objectif ou historique, mettant ainsi en échec, au moment le moins attendu de l'enquête husserlienne, l'*epochè* et la réduction (*ibid.*, p. 247). Tout ce développement permet d'esquisser une autre solution au problème de la continuité entre la philosophie des *Méditations* et celle de la *Krisis* : loin d'être un prolongement philosophique dont la nécessité s'était découverte comme par accident dans le cours de l'enquête husserlienne, le problème de la genèse, qui constitue le soubassement du problème de l'histoire, émerge d'un réquisit que la phénoménologie exprime depuis ses fondements, à savoir l'exigence d'autoresponsabilité scientifique.

Autrement dit, une analyse soigneuse de l'exigence phénoménologique cardinale d'autoresponsabilité scientifique permet de comprendre et non d'occulter la préoccupation pour l'histoire dans la *Krisis*.

La célèbre injonction qui introduit les *Méditations* appelle une philosophie qui « s'élabore dans une autonomie effective à partir d'évidences dernières produites d'elles-mêmes, et qui, donc, répond absolument d'elle-même¹⁴⁰ » (*absolut Selbstantwortenden Philosophie*). C'est là l'exigence d'autoresponsabilité scientifique de la phénoménologie, annoncée comme principe fondateur et premier de la discipline à élaborer, mais dont la réalisation est constamment repoussée jusqu'à la quatrième méditation. Il est répété à l'identique dans la *Krisis* : « La philosophie est, mesurée à son sens le plus propre, possible seulement par une méthode dont il soit répondu de façon ultime, en d'autres termes une méthode projetée et fondée par une pensée qui en réponde scientifiquement¹⁴¹. » Dans les *Méditations*, l'annonce de ce principe, suivie immédiatement par le report de son application, se reflètent dans le paragraphe 13, où Husserl distingue deux grandes étapes de l'enquête phénoménologique : la première, « qui n'est pas encore philosophique au sens plein¹⁴² », correspond simplement à l'ouverture du champ transcendantal à l'analyse. L'attitude du phénoménologue débutant est comparable à celle du chercheur dans les sciences naturelles : il s'en remet à l'évidence de l'expérience transcendantale, sans chercher à en rendre raison — il n'effectue pas, en un mot, de *critique* de l'expérience transcendantale. Bien que la recherche de cette « première » phénoménologie ou de cette phénoménologie statique s'effectue bel et bien « au sein de la sphère de l'expérience transcendantale¹⁴³ », elle n'a pas encore été ressaisie dans « l'ordre des principes¹⁴⁴ » par l'élaboration de l'analyse eidétique, ce qui la maintient attachée à la facticité. C'est à une telle critique de l'expérience transcendantale que se livre Husserl à partir de la quatrième méditation, sur le terrain vierge dégagé par l'*épochè* et la réduction. Aiguillé par le

¹⁴⁰ *Méditations cartésiennes*, § 2, p. 48.

¹⁴¹ *Krisis*, appendice XIII, p. 492.

¹⁴² *Méditations cartésiennes*, § 13, p. 74.

¹⁴³ *Ibid.*, § 34, p. 116.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 117.

concept de *synthèse* qui, en tant que propriété fondamentale de l'*ego*, permet la constitution des objets intentionnels, il découvre que l'*ego* lui-même est le produit d'une synthèse antécédente. Cela implique que l'élucidation complète de la fonction de la connaissance, loin de pouvoir se limiter au problème de la constitution de l'objet, doit régresser à l'*ego* qui en est responsable. Le thème de la genèse de l'*ego* devient ainsi l'ultime problème auquel la phénoménologie sera confrontée et apparaît dans le sillage de l'exigence d'autoresponsabilité scientifique inscrite au cœur de cette discipline. C'est, en effet, la volonté de rendre la connaissance entièrement transparente à elle-même qui motive le phénoménologue à rétrograder en-deçà de l'*ego* déjà constitué, afin d'examiner les modalités par lesquelles il se constitue lui-même. Or, le fait que l'*ego* soit aussi le produit d'une synthèse permet de voir qu'il est l'unité d'une *histoire*, laquelle retrace le procès de sa constitution. Le refus husserlien d'accepter le « donné » comme donné, corrélatif à l'exigence d'autoresponsabilité scientifique, conduit ainsi à la thématisation de la genèse de l'*ego* et, partant, de son histoire.

Contrairement aux *Méditations*, la *Krisis* ne s'amorce pas dans un « total dénuement », qui dévoile directement le rôle de l'*ego* pour la phénoménologie, mais prend comme point de départ le tout constitué de l'histoire et du monde humain. La nécessité de penser la genèse de l'*ego* apparaît toutefois ordonnée à la même volonté d'élucider entièrement la connaissance à partir d'elle-même. C'est ce que donne à voir la critique husserlienne de la conception kantienne de la transcendantalité élaborée dans la *Critique de la raison pure*. Selon Husserl, le philosophe de Königsberg, comme Descartes, Locke et Hume avant lui, échoue en effet à rendre compte philosophiquement de la connaissance, ce qui signifie, dans le langage de la *Krisis*, qu'il faillit à la tâche imposée à lui par le « motif transcendantal » qui structure l'histoire de la philosophie moderne¹⁴⁵. Les « grandes découvertes que comportent¹⁴⁶ » les théories de Kant « ne s'y trouvent que sous un voile¹⁴⁷ », puisqu'elles ne possèdent pas « la forme de la

¹⁴⁵ *Krisis*, § 26, p. 113.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 118.

¹⁴⁷ *Ibid.*

scientificité dans sa validité ultime¹⁴⁸ ». Il faut donc les retravailler. Prenant l'exemple de l'entendement conceptualisé dans la *Critique de la raison pure*, Husserl cherche à montrer qu'en dépit de la justesse de sa double caractérisation (d'une part, entendement comme lois normatives, d'autre part, entendement comme constitutif du monde ambiant), Kant échoue à *fonder* véritablement son concept, parce qu'il est le résultat de ce qu'il nomme une méthode « régressive ». Le problème d'une telle méthode est, d'abord, que son point de départ est arbitraire : partant du *fait* de la conscience du monde et du *fait* de la connaissance scientifique¹⁴⁹, elle ne cherche pas à expliquer comment la connaissance peut se rapporter à ces faits ou, autrement dit, comment il se fait que la conscience du monde et la connaissance scientifique se présentent à nous comme d'emblée évidentes¹⁵⁰. En raison de ce faux départ ou de ce départ factice, Kant est conduit à « régresser » à une origine de la connaissance tout aussi factice¹⁵¹. Concrètement, selon Husserl, ce défaut de méthode conduit la *Critique de la raison pure* à présenter une hypostase des facultés de l'âme humaine analogue à celle que certains préjugés naturalisants pourraient produire. Seule la méthode eidétique, qui puise dans des « intuitions originelles et purement évidentes¹⁵² » permettrait d'y remédier, puisqu'elle déploie « raisonnement intuitif de fond en comble, intuitif dans son point de départ et dans tout ce qu'il conclut¹⁵³ ». L'une des visées de Husserl, dans sa critique de Kant, est donc de montrer que l'un des résultats de la méthode kantienne est de produire

¹⁴⁸ *Ibid.*

¹⁴⁹ Il est clair, pour Husserl, et cela par contraste avec la lecture qu'il fait de Descartes, que Kant a manqué de radicalisme, puisqu'il ne remet jamais en question la validité de la science objective. Ce constat est particulièrement évident dans l'appendice X : « La différence [entre Descartes et Kant] apparaît déjà dans le fait que la prestation indubitable de la science de la nature non seulement est pour [Kant] une conviction subjective, comme c'était déjà, du reste, le cas pour Descartes également, mais encore, et cette fois à la différence de ce dernier, dans le fait qu'il ne met pas principiellement en question cette indubitabilité, dont il fait même souvent un argument en faveur de ses théories. » (*Krisis*, appendice X, p. 468).

¹⁵⁰ *Ibid.*, § 28, p. 118.

¹⁵¹ R. Bøhm, dans son article « Husserl et l'idéalisme classique », qualifie ainsi la méthode *reconstructive* : « Est *reconstructive*, selon Husserl, toute pensée qui s'efforce de reconstruire, "logiquement", et à partir d'un ou de plusieurs principes qui, à cette fin, sont posés d'avance, les données prétendues du monde réel et du monde idéal, ces données elles-mêmes étant admises d'avance comme telles ; et cela de telle manière que la "réussite" de la reconstruction devra "prouver" ou légitimer les principes qui auront servi de base à cette opération. » (« Husserl et l'idéalisme classique », p. 383). Cette méthode est à distinguer de la méthode dite constructive, légitimée par Husserl aux paragraphes 59 et 64 des *Méditations* : « Ce qui implique que tout ce qui est naturel, tout ce qui est directement prédonné, soit reconstruit dans une nouvelle originarité, et non pas simplement interprété, par exemple après coup, comme étant définitivement valide. » (*Méditations cartésiennes*, § 59, p. 188).

¹⁵² *Krisis*, § 30, p. 131.

¹⁵³ *Ibid.*, p. 131-132.

une subjectivité *statique*, au sens où elle a « toujours déjà accompli [la] prestation formatrice qui consiste à donner figure au monde entier¹⁵⁴ ». Autrement dit, en partant du monde *déjà là* et en posant en face de lui ou en lui une subjectivité *déjà là*, Kant reconstruit la relation entre l'une et l'autre sans jamais échapper à la facticité de cette relation. À l'inverse, la méthode eidétique, en vertu d'intuitions aprioriques, décèle la subjectivité qui *se* constitue elle-même et qui constitue ce *déjà là* du monde de l'expérience. C'est pourquoi elle est découverte comme le résultat d'un *devenir* ou d'une genèse. Paradoxalement, en dépit de sa volonté de produire une philosophie systématique, et en dépit du fait qu'il dise avoir été « réveillé » par Hume, Kant rate ce qui, chez l'Écossais, témoignait selon Husserl d'une profondeur d'analyse jusqu'alors inégalée, à savoir l'idée d'une *genèse* des facultés épistémiques, qui présente comment le monde s'édifie toujours *comme* monde pour le sujet¹⁵⁵. Saisi dans son sens le plus philosophique, le monde advient dans le *devenir* de l'esprit, pour reprendre la formulation de la *Krisis*¹⁵⁶.

Cette critique de la philosophie kantienne permet à Husserl, par un détour qu'il nous épargne dans les *Méditations*, de découvrir la « tâche effective d'une philosophie transcendante et de [se] frayer la voie vers une méthode de fondation ultime¹⁵⁷ ». En dépit des importantes différences qui séparent la *Krisis* de cette œuvre antérieure, l'on voit que l'exigence d'une philosophie fondée à partir d'elle-même se traduit, dans la lecture husserlienne de Kant, par la dénonciation de « présuppositions » qui invitent à penser la subjectivité non pas comme une entité fixe et déjà constituée, mais comme un concept dont il faut décrire la genèse afin de le saisir dans sa pureté. Une fois la tradition analysée et une fois ses préjugés mis de côté, il est possible, pour Husserl, de conquérir et d'acquérir la thématique

¹⁵⁴ *Ibid.*, § 31, p. 134.

¹⁵⁵ En voulant remédier au scepticisme humien, Kant échappe paradoxalement à sa pénétration, et c'est pourquoi « la détermination critique de [la] philosophie phénoménologique [n'est] pas venue de Kant, mais directement de Descartes et de l'empirisme anglais, en particulier Hume » (*ibid.*, appendice XV, p. 504).

¹⁵⁶ L'analyse intentionnelle de la subjectivité, en effet, s'étend à « ce qui forme le devenu de et dans l'esprit », soit le devenir de l'*ego* et le devenir dans l'*ego* (*ibid.*, § 30, p. 132).

¹⁵⁷ *Ibid.*, appendice XV, p. 504.

propre de la phénoménologie transcendante, qui, même dans la *Krisis*, connaît sa plus profonde expression dans l'explicitation de « l'*ego* absolu en tant qu'il est en dernière instance l'unique centre de fonctionnement de toute constitution¹⁵⁸ ». C'est là ce qui « détermine désormais toute la méthode de la phénoménologie transcendante¹⁵⁹ ». Or, si l'*ego* connaît une genèse, c'est donc que le monde que l'*ego* constitue dans son sens est aussi reductible à une genèse. Dès lors, la nécessité d'approfondir la phénoménologie par la problématique génétique demande à cette discipline d'éclaircir les modalités constitutives du sens du monde pour nous. C'est par là, précisément, que le problème de l'histoire objective, *l'histoire du monde*, paraît ordonné au problème de la constitution génétique de l'*ego* transcendantal. Le concept de genèse tel qu'il est thématiqué dans les *Méditations* et la *Krisis* est donc intimement ordonné à l'exigence d'autoresponsabilité scientifique maintes fois formulée par Husserl et qui constitue l'un des motifs les plus récurrents dans sa pensée¹⁶⁰. Or, comme le montrent ces deux textes la genèse de l'*ego* doit inclure la genèse du monde de son expérience. En tant qu'elle est graduelle, l'édification de l'*ego* et du monde de son expérience peut être ressaisie en une *histoire*. C'est là l'histoire égoïque qu'il nous faut maintenant étudier.

LA PLACE DE L'HISTOIRE DANS LA PHÉNOMÉNOLOGIE GÉNÉTIQUE

C'est à cette section qu'appartient la tâche de faire émerger le sens du concept d'histoire égoïque développé dans les *Méditations* et à partir duquel la *Krisis* cherche à comprendre l'instauration d'une histoire objective à proprement parler. Dans la *Krisis*, Husserl en appelle tantôt à une présentification du sens de la philosophie, afin d'en dégager l'originarité, tantôt à la réactivation de son sens originaire,

¹⁵⁸ *Ibid.*, § 55, p. 212.

¹⁵⁹ *Ibid.*

¹⁶⁰ F. Dastur montre l'unité de la thématique de l'histoire avec les intentions les plus fondatrices de la pensée de Husserl : « Le quatrième problème que voit surgir Husserl est celui de l'histoire et il faut noter que le projet d'une "généalogie de la logique", pour reprendre ici les termes mêmes du sous-titre de la dernière œuvre de Husserl, *Expérience et jugement*, n'exprime nullement la préoccupation tardive d'un philosophe idéaliste soudainement confronté au "cauchemar" de l'histoire. Il faut bien plutôt y voir le fil conducteur de tout son travail depuis la *Philosophie de l'arithmétique*, ce qui implique le caractère profondément "génétique" de la phénoménologie dont l'intention fondamentale reprend en un sens essentiel le projet de Dilthey, à savoir celui de cette "histoire de la raison" dont la lacune caractérisait déjà la critique kantienne. » (*Husserl. Des mathématiques à l'histoire*, p. 10).

qui correspond à la ré-effectuation en soi-même de l'acte par lequel il a vu le jour dans une subjectivité étrangère. Il faut toutefois noter que dans les deux cas, la notion de sens *originel* renvoie à un acte fondateur de ce sens. C'est précisément à une telle fondation originaire, au sein de l'*ego*, à laquelle fait référence le rapprochement entre l'histoire et l'autoconstitution égoïque : « l'unité de l'histoire », en effet, est reconduite à la « décision » que l'*ego* a prise une première fois¹⁶¹, et qui en constitue la source originaire. En dernière instance, toute histoire possible serait donc référée à l'*ego*, en tant qu'il est la source du sens. Il faut d'abord, afin d'interroger ce rapprochement, comprendre cette notion de *décision* que Husserl utilise dans les *Méditations* et la *Krisis*. Elle permettra, nous verrons, d'éclairer comment l'*ego* se génère et comment il génère simultanément le sens que le monde a pour lui. C'est au fil de cette genèse, rythmée par des *décisions* égologiques et normée par la forme du temps, que s'écrit l'histoire de l'*ego*, qu'il faudra comprendre comme *histoire de l'expérience de la conscience*.

1) *La conquête progressive du thème de la genèse de l'ego*

Comme on l'a vu, les trois premières méditations portent sur le flux de la vie de l'expérience, cette vie originaire constamment là pour l'*ego* méditant. La quatrième partie de l'exposé de Husserl est l'occasion d'attirer l'attention sur l'*ego* lui-même, ce flux qui « se constitu[e] en lui-même continuellement comme existant¹⁶² ». La description qui suit se fait en trois étapes : il s'agira premièrement de voir que l'*ego*, du point de vue le plus général et le plus abstrait, est un pôle identique des vécus ; deuxièmement, il est le substrat des habitus ; et puis, troisièmement, l'*ego* en sa « pleine concrétion » est l'*ego*-monade, c'est-à-dire l'unité entre lui-même et le « monde environnement qui existe constamment pour moi¹⁶³ », avec l'intégralité de sa vie potentielle et effective. La première étape de ce parcours permet de découvrir que ce flux n'est pas un simple réceptacle des vécus dont on constaterait la présence, sans plus. Il est au

¹⁶¹ *Krisis*, appendice V, p. 435.

¹⁶² *Méditations cartésiennes*, § 31, p. 113.

¹⁶³ *Ibid.*, § 33, p. 116.

contraire une activité synthétique qui se constitue en tant qu'*ego* unique et qui constitue les vécus de cet *ego*. Ce début de la quatrième méditation donne la première touche au portrait de la subjectivité transcendante en esquisant ses contours les plus abstraits : en son sens formel, l'*ego* est le *pôle identique des vécus*. Cette première approche vise simplement à montrer que l'*ego* se saisit comme activité constituante de son unité et de l'unité de ses vécus. Mais cette unité n'est ici que constatée : il faudra attendre les développements sur la genèse active et la genèse passive, qui apparaissent après la position de la problématique de la temporalité, pour voir comment Husserl cherche à en rendre compte philosophiquement, c'est-à-dire en ressaissant le fait de cette unité dans l'ordre des principes.

La seconde esquisse de caractérisation de l'*ego*, qui dépasse la simple description formelle (l'*ego* n'est pas « un pôle d'identité vide¹⁶⁴ », précise alors Husserl), expose la notion de décision égoïque, reprise dans la *Krisis*. L'unité qui appartient à l'*ego* n'est pas seulement celle d'un pôle, mais plus fondamentalement encore celle d'un substrat, ce qui signifie qu'elle est porteuse d'une multiplicité de propriétés que l'*ego* acquiert et conserve. Tout acte judicatif, bien qu'il soit lui-même en quelque sorte fugitif dans le flux des vécus de l'*ego*, laisse néanmoins une trace, nommée *habitus*, terme dont le sens est consigné dans la proposition « je suis et je reste ce moi qui s'est décidé de telle ou telle manière, je suis quelqu'un qui partage la conviction en question¹⁶⁵ ». Un détour par la grammaire permet de voir que l'*habitus*, comme c'est le cas pour l'aspect verbal parfait du grec ancien, exprime le résultat acquis et présent d'une action passée¹⁶⁶. Toute décision prise par l'*ego* est un acte éphémère, mais par son effectuation, elle *libère* en lui une possibilité d'expérience qui sera par suite toujours effectuable à nouveau. Autrement dit, l'*ego* se fait *in-former* par ses décisions, et leur résultat, un *habitus*, est une

¹⁶⁴ *Ibid.*, § 32, p. 113.

¹⁶⁵ *Ibid.*

¹⁶⁶ La phrase célèbre attribuée à Archimède, « eureka » (εὑρηκα), traduite en français par « j'ai trouvé », pourrait être exprimée par une formule périphrastique qui suit la façon dont Husserl décrit l'*habitus*, comme en témoigne les grammaires de grec ancien : « Je suis celui qui a trouvé » ou « Je suis dans l'état actuel d'avoir trouvé ».

information en droit toujours convocable qui livre la clé d'une expérience d'un « être » ou d'un « être-tel » auparavant jamais vécue.

Si l'on situe cette seconde caractérisation de l'*ego* dans le cadre de la critique historique que propose Husserl dans la *Krisis*, l'on voit qu'il s'agit ici pour lui de prendre en charge les intuitions de Kant et de Hume sans se laisser fourvoyer par leurs errements respectifs : d'une part, le fait que l'*ego* soit un pôle d'unité qui autorise une expérience unitaire permet de relever, comme Kant, la structure formelle de l'expérience qui lui assure son objectivité idéale ; d'autre part, cependant, les catégories de l'objectivité sont reconduites à leur genèse subjective, plutôt que d'être posées sans que l'on sache d'où elles viennent, ainsi que le souhaitait Hume¹⁶⁷. La différence avec ce dernier réside en ce que la genèse que décrit Husserl est *a priori* normée par la forme du temps, ce qui l'empêche, par principe, d'être arbitraire et de saper de ce fait les bases de l'objectivité¹⁶⁸. Le problème de la genèse et de sa forme temporelle apparaît donc, encore une fois, dans le sillage de l'exigence d'autoresponsabilité scientifique formulée par Husserl¹⁶⁹.

¹⁶⁷ *Krisis* § 23, p. 101.

¹⁶⁸ Husserl estime que chez Kant, les « ultimes présuppositions de la possibilité et de la réalité de la connaissance objective ne peuvent être connues objectivement » (*ibid.*, § 25, p. 110), de sorte que les fondements de la connaissance sont irrationnels, alors que chez Hume, la subjectivation qu'il fait de l'objectivité signifierait la « *banqueroute de la connaissance objective* » (*ibid.*, § 23, p. 102), parce qu'il transformerait les catégories objectives en fictions subjectives. En un mot, alors que Kant ne rend compte que du moment objectif de la connaissance (le monde et la nature déjà constitués), Hume ne rend compte que de son moment subjectif (l'*ego* à la source de cette objectivité fantasmée). C'est à l'unilatéralité de ces deux options que Husserl cherche à remédier par le concept de genèse temporelle.

¹⁶⁹ J.-F. Lavigne, dans son ouvrage *Husserl et la naissance de la phénoménologie*, affirme, comme on l'a vu en introduction, que le problème attribué à la phénoménologie par ses héritiers résulte de la configuration idéaliste transcendantale que Husserl a fini par conférer à sa philosophie. Or, selon Lavigne, rien ne permet de conclure logiquement que la phénoménologie conduit à l'idéalisme transcendantal, ce qu'il établit en examinant trois principes qu'il attribue à la phénoménologie, soit le réquisit de retour aux choses mêmes, le principe d'intuitivité et la méthode de la réduction (*op. cit.*, p. 21-34). Selon nous, le principe d'autoresponsabilité scientifique, qui vise à fonder une science absolument, c'est-à-dire à *rendre le savoir entièrement transparent à l'égard de lui-même*, est encore plus central. Il peut même être montré que le fameux *principe des principes* est intimement ordonné à ce réquisit d'autoresponsabilité scientifique : l'intuition évidente, l'autodotation *en personne*, est dans les faits la seule et unique façon de fonder une science qui réponde aux exigences formulées par Husserl. Si ce principe n'est pas pris en considération, la configuration idéaliste transcendantale de la phénoménologie husserlienne doit rester obscure. Mieux encore, selon Husserl, *une phénoménologie qui ignore ce principe d'autoresponsabilité scientifique est dénuée de sens*. Comme le souligne R. Bøhm, Husserl soutient que « [t]oute philosophie qui ne se fonde pas, en philosophie phénoménologique, sur une phénoménologie explicite et préalable, partira d'une "phénoménologie" implicite et dogmatique, présupposant "naturellement évident" ce sur quoi elle aura à se prononcer » (*loc. cit.*, p. 388). L'exigence d'intuitivité ne porte pas sur le « naturellement évident », mais sur le « phénoménologiquement » évident ou l'« apodictiquement » évident. Dans ses leçons sur la philosophie première, Husserl définissait ainsi la « *clarté d'origine transcendantale* » : c'est celle dans laquelle « l'origine de l'œuvre de la connaissance, dissimulée sous l'évidence de la positivité,

Après avoir caractérisé l'*ego* comme pôle d'unité formel, et après avoir indiqué que les possibilités d'expérience pour ce pôle étaient instaurées par des décisions qui se cristallisent en *habitus* durables, Husserl confère à cette figure abstraite de l'*ego* transcendantal un contenu concret. Dans un troisième temps, il indique en effet que cet *ego* doit être saisi « dans sa pleine concrétion¹⁷⁰ », ce qui implique qu'il faut prendre en considération « la diversité du flux de sa vie intentionnelle et des objets qui sont visés en elle et qui se constituent comme éventuellement existant pour elle¹⁷¹ ». Toutes les expériences *effectives* ou concrètes sont ici intégralement reconduites à des *habitus* égoïques instaurés originellement par des décisions qui, en dernière analyse, appartiennent à un pôle-*ego* qui les constitue synthétiquement. Husserl présente ainsi le sens d'être du monde dans une entière dépendance à l'égard de la constitution égoïque. La caractérisation de l'*ego* comme monade prend ici tout son sens : chaque objet qui en vient à meubler ce qui, pour moi, forme mon monde, devient existant « à partir d'une acquisition originelle¹⁷² » qui persiste.

La problématique de la genèse se trouve ainsi entièrement exposée : il faut penser simultanément la constitution de l'*ego* et celle de son monde. Mais pour ce faire, et surtout pour éviter qu'elle ne se trouve prisonnière de la facticité qui causait, chez Hume, la « banqueroute de la connaissance », Husserl présente à nouveau sa méthode de la variation eidétique, dont l'objectif dernier est, rappelons-le, de faire passer les descriptions du transcendantal dans la sphère eidétique, où peut être déterminé l'*eidos ego* dans une « conscience intuitive et apodictique d'universalité¹⁷³ ». La phénoménologie conquise en son sens final comme phénoménologie génétique cherchera ainsi l'« *a priori* universel sans

est dévoilée avec son horizon de motivations à la fois déterminant et limitant son droit originaire. » (*Philosophie première*, II, p. 41). Au demeurant, le fait que Husserl se réfère, dans les *Méditations*, à la méthode eidétique de la phénoménologie en tant que « science intuitive *a priori* » signifie clairement que le principe d'intuitivité de cette discipline est intimement lié à ce principe d'autoresponsabilité scientifique.

¹⁷⁰ *Méditations cartésiennes*, § 33, p. 115.

¹⁷¹ *Ibid.*

¹⁷² *Ibid.*

¹⁷³ *Ibid.*, § 34, p. 118.

lequel ne sont concevables ni le je ni un moi transcendantal en général¹⁷⁴ ». Or, c'est précisément une fois que la genèse a été enchaînée aux exigences de la méthode eidétique que Husserl présente l'idée d'une histoire de l'*ego*. Comme le problème de la constitution de l'*ego* et de son monde le laissent déjà présager, l'expérience transcendantale s'édifie progressivement, ce qui implique nécessairement qu'elle possède une temporalité. Mais la réitération de la méthode eidétique fait voir qu'en tout ceci, rien n'est arbitraire. La tâche de méditer sur l'*ego* factuel afin d'en saisir l'essence pure conduit en effet le chercheur sur la piste d'une « infinité de formes, de types *a priori* d'actualités possibles et de potentialités de la vie¹⁷⁵ ». Néanmoins, il est tout aussi *a priori* vrai qu'une telle infinité idéale de formes ne peut être actuelle *en même temps*. Apparaît dès lors, sitôt la méthode eidétique réitérée, une première loi *a priori* dans le domaine de la phénoménologie génétique : « tous les types particuliers possibles » que dégage la variation imaginative dans le but de cerner l'essence de l'*ego* « ne sont pas compossibles [*kompossibel*]¹⁷⁶ », au sens où ils ne sont pas possibles « dans n'importe quel ordre ni à n'importe quel point de la temporalité propre à cet *ego*¹⁷⁷ ». Le corrélat de l'infinité des possibilités dégagées eidétiquement est donc la loi de compossibilité, selon laquelle toute caractéristique effective de l'*ego* est découverte comme devant répondre, ultimement, « des légalités essentielles universelles de la coexistence et de la succession égoïque temporelle¹⁷⁸ ». La compossibilité, autrement dit, régit en fait « l'être-ensemble-simultanément-ou-successivement¹⁷⁹ ». De cette loi émerge ainsi le *temps* comme forme la plus abstraite de la genèse, sans laquelle pourtant il est impossible de penser une genèse concrète de l'*ego*.

Précisons. Si la variation fait jaillir, dans le cours de la méditation, des possibilités idéales de configurations égoïques, celles-ci sont pour ainsi dire situées dans l'éther des idées, au-delà de toute

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 119.

¹⁷⁵ *Ibid.*, § 36, p. 118.

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 122.

¹⁷⁷ *Ibid.*

¹⁷⁸ *Ibid.*

¹⁷⁹ *Ibid.*, § 37, p. 123.

effectivité. Mais Husserl cherche à penser l'*ego* concret, comme le concept de monade le laissait entendre. C'est ainsi la nécessité de penser la concrétude de l'*ego*, concrétude qui se tient dans les limites serrées prescrites par une enquête transcendantale, qui sollicite la loi de compossibilité et qui fait apparaître conséquemment le problème de la temporalité de la conscience. Dans le passage entre la possibilité pure et la compossibilité l'on peut lire l'une des exigences cardinales de l'égologie des *Méditations*, à savoir l'impératif de penser l'*idéale concrétude* de l'*ego* ou, comme le dit Husserl, son apriorité concrète. Sacrifiant l'idéalité intemporelle de l'*ego* au nom de sa concrétude idéale, la phénoménologie est forcée de penser, très formellement d'abord, la compossibilité d'un fait possible de l'*ego*, donc les lois qui régissent sa succession et son enchaînement parmi d'autres faits possibles. La succession des vécus et leur enchaînement : c'est là le prototype du temps, la légalité idéale qui commande à tout *ego* concret d'avoir la temporalité comme forme universelle de sa genèse¹⁸⁰. Ici se trouve précisé le concept d'histoire égoïque que nous cherchions : la conscience, rappelons-le, est « l'univers du sens

¹⁸⁰ Les analyses que fait P. Ricœur de ces passages où Husserl propose sa théorie de l'*eidōs ego* sont remarquables, en ce qu'elles font clairement ressortir toute la difficulté qui a dû troubler leur écriture. Il note que le fondateur de la phénoménologie, dans ces développements, « se heurte plus que jamais au péril d'une sorte d'empirisme transcendantal », en évoquant à juste titre le danger relevé par Husserl lui-même au sujet d'une certaine « irruption du fait brut dans le champ transcendantal ». Selon Ricœur, la constitution du temps est « une structure constatée, avant d'être une loi de compossibilité de l'Ego ». L'analyse ultérieure de la genèse passive le montrerait, puisque Husserl y serait ramené à « une sorte de résidu irrationnel, de précipité que dépose la constitution active du moi dans les habitus ». Il est intéressant de voir qu'il s'agit là, pour Ricœur, d'une force de la pensée de Husserl, en raison du fait que le temps n'est pas, comme chez Kant, une intuition *a priori*, mais bien « un style d'existence » (« Étude sur les "Méditations Cartésiennes" de Husserl », p. 102-106). Selon nous, il n'est pas évident que la temporalité soit, chez Husserl, un simple constat factuel. Il nous semble plutôt possible de soutenir la thèse exactement inverse : la nécessité de penser la genèse égoïque, comme indiqué plus haut, est dérivée de l'exigence d'autoresponsabilité scientifique de la phénoménologie, dont l'objectif est de rendre la fonction de la connaissance entièrement transparente à elle-même. La genèse, dans ce cadre, doit être reconduite à une explication rationnellement motivée. De là est tirée la loi de la compossibilité, c'est-à-dire de la succession des vécus, puis la forme universelle de la genèse, à savoir le temps. Ce dernier n'est donc pas un « style d'existence », parce qu'il n'est pas question de l'existence de l'*ego*, mais bien de sa possibilité *concrète*. S'il y a bien une facticité irréductible, comme le souligne Ricœur, elle n'est pas dans la forme temporelle de la genèse elle-même. Selon Husserl, en effet, « le fait et son irrationalité même sont un concept structurel au sein du système de l'*a priori* concret » (*Méditations*, § 39, p. 129), ce qui signifie que la concrétude de l'*ego* implique *par essence* une genèse qui s'effectue *factuellement*, pour le dire de façon pléonastique. Mais cette genèse factuelle, qui maintient l'*ego* concret dans une sorte de facticité irréductible, n'est possible qu'en vertu de lois aprioriques, de lois d'essence. Autrement dit, la facticité elle-même *a son concept*, au sens où elle peut et elle doit être ressaisie philosophiquement dans son concept. Il faut ajouter, par ailleurs, que le paragraphe des *Méditations* consacré à la genèse active et passive commence par une précision importante : « Sujets possibles reliés au monde... » (*ibid.*, § 38, p. 125). Cela permet de voir que la réflexion husserlienne cherche à décrire une subjectivité *possible* — c'est-à-dire idéale — mais dans sa liaison *essentielle* — donc idéale — avec le monde.

possible¹⁸¹ », si bien que l'histoire propre à l'*ego* est une histoire de la constitution de cet univers. Concrètement, elle se compose du *déblocage* successif et durable de diverses expériences de sens dont la possibilité, avant de se pérenniser, fait l'objet d'une instauration originaire par des *décisions* qui sont régies *a priori* par la forme du temps, qui commande ultimement à la genèse de l'*ego* et de son monde. Par *histoire*, il faut donc entendre la formation successive d'habitus et les possibilités de constitution d'objet qui lui correspondent : il s'agit donc d'une histoire de l'expérience de la conscience.

L'on a vu que le concept d'*ego*-monade permettait de penser l'*ego* en sa concrétude, comme l'unité indissociable qu'il forme avec son monde : c'était là une façon de voir le caractère englobant de l'histoire de l'*ego*. Mais ces concepts de compossibilité et de forme temporelle de l'expérience, par leur caractère éminemment formel, ne sont-ils pas le signe que Husserl faillit à son exigence de penser le monde concret ? Pourra-t-il, en raison de cette abstraction *in ovo*, reconquérir le monde de l'expérience naturelle recherchée avant tout ? La loi de compossibilité paraît en effet surgir d'une nécessité purement formelle, qui vient de ce que la variation imaginative qui cherche à dégager l'*eidos ego* fait apparaître une infinité de formes possibles de l'*ego* qui ne sont pas compossibles concrètement. Le temps, qui est le corrélat de cette loi de compossibilité, est donc une forme tout à fait abstraite, qui rate irrémédiablement la concrétude tant recherchée par Husserl. C'est ce qu'il semble lui-même constater. Dans un texte des années 20, il dit en effet que « l'analyse intentionnelle de la conscience du temps et de son effectuation n'est, depuis le début, qu'une analyse abstraite¹⁸² », parce qu'elle ne s'intéresse pas au contenu concret des objets dont la durée formelle est étudiée. C'est cette même volonté de décrire la concrétion de l'*ego* qui motive le passage à la description de la genèse active et passive, comme en témoigne la phrase introductive du paragraphe 38 des *Méditations*, qui y est consacré : « Sujets possibles reliés au monde, [demandons-nous] tout d'abord quels sont les principes universellement significatifs

¹⁸¹ *Ibid.*, § 41, p. 133.

¹⁸² *De la synthèse passive*, p. 200.

de la genèse constitutive [...]»¹⁸³. » Il s'agit maintenant, une fois découverte la légalité universelle commandant à toute genèse, d'indiquer les modalités concrètes de la constitution de l'*ego* et de son monde, à savoir les principes de la genèse active et passive¹⁸⁴.

Tâchons de reconquérir l'évidence qui, pour Husserl, motive la position du problème de la genèse, avant de décrire ses deux principes. C'est là une étape essentielle, puisque l'histoire de l'*ego* est le fait de la genèse. S'il se trouvait que ce dernier concept était infondé, en effet, l'histoire égoïque n'aurait aucune validité. La réponse à cette question gît dans une analyse maintes fois répétée par Husserl, celle de la perception d'un objet sensible, effectuée aux paragraphes 19 et 20 des *Méditations*. L'unité d'un objet, toujours prédonnée dans l'intuition, est ainsi le produit d'une « synthèse manifestement passive¹⁸⁵ ». Si elle est *manifeste*, c'est aux yeux du phénoménologue qui, en dépit de l'évidence naturelle en laquelle se dessine l'unité des objets perçus, perçoit, dans la lumière d'une évidence phénoménologique¹⁸⁶, le fait que cette unité est faite de multiples apparitions qui sont constamment, en leur globalité, inactuelles. Autrement dit, pour Husserl, la conscience ne fait une expérience immédiate d'aucun objet, au sens où elle recevrait, en elle, le sens d'un objet « déjà formé », pour ainsi dire. Les objets perceptifs, qui semblent à première vue représenter ce qu'il y a de plus immédiat pour la conscience, et bien avant qu'un habitus égoïque contracté et maintenu ne leur ait conféré un sens comme objets culturels ou humains, par exemple, sont déjà les résultats d'une autre activité de l'*ego*, nommée synthèse passive. Ce qui motive l'analyse de ce que Husserl nomme les principes de la genèse active et passive, c'est donc cette évidence phénoménologique en laquelle est

¹⁸³ *Méditations cartésiennes*, § 38, p. 125.

¹⁸⁴ Le premier texte consacré à la loi d'association, dans le volume *De la synthèse passive*, indique que l'association, qui correspond à la loi qui commande *a priori* aux synthèses passives, est, « pour ainsi dire, un prolongement supérieur de la doctrine de la constitution originaire du temps. » (*De la synthèse passive*, p. 192).

¹⁸⁵ *Méditations cartésiennes*, § 38, p. 127.

¹⁸⁶ Husserl précise bien que les analyses que contiennent ce paragraphe sont accessibles uniquement à l'*ego* méditant : « nous pouvons », c'est-à-dire « l'*ego* méditant peut », précise-t-il, pénétrer le contenu intentionnel des phénomènes de l'expérience (*Méditations cartésiennes*, § 38, p. 127). Cette distinction est cruciale et permet de montrer la nette différence entre le regard porté par l'attitude naturelle sur l'expérience et celui que doit et peut porter le phénoménologue. Au sujet de la distinction entre évidence naturelle et évidence phénoménologique, *supra* note 169.

donnée ce fait que toute conscience est *à l'œuvre*, même sans que cela soit évident aux yeux de l'attitude naturelle. En somme, l'histoire de l'*ego*, comprise comme histoire de l'expérience de la conscience, est le fruit de la problématique de la genèse, elle-même fondée phénoménologiquement. C'est aussi dans une évidence phénoménologique que jaillit la forme temporelle de cette genèse, puisque toutes les configurations égoïques idéales ne sont pas *compossibles* en même temps.

2) *Genèses active et passive comme sources de l'histoire égoïque*

Il faut maintenant donner un contenu à cette histoire de l'*ego* en décrivant les deux principes qui l'édifient, la genèse active et la genèse passive. Le premier principe présenté par Husserl, celui de la genèse active, est à la source de tout objet qui, pour la conscience, apparaît comme ayant été produit spécifiquement par elle. Il s'agit spécifiquement des idéalités, auxquelles deux caractéristiques principales sont conférées : (1) d'une part, ces objets n'appartiennent pas à « tout *ego* concret comme tel¹⁸⁷ », ainsi que le montre l'exemple de l'enfant qui n'est pas un scientifique inné et qui doit, pour le devenir, acquérir la capacité de théorisation. Toute idéalité, dont les concepts issus de la science font partie, doit faire l'objet d'une constitution subjective originelle dont le résultat est un habitus égoïque durable. (2) D'autre part, « la constitution transcendantale de tels objets¹⁸⁸ », étant donné son « rapport à des activités intersubjectives (comme celles de la culture), présuppose la constitution préalable d'une intersubjectivité transcendantale¹⁸⁹ ». Aussi la genèse active est-elle constitutive de l'histoire objective rencontrée au chapitre précédent : la production d'un sens idéal, thématise par l'*Origine*, invite à penser le contexte intersubjectif au sein duquel ce sens en vient non seulement à être formé, mais aussi à être transmis à la postérité par une trace écrite qui confère au sens la *présence perdurante* d'une objectivité idéale.

¹⁸⁷ *Méditations cartésiennes*, § 38, p. 126.

¹⁸⁸ *Ibid.*

¹⁸⁹ *Ibid.*

Le second principe de la genèse constitutive de l'*ego*, le concept de *genèse passive*, représente un point pivot dans l'analyse de Husserl : c'est à partir de lui que l'histoire objective et l'égologie des *Méditations* peuvent être pensées conjointement. Après avoir esquissé les contours généraux de la genèse active, le fondateur de la phénoménologie précise que cette activité « présuppose nécessairement, comme son niveau le plus bas, une passivité pré-donnée [*vorgebende Passivität*]¹⁹⁰ », qu'il nommera simplement genèse passive. Par cette affirmation, il cherche à montrer le caractère dérivé de la conscience productrice des idéalités transmissibles dans l'intersubjectivité. Or, puisque l'histoire intersubjective en est issue, il faut conclure qu'elle est aussi dérivée d'un principe antérieur et plus fondamental, cette *passivité prédonnée*. En tout ceci, les expressions utilisées par Husserl semblent équivoques : la passivité dont il s'agit ici est-elle simplement réceptrice ou est-elle, au contraire, ce niveau le plus bas de l'*activité* elle-même ? Et cette pré-donation dont elle est la source, est-elle justement une donation qui suppose un sujet purement réceptif d'une activité ou d'un principe qui lui est extérieur ? L'éclaircissement de cet enjeu, nous verrons, permet justement de comprendre de quelle nature est l'histoire égoïque. Le concept de *pré-donation* résulte de l'analyse philosophique effectuée par l'*ego* méditant sur l'expérience première vécue par l'*ego* dans l'attitude naturelle. Du mariage de ces deux points de vue émergent deux sens distincts de ce que Husserl nomme *pré-donation* : (1) premièrement, la donation du monde et de ses objets est celle qui apparaît à la conscience naturelle *antérieurement* à toute réflexion philosophique. C'est la façon dont la conscience naïve se rapporte à ses objets et au monde qu'ils forment, comme s'ils étaient toujours déjà donnés. (2) Deuxièmement, une fois que la réflexion philosophique a révélé que la donation primitive du monde est déjà une œuvre de la conscience, fût-elle silencieuse et invisible, le monde et ses objets se révèlent comme continuellement *pré-donnés*, au sens où leur unité est simplement esquissée dans le présent, suggérée, *pré-figurée*. Le monde et ses objets sont des unités idéales dont le contenu, jamais complètement acquis, est toujours

¹⁹⁰ *Ibid.*

simplement anticipé. Ici, le « toujours déjà donné » se convertit en un « à donner » prospectif. C'est cette pré-donation du monde et de ses objets que la synthèse passive permet de décrire :

Ce qui, dans la vie, vient au-devant de nous comme étant pour ainsi dire achevé – comme simple chose existante (abstraction faite de toutes les caractéristiques d'ordre *intellectuel* qui la rendent connaissable [...]) –, est donné dans l'originarité du *soi-même* au sein de la synthèse de l'expérience passive¹⁹¹.

Dans ce passage sont exprimés les deux points de vue dégagés plus haut : celui de l'*ego* méditant qui cherche à rendre compte de tout ce qui se présente à la conscience naturelle comme toujours déjà donné. En un mot, la synthèse passive est ce qui, au terme de son opération invisible, pose la thèse du monde au creux de la vie naïve de la conscience. En elle sont constitués le « soi-même » et l'« originaire » qui trempent toute perception mondaine d'un fer de certitude ; elle fait en sorte que le monde et ses objets paraissent « achevés » pour la conscience naïve, c'est-à-dire « déjà faits »¹⁹². Dans ces circonstances, l'histoire de l'*ego* correspond à l'histoire de la constitution de cet « originaire », de

¹⁹¹ *Ibid.* La constitution du monde par la genèse passive permet de repérer un trait souvent négligé de la phénoménologie husserlienne. La façon « théorique » de faire l'expérience du monde est constituée par la genèse active, laquelle dépend, en dernière instance, de la genèse passive, qui donne le monde tel qu'il est conçu et expérimenté *avant toute théorie*. C'est pourquoi Husserl cherche à préciser que la synthèse passive confère au monde le sens qu'il recèle avant que toute détermination d'ordre intellectuel ne lui ait été conférée. Plus loin, il dira que la genèse passive institue originairement les formes de notre expérience, signifiant par là qu'elle constitue en creux le sens général de tout objet, mais plus précisément encore, « la forme *chose occupant un espace, objet culturel, outil*, etc. » (*Méditations cartésiennes*, § 38, p. 128). Ces passages montrent bien que Husserl n'hypostasie pas la conscience dite théorique en négligeant la façon naïve et naturelle de se rapporter au monde. Bien plutôt, il dégage les outils théoriques pour rendre compte de l'expérience première, naïve du monde, en tant qu'elle se donne comme première et naïve, et non d'emblée théorique. C'est, du reste, ce que confirme cet important passage des *Conférences de Paris* : « L'idéalisme phénoménologique se révèle ainsi comme monadologie phénoménologico-transcendantale, à cette réserve près qu'elle n'est pas une construction métaphysique, mais une explicitation systématique du sens que le monde possède pour nous *avant* tout philosopher. » (*Conférences de Paris*, p. 37). Il reste néanmoins évident que Husserl procède à une rigoureuse hiérarchisation des questions : la question de la connaissance est absolument première devant toutes les autres.

¹⁹² C'est ici que le sens profond de l'une des découvertes de Husserl se fait vivement sentir : le paradigme de la perception d'un objet sensible, souvent exemplifié par la perception du cube, signale l'œuvre de la conscience dans la constitution du sens que le monde prend pour nous, mais aussi que cette œuvre, d'emblée silencieuse, doit être mise en mots par le sujet philosophant. Cela résume, peut-être le plus simplement possible, l'idéalisme phénoménologique-transcendantal husserlien : *transcendantale* est la philosophie de Husserl, puisqu'elle s'interroge sur la source du sens, qu'elle attribue à la subjectivité ; *idéaliste* est aussi cette philosophie, en tant qu'elle conçoit le sens comme une unité idéale que vise la conscience, et qu'elle cherche à rendre compte de la formation de ce sens sans jamais livrer l'une des étapes de ce procès à la facticité ; et puis, *phénoménologique* est aussi cette philosophie, car l'ensemble de ses intuitions prétend être fondé dans une évidence manifeste, celle que donne, par exemple, la perception. C'est ce triple réquisit d'une philosophie *idéaliste, transcendantale* et *phénoménologique* qui rythme l'entière de l'analyse de la genèse passive : la « chose prédonnée dans l'intuition passive ne cesse d'apparaître dans l'unité de l'intuition », et c'est « au sein de la synthèse manifestement passive de ces modalités et de ces images, qu'apparaît la chose une, par la même occasion, la forme une, etc. » (*Méditations cartésiennes*, § 38, p. 127). Ce n'est donc pas un hasard si M. Merleau-Ponty, dans l'avant-propos de sa *Phénoménologie de la perception*, s'attaque précisément à cette analyse husserlienne de la perception pour critiquer l'idéalisme transcendantal.

cette certitude originaire : c'est l'histoire dont le résultat final est un monde achevé ; elle est le processus par lequel l'expérience du monde paraît comme un tout achevé. C'est à ce titre que Husserl indique que le « champ de perception prédonné dans la *prime enfance* ne contient [...] encore rien de ce qui, dans un simple regard, pourrait être explicité comme chose¹⁹³ ». Tout phénomène est donc une « forme finale » dont on peut retracer la genèse, jusqu'à ce que l'on parvienne à une « *instauration originaire*¹⁹⁴ », sans laquelle les formes constituées ensuite ne seraient possibles. C'est pourquoi l'analyse de la synthèse passive permet de « trouver des renvois intentionnels qui conduisent à une *histoire*¹⁹⁵ », cette histoire devant encore être comprise comme l'histoire de l'expérience de la conscience :

Le fait qu'une nature, un monde culturel, un monde humain, avec ses formes sociales, etc., existent pour moi signifie que des possibilités d'expériences correspondantes subsistent pour moi [...]. Il y a là un habitus fermement élaboré – et qui est élaboré, acquis à partir d'une certaine genèse soumise à des lois d'essence¹⁹⁶.

Fondamentalement, c'est en vertu de la synthèse passive que l'*ego* « se trouve sans discontinuer dans un environnement d'*objets*¹⁹⁷ » ou, plus précisément encore, c'est en vertu de la synthèse passive que tout objet d'expérience est connu comme « *chose occupant un espace, objet culturel, outil*, etc.¹⁹⁸ ». L'unité du monde de l'expérience, qui paraît toujours prédonnée, est ainsi le produit d'une genèse invisible qui, au fil de son œuvre, constitue ce qui, chaque fois, peut être expérimenté. Elle retrace les actes invisibles de l'*ego* qui, se cristallisant en habitus, instaurent des possibilités corrélatives d'expérience qui *doivent* avoir été instaurées et qui, par conséquent, ne sont pas *toujours* possibles pour tout *ego*. Si une telle genèse est nommée *histoire*, c'est précisément en tant qu'elle est le procès de l'édification pour nous, par des actes invisibles de l'*ego*, du sens que le monde a pour nous. L'histoire égoïque, en somme, est une histoire de l'expérience de la conscience qui retrace l'intentionnalité agissante derrière la formation

¹⁹³ *Méditations cartésiennes*, § 38, p. 127.

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 128.

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 127.

¹⁹⁶ *Ibid.*, § 37, p. 124.

¹⁹⁷ *Ibid.*, § 38, p. 128.

¹⁹⁸ *Ibid.*

de tout sens possible pour la conscience. Aussi Husserl affirme-t-il, dans l'*Origine*, que l'historicité du monde provient de « l'historicité intrinsèque de tous les individus [...] en tant que personnes individuelles dans leur historicité intrinsèque, qui les lie aux autres personnes communautisées¹⁹⁹ ». La genèse de l'*ego* est ainsi porteuse d'une *historicité individuelle* qui, en dernière analyse, est à la source de l'historicité du monde lui-même.

CONCLUSION PARTIELLE : HISTOIRE ÉGOÏQUE ET HISTOIRE OBJECTIVE

Doivent maintenant être tirées des conclusions de notre analyse de l'histoire égoïque. Il apparaît, d'abord que le rapport que l'histoire de l'*ego* entretient avec l'histoire objective n'est pas un rapport de dépendance ou de hiérarchie, au sens où la seconde serait produite par la première. L'histoire égoïque est plutôt une *pré*-histoire, pour ainsi dire, au sens où elle est le sol fondamental de toute histoire objective possible, en tant qu'elle est constitutive de l'expérience *en* laquelle s'insère toute compréhension et toute constitution du sens de l'histoire objective. Dans ces circonstances, il convient mieux de dire que ces deux histoires se *confondent* : la première est impossible sans la seconde et inversement. Aussi Husserl ne conçoit-il aucune opposition entre le problème de l'histoire et celui de la connaissance. L'élucidation des modalités par lesquelles l'expérience de l'*ego* se constitue ne peut pas être séparée de l'interrogation portant sur le sens de l'histoire objective. C'est ce qu'il signale avec assurance dans l'*Origine* :

Le dogme tout-puissant de la cassure principielle entre l'élucidation épistémologique et l'explication historique [...], de la cassure entre l'origine épistémologique et l'origine génétique, ce dogme, dans la mesure où l'on ne limite pas de façon inadmissible, comme c'est l'habitude, les concepts d'« histoire », « d'explicitation historique » et de « genèse », ce dogme est renversé de fond en comble²⁰⁰.

Selon Husserl, l'investigation de n'importe quel artefact ou de n'importe quel objet culturel légué à l'humanité par la tradition est inséparable d'une interrogation des conditions de possibilité de

¹⁹⁹ *L'origine de la géométrie*, p. 204-205.

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 201.

cette tradition (comme il le fait dans l'*Origine*), laquelle est précédée par une interrogation des modalités constitutives du sens pour toute subjectivité possible. C'est pourquoi, dans ce passage, les problématiques épistémologique, historique et génétique sont co-impliquées. Tout « fait de culture donné », rappelle Husserl, « qu'il s'agisse de la plus basse culture [...] ou de la culture la plus élevée (science, état, église, organisation économique, etc.)²⁰¹ », implique la « “conscience solidaire” qu'il est une formation née d'un former humain²⁰² », c'est-à-dire la conscience de son *historicité*. C'est là ce que Husserl nomme l'*a priori* de l'histoire : tout fait de culture se donne comme faisant partie d'une histoire et, en tant que tel, il possède une structure intrinsèque que l'analyse phénoménologique peut dévoiler. Cette structure essentielle de l'histoire elle-même s'identifie au « mouvement vivant de la solidarité et de l'implication mutuelle de la formation du sens et de la sédimentation du sens originaux²⁰³ ». Elle est donc « tradition et activité de transmission²⁰⁴ ». Pour l'établir, Husserl ne pose pas la possibilité d'intuitionner la totalité de l'histoire : selon lui, cette structure peut être découverte dans tout présent philosophique, lequel est caractérisé par l'implication mutuelle du présent, de la rétention du passé et de l'anticipation de l'avenir.

L'ultime clarification attendue d'une interrogation historique est aussi *historique* : pour expliquer le sens d'une « formation » culturelle, il faut, selon Husserl, élucider aussi le « former » intersubjectif qui est à son origine, puis les modalités par lesquelles toute subjectivité peut ré-effectuer en elle cette formation. S'il n'y a pas de différence de principe entre le problème de l'histoire, celui de la genèse et celui de la connaissance, c'est que le sens de l'histoire est *toujours et irrémédiablement* le résultat d'une conscience qui le constitue ; elle est toujours transmission. L'élucidation de son sens appartient donc à la problématique épistémologique de la phénoménologie, qui s'exprime, comme on l'a vu, par

²⁰¹ *Ibid.*, p. 202.

²⁰² *Ibid.*

²⁰³ *Ibid.*, p. 203.

²⁰⁴ *Ibid.*, p. 204.

la position du problème de la genèse de l'*ego* et de son monde. Si, donc, il est possible de parler de l'unité de ces trois questions, c'est sous la rubrique du *sens* : le sens d'un quelconque monde a une histoire, laquelle peut être tracée dans le processus par lequel l'*ego* se constitue et constitue ce monde. Or, éclairer cela, c'est éclairer le processus par lequel l'*ego* connaît.

C'est encore la liaison entre ces trois questions que l'articulation entre la genèse passive et la genèse active permet de constater. L'on a dit que cette dernière était responsable de la genèse des idéalités et qu'elle demandait, en plus d'une *passivité pré-donnée*, la constitution d'une intersubjectivité transcendante. L'on a aussi vu que la pré-donation est le concept qui décrit, à partir d'un regard réflexif, le fait que tout objet se donne à la conscience naïve comme *déjà* achevé. Or, selon Husserl, cet achèvement des objets qui « viennent au-devant de nous » dans l'expérience n'est pas uniquement le fait de la genèse passive : au contraire, les « résultats de la synthèse active²⁰⁵ » entrent « dans » les résultats de la synthèse passive, ce qui signifie qu'un objet de sens constitué dans le cadre de la genèse active peut se camoufler et entrer « subrepticement » dans le processus de constitution du sens du monde effectué par la synthèse passive. C'est pourquoi Husserl, dans un manuscrit de novembre 1931, identifie la pré-donnée ou la pré-visée avec « toutes les traditions » et « tous les préjugés [...] au sens le plus large²⁰⁶ ». L'expérience première et naïve du monde peut donc être le fruit d'« influences » issues d'une tradition en laquelle elle s'inscrit. Ainsi se trouverait expliquée la substitution d'un « *vêtement de symboles*²⁰⁷ » ou encore d'un « *vêtement d'idées*²⁰⁸ » au monde de la vie produit par la mathématisation galiléenne de la nature décrite dans la *Krisis*. L'idéalisation du monde qui accompagne la science moderne est bel et reductible à un processus actif de l'*ego*, mais une fois accomplie, elle peut s'intégrer à la genèse passive de l'expérience et informer la conscience naturelle et naïve du monde.

²⁰⁵ *Méditations cartésiennes*, § 38, p. 128.

²⁰⁶ *De la synthèse passive*, p. 272.

²⁰⁷ *Krisis*, p. 61.

²⁰⁸ *Ibid.*

L'intrication entre les interrogations historique, épistémologique et génétique prend ici tout son sens : le monde de l'expérience naturelle a une histoire, en lui se *sédimentent* des significations qui se donnent comme toutes faites à l'*ego* concret qui expérimente ce monde. Mais l'élucidation du sens que le monde a pour l'*ego* demande à son tour l'élucidation de la genèse de ce sens dans l'*ego*.

Revenons maintenant au rapprochement trouvé dans la *Krisis* entre l'instauration historique de l'intention portée par la philosophie et l'instauration intra-subjective d'une unité de sens objective par une décision égoïque. D'une part, par notre examen de la question de l'histoire telle qu'elle est traitée dans la *Krisis*, nous en sommes venus à l'égologie des *Méditations* où, comme cela a été montré, Husserl développe la notion d'histoire de l'*ego*, devant être comprise comme histoire de l'édification temporelle de l'expérience de la conscience. D'autre part, en commençant par l'exigence d'autoresponsabilité au principe de la phénoménologie telle que conçue par son fondateur, nous avons vu comment le problème d'une genèse temporelle de l'*ego* et de son monde *devait* être posé ; et là encore, nous avons retrouvé l'idée de l'histoire de l'*ego*, qui est en fait le corrélat de la genèse passive. Aussi cet itinéraire parallèle permet-il de voir que le problème de l'histoire se présente comme un développement naturel de la phénoménologie husserlienne. Bien comprise, la question de l'histoire doit être ressaisie dans le cadre de la problématique génétique, qui vise précisément à étudier, pour chaque *ego*, la genèse intentionnelle du monde de son expérience. Le rapprochement effectué dans la *Krisis*, qui a motivé notre examen de la genèse, permet de conquérir le sens véritable que Husserl attribue à la question de l'histoire.

L'unité thétique des *Méditations* et de la *Krisis*, que nous avons vivement soulignée, occulte néanmoins, comme cela est évident pour tout lecteur, la disparité importante dans l'*ordre d'exposition* du contenu philosophique d'un ouvrage à l'autre. Cette disparité, par ailleurs, met en lumière un défaut possible de l'exposé husserlien. Le dénuement cognitif en lequel s'amorcent les *Méditations* découvre méthodiquement un *ego* transcendantal, qu'il faut arracher, comme on sait, des mains du solipsisme par

la découverte de l'altérité fondatrice d'autrui. Inversement, la *Krisis* commence avec cette altérité du monde et de l'histoire, qu'il s'agit de ressaisir dans une intersubjectivité transcendante constitutive, avant de faire émerger, en dernière instance, l'*ego* transcendantal comme instance ultimement « fonctionnante ». Dans les deux cas, Husserl insiste sur le caractère crucial de l'intersubjectivité, mais en fournissant seulement les linéaments d'une enquête qui *devrait* être menée. À la différence des *Méditations*, néanmoins, où la claire volonté d'élucider la fonction de la connaissance est constamment réitérée, la *Krisis* ne peut pas être *excusée* tout autant. Au lieu « de continuer nos recherches dans la sphère de nos propres intuitions²⁰⁹ », annonce Husserl à la fin de la section III A de son ultime ouvrage, il faut « porter notre attention sur le fait que nous ne sommes pas isolés dans le flux continu de notre perception du monde, et que nous avons au contraire en lui en même temps une connexion avec les autres hommes²¹⁰ ». Toute perception doit ainsi être comprise à l'aune de la « communisation » dont elle dépend, et au sein de laquelle se produit une « cohérence intersubjective de la validation²¹¹ » d'où émergent des « normales » perceptives. Le monde, en dernière instance, est un « universum objectif²¹² » produit par des « synthèses qui empiètent intentionnellement d'un sujet à l'autre²¹³ ». Il faut donc parler de « “constitution intersubjective” du monde²¹⁴ ». La *Krisis* présente ce trait particulier de révéler une tension dans l'exposition de la phénoménologie transcendante : alors que la tentative de rendre compte du monde humain concret dans sa plénitude, avec ses dimensions culturelle et historique, y est exprimée avec le plus d'aplomb au sein du corpus husserlien, l'on retrouve toujours restituée, *in fine*, la position d'un *ego* transcendantal central au sein de tous les systèmes constitutifs intersubjectifs. Husserl en vient même à qualifier d'erreur de méthode le fait de « sauter tout de suite dans l'intersubjectivité

²⁰⁹ *Ibid.*, § 47, p. 185.

²¹⁰ *Ibid.*

²¹¹ *Ibid.*, p. 186.

²¹² *Ibid.*, § 49, p. 190.

²¹³ *Ibid.*

²¹⁴ *Ibid.*, § 49, p. 191.

transcendantale en sautant par-dessus l'*ego*-origine²¹⁵ ». Or, il n'est pas certain que la répétition du motif « égologique » des *Méditations* permette de comprendre *sans reste* le problème abordé dans la *Krisis*, celui de l'histoire du monde, de l'histoire *objective*, puisqu'il est clair, selon Husserl lui-même, que la constitution de l'objectivité suppose nécessairement l'intersubjectivité transcendantale. C'est là aussi la leçon des *Méditations* :

L'intersubjectivité transcendantale possède, grâce à cette mise en commun, une sphère intersubjective spécifique où se constitue intersubjectivement le monde objectif, et ainsi, en tant que *nous* transcendantal, elle est subjectivité pour ce monde et pour le monde humain sous la forme duquel cette subjectivité s'est objectivement réalisée²¹⁶.

Si la méthode contraint d'abord Husserl à isoler l'*ego* transcendantal, il devient nécessaire dans l'optique de rendre compte de l'objectivité elle-même, de fusionner les horizons de la multiplicité des egos en un seul sujet, le *nous* transcendantal et intersubjectif, qui est sujet du monde objectif conçu en sa totalité. Par le fait même, ce *nous* devient le seul sujet possible de l'histoire du monde objectif. Ce que permet d'esquisser le problème de l'intersubjectivité, c'est précisément cette loi essentielle selon laquelle l'objectivité du monde et de la nature, sur lesquels s'édifie ensuite la culture et l'histoire, présupposent la constitution de l'altérité. L'objectivation du monde se fait sur fond de prise en compte de l'altérité d'autrui. Du reste, comme c'est le cas pour la problématique de la genèse, l'interrogation sur l'intersubjectivité, contrairement à ce que suggère la mise en scène des *Méditations*, où elle apparaît comme une objection extérieure, constitue un thème persistant tout au long de l'itinéraire intellectuel husserlien²¹⁷.

Il en va donc ainsi : en tant qu'introduction à la phénoménologie transcendantale, la *Krisis* s'acquitte de sa tâche de façon exemplaire. Comme les *Méditations*, ce texte présente la claire ambition

²¹⁵ *Ibid.*, § 44, alinéa a), p. 208.

²¹⁶ *Ibid.*, § 49, p. 156.

²¹⁷ Comme on sait, la cinquième méditation commence ainsi : « Rattachons nos nouvelles objections à ce qui pourrait sembler une très grave objection. » (*Méditations cartésiennes*, § 42, p. 137). La persistance du problème de l'intersubjectivité dans le corpus husserlien est une thèse soutenue par Iso Kern et Nathalie Depraz (1992), entre autres (Nathalie DEPRAZ, *Les figures de l'intersubjectivité, Étude des Husserliana XIII-XIV-XV Zur intersubjektivität*, p. 483).

de rendre compte philosophiquement du monde de l'expérience quotidienne, mais parvient à donner une consistance plus grande à l'histoire et à la culture, ce qui confère en retour à la phénoménologie une fécondité nouvelle. En précisant ainsi son rapport au monde de l'expérience quotidienne, la philosophie déployée dans la *Krisis* s'attaque du même coup au problème de l'histoire du monde humain et à celle de la pensée. Cependant, là où il serait essentiel d'aborder à fond le problème de l'intersubjectivité, Husserl ne fait que réitérer les principales conclusions des analyses des *Méditations* : l'*ego* « continuellement unique », dit-il, « dans le cours intérieur de sa vie constitutive originelle, constitue une première sphère objective, la sphère “primordiale”²¹⁸ » et il s'acquitte, à partir de là, « d'une prestation constitutive par laquelle une modification intentionnelle de soi-même et de sa primordialité accède à la valeur d'être sous la rubrique [...] perception d'un autre²¹⁹ ». C'est là un condensé plus ou moins complet des lents et précis développements présentés dans les paragraphes 42 à 54 de la cinquième méditation, qui présentent la théorie de l'empathie. En ne poussant pas plus avant ces réflexions, la *Krisis* ne propose rien qui, par contraste avec les *Méditations*, permettrait de voir des avancées substantielles du point de vue du problème de l'histoire²²⁰. Se pose alors une question essentielle sur la portée de la conception husserlienne de l'histoire : peut-on affirmer que l'inaboutissement de ses recherches sur l'intersubjectivité ou l'incomplétude de sa présentation sur le

²¹⁸ *Krisis*, § 54, alinéa b), p. 210.

²¹⁹ *Ibid.*

²²⁰ Nous rejoignons en cela P. Ricœur, qui affirme que Husserl « a vu la portée de sa théorie de l'*Einfühlung* pour une théorie de la culture et de la vie sociale », théorie présentée dans les paragraphes 55 à 59 des *Méditations* et qui « annoncent les analyses principales de la *Krisis* » (*loc. cit.*, p. 315). Voici les grandes lignes de ce développement, qui recoupe les thèmes abordés dans la *Krisis*. Le paragraphe 55 porte sur le rôle de la nature constituée intersubjectivement pour la formation de la communauté des monades. Le caractère commun pour tous les hommes est le « *fondement de toutes les autres communautés intersubjectives* » (*Krisis*, § 55, p. 170). Il faut dès lors expliquer comment se constitue cette commune nature à partir de l'aperception d'autrui. Une fois cette strate constitutive définitivement acquise, dans le cours de l'expérience, le monde lui-même devient *objectif*, et alors il en est de même pour tout ce qui vient au-devant de moi dans ce monde : tout m'apparaît en tant qu'objet *objectif*, au sens où l'objectivité de l'objet m'est connue comme quelque chose qui puisse être expérimentée par autrui. Il s'agit là du « plus bas degré de la communautarisation entre moi, la monade primordiale pour moi, et la monade constituée en moi comme étrangère » (*ibid.*, § 56, p. 178). Une fois ce problème primordial considéré résolu, Husserl esquisse les grandes lignes des analyses qui doivent être entreprises, portant sur la constitution des « communautés intersubjectives supérieures ». C'est ici qu'intervient la nécessité de déterminer l'essence de la socialité, par l'analyse de la « communautarisation véritable », qui est la « communautarisation sociale » (*ibid.*, § 58, p. 182).

sujet sont le signe que Husserl échoue à répondre au « défi » posé par l'histoire ? S'agit-il de l'aveu d'impuissance d'un dispositif philosophique demeuré prisonnier de ses concepts fondateurs ? Pourrait-on plutôt voir, devant l'incomplétude de la conceptualisation de l'intersubjectivité dans la *Krisis*, non pas un *échec* de la phénoménologie husserlienne, qui appellerait son abandon, mais l'indication que ce n'est pas là que se joue ultimement le problème de l'histoire, selon Husserl ? Si cette seconde option devait être privilégiée, cela signifierait que les enjeux liés à l'histoire et, plus précisément, à l'historicité, n'appartiennent pas à la couche « objective » de l'histoire, dont le sens se constitue dans l'intersubjectivité. En un mot, l'inaboutissement de la thématization de l'histoire, dans la *Krisis*, n'est pas le symptôme d'une maladie qui affecterait la phénoménologie et dont on devrait la guérir : Husserl semble avoir esquissé des voies fécondes pour une analyse future. Du même coup, cet inachèvement signale la possibilité que les enjeux les plus pressants autour de la question de l'historicité ne se trouvent pas au niveau de l'histoire objective.

Nous avons cherché à montrer, au cours de ce chapitre, que la phénoménologie husserlienne, par le concept de genèse, était non seulement habilitée à décrire l'historicité du monde de l'expérience, mais qu'en plus, elle y était conduite en vertu de l'exigence d'autoresponsabilité qu'elle s'est elle-même posée, laquelle se trouve au cœur de son idéalisme. Ce qui inquiète Husserl, ce n'est donc pas d'abord la possibilité que les différents mondes humains ou les différentes époques soient hermétiques les uns aux autres : l'historicité tragique dont il dessine les contours dans la *Krisis*, ponctuée par des crises et constamment alimentée par le péril de la perte du sens, le montre assez bien²²¹. La question de l'histoire, bien ressaisie dans le cadre que lui confère Husserl, est inséparable de l'interrogation épistémologique et de sa dimension génétique dans la phénoménologie. Parvenus à ce stade, nous devons déterminer si cette identification de la question de l'histoire à celle de la connaissance revenait en fait à l'*occulter*.

²²¹ C'est aussi ce que montre le développement sur la constitution des communautés monadiques de niveau supérieur. *Supra* note 127.

Nous croyons plutôt que Husserl estimait secondaire l'interrogation sur l'histoire mondaine, préférant poursuivre ses recherches sur la constitution subjective du sens. Ici se trouve validé un objectif que nous nous sommes donné : la dimension idéaliste-transcendantale de la phénoménologie n'est pas un frein à la thématisation husserlienne de l'histoire. De l'exigence d'autoresponsabilité découlait la thèse centrale de cet idéalisme, en vertu de laquelle la conscience, comme univers du sens possible, doit être en mesure de rendre compte de tout sens qui se manifeste en elle. Or, il n'est pas apparu que cette configuration idéaliste de la phénoménologie transcendantale se rebellait à une prise en compte du problème de l'histoire.

FONDATION, RÉFLEXIVITÉ ET HISTORICITÉ

Récapitulons maintenant les interrogations qui ont été jusqu'ici les nôtres. Il nous a d'abord fallu, au chapitre premier, interroger le rapport de la phénoménologie husserlienne avec l'histoire, en déterminant *si* et *comment* ce dispositif philosophique permettait de se rapporter à la tradition. Au chapitre second, nous avons voulu montrer que la phénoménologie transcendantale, loin de s'interroger sur l'histoire par une nécessité extrinsèque étrangère à son projet fondamental, comporte en elle-même un motif — le motif génétique — qui l'a conduit à penser dans ses propres termes la question de l'histoire, par le truchement du problème de la genèse de l'*ego* et du monde de son expérience. Au sein de ce dispositif philosophique, l'historicité de l'expérience et du monde est *sécurisée* par des *a priori* qui président à la constitution de l'*ego* et de son monde et qui sont livrés dans la certitude inébranlable de l'intuition eidétique. En un sens, il y a là le fin mot de l'interrogation husserlienne sur l'histoire, parce que la *Krisis* se conclut par une apologie de cette phénoménologie comme solution à la crise diagnostiquée. Cette énième *défense et illustration* traîne pourtant avec elle des problèmes dont la profondeur est soulignée avec gravité par Husserl lui-même. Aussi retrouve-t-on de nombreux textes qui, dans la *Krisis*, se terminent avec la même difficulté, remarquée avec la même inquiétude. *Comment conférer au discours philosophique une validité à l'abri de la variation de l'histoire ?* Il s'agit ici, en somme, de la problématique la plus radicale à laquelle la phénoménologie doit se confronter, qui apparaissait déjà à ses débuts, et qui ressurgit à la « fin », pour ainsi dire, de façon encore plus pressante. Avec la tentative de fonder un savoir de façon absolue, Husserl ne se soucie pas seulement d'éviter de faire entrer dans son système tout préjugé au sens large du terme, comme l'exigence d'autoresponsabilité présentée au chapitre précédent permettait de le voir. Il souhaite aussi garantir au savoir une validité *à l'abri du temps*,

« une fois pour toutes²²² » et acceptée par tous. Ici, le réquisit d'autoresponsabilité apparaît non plus uniquement dans sa liaison avec le motif génétique de la phénoménologie, mais aussi — et peut-être plus profondément encore — avec son motif *fondationnel*, qui transporte à son tour la philosophie husserlienne sur le terrain de l'histoire et ce, dès les premiers pas de son exposition.

L'inquiétude la plus pressante, pour Husserl, se situe au moment de la fondation, c'est-à-dire avant même que ne se constitue la philosophie. Si elle se présente avec autant d'insistance, c'est qu'elle porte sur la vérité même de toute philosophie et, en ce qui nous concerne ici, sur la pérennité de cette vérité. Ce dernier chapitre sera consacré à l'examen de ce motif fondationnel tel qu'il se présente dans la *Krisis*. Nous chercherons, en particulier, à préciser son rapport avec la question de l'histoire. Cet examen se déroulera en deux grandes étapes : (1) nous analyserons d'abord, à travers trois passages de la *Krisis*, comment Husserl problématise la question de la fondation de la validité de sa phénoménologie à l'égard de l'histoire, puis nous exposerons quelques difficultés relatives à certains concepts qu'il formule dans sa tentative de garantir une validité transhistorique à la philosophie, nommément les notions de *raison*, de *communauté inter-monadique absolue* et d'*universel humain*, qui figurent dans la *Krisis* ; (2) ensuite, par un retour à l'exigence d'autoresponsabilité attribuée au discours philosophique à l'entrée des *Méditations*, nous chercherons à dégager, à même le dispositif husserlien, une façon d'envisager une fondation absolue de la phénoménologie à travers l'autoréflexivité, qui permette en même temps de contourner certaines difficultés rencontrées.

L'ENJEU DE LA FONDATION ABSOLUE DU SAVOIR DANS LA *KRISIS*

Trois textes de Husserl dans la *Krisis* mettent en jeu le problème de la justification de la phénoménologie à l'égard de l'histoire et, plus fondamentalement encore, celui de la possibilité d'un savoir philosophique valide « une fois pour toutes ». Ils ont en commun de présenter, dans le sillage

²²² *Méditations cartésiennes*, § 5, p. 54.

d'une interrogation à teneur historique, une solution similaire à ce problème de la validité transhistorique, à savoir la position d'un point de vue à partir duquel la totalité de l'histoire peut être pressentie ou esquissée en son unité. Dans l'appendice II à la *Krisis*, une étude des sources historiques de l'idéalisation est suivie par la question de la validité omnitemporelle de l'idéalité ; dans l'*Origine*, l'*a priori* de l'histoire qui permet la réfutation de l'historicisme doit montrer sa vérité éternelle ; puis, dans le paragraphe conclusif de la *Krisis*, le rappel de la méthode promue par la phénoménologie transcendantale comme remède à la crise historique de l'humanité est assortie d'une thématization du concept de raison qui, en se découvrant elle-même, est l'unique principe de l'historicité. Dans les trois cas, l'affrontement entre la phénoménologie transcendantale et des problèmes d'ordre historique (origine historique de l'idéalisation, relativisme induit par l'historisme, crise de l'humanité) requiert un ultime effort de la part de Husserl : justifier sa philosophie à l'égard de l'histoire. Ici se précisent les deux termes d'une alternative : si le point de vue transhistorique esquissé par ces textes est possible, alors l'historicité est *une* et peut être comprise sans reste par tout *ego* méditant ; mais s'il est impossible, s'ensuit alors une historicité fracturée par l'instauration subjective originaire d'idéalités dont la compréhension est par principe et non par accident inaccessible à certaines époques²²³. La racine de cette alternative se trouve dans la configuration idéaliste-transcendantale de la phénoménologie husserlienne, explorée au chapitre précédent : si tout sens *doit* faire l'objet d'une constitution subjective, alors s'ensuit la possibilité de *ruptures* dans la trame de l'historicité, rythmées par le fil des instaurations originaires²²⁴. Dès lors, comment assurer à l'*ego* méditant sur l'histoire la possibilité de comprendre

²²³ L'enjeu de la perte du sens évoqué au chapitre I est le fait d'idéalités accidentellement inaccessibles à une époque, c'est-à-dire inaccessibles pour des raisons de fait et non d'essence.

²²⁴ C'est là le problème soulevé par J. Derrida, dans son commentaire à l'*Origine* : puisque l'objectivité idéale « n'habite pas un τόπος οὐράνιος », il faut penser la possibilité d'une historicité transcendantale. Elle est l'unité de deux exigences : celle de délier l'idéalité de toute subjectivité factice et celle de penser son historicité (toute idéalité fait l'objet d'une *instauration originaire*) (« Introduction », *L'origine de la géométrie*, p. 68-69). D. Pradelle développe une idée similaire : l'*Urstiftung des Idealitäten* prend place dans l'Histoire : si leur être est omnitemporel et omnisubjectif, c'est en droit et non en fait. Leur accessibilité est ouverte dans le présent par l'acte d'institution originel du système normé de signes qui les dénote ; dans le futur, elle demeure conditionnée par la possibilité de réactivation de leur sens ; et, dans le passé, leur inaccessibilité ne relève pas nécessairement de l'accident fortuit, mais de l'impossibilité de les thématiser dans un certain horizon conceptuel. » Il s'ensuivrait donc « une

philosophiquement par avance ou à rebours la structure totale d'une telle historicité fracturée ? La phénoménologie, dans la *Krisis*, est ainsi appelée à déployer une compréhension de l'historicité en laquelle elle peut s'aménager les moyens de se justifier ultimement, tâche qui lui revient à titre de science radicale.

1) *La circularité de la fondation*

Suivons d'abord cette problématique telle qu'elle est déployée dans l'appendice II à la *Krisis*, daté de 1936 par l'éditeur. L'interrogation centrale de ce texte concerne la possibilité historique d'une science revendiquant l'objectivité ou d'une « philosophie objectivement scientifique²²⁵ ». L'on cherche à dénouer le paradoxe d'une science située historiquement, mais qui prétend à une objectivité idéale et intemporelle. Ajoutons que c'est ici « toute vérité au sens de la science²²⁶ » qui est mise en jeu, et non pas seulement la vérité des sciences positives. Pour répondre à ce problème, Husserl tente en premier lieu de déterminer comment une idéalisation en général devient possible à partir du monde de l'expérience naturelle. Son enquête prend alors une allure circulaire : la fondation de l'objectivité de la science le conduit à dégager l'*a priori* du monde historique en laquelle elle se fonde, mais pour trouver cette apriorité, il soutient que l'on doit *d'abord* être en possession d'une science ayant une prétention à l'objectivité. Or, toute science objective est assise sur un *a priori*, de sorte que la fondation de l'objectivité de la science semble irrémédiablement reposer sur un *a priori* préexistant :

Tandis que nous élevons méthodiquement et systématiquement à la connaissance de l'*a priori* de l'histoire, ce mouvement même n'est-il pas une factuelité de l'histoire, ne suppose-t-il pas l'*a priori* de l'histoire ? L'*a priori* est relié à l'être de l'humanité et au monde ambiant qui vaut pour elle dans son expérience, sa pensée, son action. Mais l'*a priori* est pourtant une généralité idéale, qui d'un côté se rattache aux hommes eux-mêmes en tant qu'objets, et qui d'un autre côté est une formation qui réside dans les hommes, c'est-à-dire en nous qui la formons. Et qu'en est-il de l'objectivité de ces formations idéales ? Qu'en est-il de l'objectivité de cet *a priori* ²²⁷ ?

historicité spécifique qui, loin de se caractériser par une continuité lisse, est traversée par des fractures. » (« La constitution des idéalités est-elle une fiction ? », p. 250).

²²⁵ *Krisis*, appendice II, p. 398.

²²⁶ *Ibid.*, p. 401.

²²⁷ *Ibid.*, p. 400.

Le caractère circulaire, voire aporétique des questions posées par Husserl s'enracine dans l'essence même de la phénoménologie transcendantale qu'il a élaborée : la volonté de rendre compte de la fonction de la connaissance le plus radicalement possible, en n'acceptant aucune pseudo-donnée qui viendrait compromettre l'exigence d'autoresponsabilité scientifique de la phénoménologie, demande de penser comment tout sens peut et doit être reconduit à la subjectivité transcendantale qui le constitue. Mais puisque l'*a priori* est une généralité idéale « formée » subjectivement, qu'en est-il de l'objectivité idéale avant cette formation, pour reprendre la formule de l'*Origine*²²⁸ ? Précisons cependant que cette question ne porte pas à conséquence de la même manière pour toutes les idéalités. Peu importe à l'*a priori* de la physique ou de la mathématique qu'ils soient forgés à un moment de l'histoire plutôt qu'à un autre. En tant qu'ils sont dérivés d'un *a priori* antécédent, celui du monde de la vie²²⁹, ils s'inscrivent dans la continuité de son historicité. Il n'en va pas de même pour l'*a priori* de l'histoire, puisqu'il est la solution apportée par Husserl à un historicisme qui, posant la relativité irréductible des divers mondes de la vie, permet l'appréhension de l'histoire comme une unité et non une suite irrationnelle de paradigmes conceptuels. Comme il le dit dans l'*Origine*, la possibilité envisagée par les historicistes que tous les mondes de la vie aient « leur » *a priori* se dissout dans l'apriorité plus générale de l'histoire elle-même. Or, c'est précisément une constitution subjective de l'*a priori* même de l'histoire qui est envisagée dans ce texte : l'acte d'« élévation » à l'*a priori* historique est lui-même situé dans l'histoire, ce qui implique qu'il est une *factualité* de l'histoire et qu'il suppose cet *a priori* qu'il prétend découvrir. Si tel est le cas, alors l'objection des historicistes ne paraît plus invalide, et l'historicité dessinée par cet appendice devrait être *fracturée* ou *discontinue*, parce que l'*a priori* qui lui

²²⁸ Husserl conclut cette section en montrant clairement (1) l'extension universelle de ce problème, c'est-à-dire le fait qu'il surgisse pour toute activité scientifique possible, et qu'il mette en jeu la vérité même d'une science ; (2) et son caractère circulaire. « Toute science n'est-elle pas concernée par là », demande-t-il, « donc aussi toute vérité au sens de la science ? » En effet, toute science procède d'une idéalisation, laquelle est « dans l'espace historique », ce qui présuppose « l'*a priori* de l'histoire, qui lui-même procède d'une idéalisation » (*Krisis*, appendice II, p. 401).

²²⁹ *Ibid.*, § 36, p. 159. « C'est une certaine prestation idéalisante qui réalise la formation de sens et la validité d'être de degré supérieur qui sont celles de l'*a priori* mathématique et de tout *a priori* objectif, et ce sur le fondement de l'*a priori* du monde de la vie. »

confère son unité est lui-même reductible à une genèse subjective. Ce sont de telles questions qu'évoque Husserl lui-même. Concluant que l'*a priori* de ces sciences suppose « l'être historique », il s'interroge sur ce qui adviendrait si « les hommes étaient par principe [...] incapables de découvrir la structure eidétique invariante du monde historique²³⁰ », ce qui mettrait en péril toute possibilité d'objectivité²³¹. Il soutient qu'il faut montrer, « comme quelque chose qui appartient à l'essence individuelle de l'homme (et donc au monde), que cette capacité ne disparaît jamais dans l'humanité, que de façon générale elle ne peut jamais faire défaut, même si pour des raisons de fait elle demeure non développée²³² ». Tout ceci « conduit aux plus généraux et plus profonds problèmes de la raison²³³ ». Pour fonder l'*a priori* de la science en général, l'on régresse ainsi à un *a priori* antécédent, celui du monde de la vie ; mais puisque la découverte de cet *a priori* suppose une humanité capable de le découvrir, la seule façon de sécuriser ultimement son apriorité semble, pour Husserl, résider dans la position d'une essence humaine ou d'une raison transhistoriques, agissant comme *a priori* premier et fondamental. L'objectif de ce procédé est de remédier à l'historicité fracturée et discontinue qui découle de la problématique de la formation subjective de l'apriorité. Corrélativement, l'on parvient par cet expédient à court-circuiter la circularité qui conduisait d'un *a priori* à l'autre : cet *a priori* fondamental agit comme troisième terme qui englobe non seulement l'*a priori* de toute science objective, l'*a priori* du

²³⁰ *Ibid.*, appendice II, p. 401.

²³¹ Une importante précision doit ici être faite. Tout *a priori* objectif, dit Husserl, doit être référé à un *a priori* antécédent dans le monde de la vie. Cela signifie-t-il que la philosophie elle-même est dérivée du monde de la vie ? La réponse à cette question ne va pas de soi. Il semble possible de soutenir la thèse de la préséance absolue de la rationalité philosophique sur les autres. Dans la conférence de Vienne de 1935, même si l'attitude théorique s'enracine dans des *praxis* préthéoriques, cela ne change rien à l'idée défendue par Husserl selon laquelle ces *praxis* sont elles-mêmes rendues possibles par un *a priori* du monde de la vie, en soi premier par rapport à ces pratiques. Ici doit donc être reprise la distinction aristotélicienne entre ce qui est premier *pour nous* et premier *selon la nature* ou *en soi* : le théorique est premier en soi, le préthéorique est premier pour nous. Husserl, par ailleurs, connaissait bien cette distinction, à laquelle il fait référence en conclusion du premier volume des *Recherches logiques*, où il distingue la tâche du mathématicien de celle du philosophe (*Recherches logiques*, I, I, § 71, p. 280). Le problème qui sourd de ce passage est que ce « selon la nature » semble être le produit d'une formation subjective. Une fois cela précisé, il faut réitérer le problème que nous exposons : l'*a priori* le plus universel qui soit et qui structurerait l'ensemble de la vie théorique, est à son tour l'objet d'une découverte, et la circularité qui fait ici problème ressurgit. D'un côté, l'apriorité est « contenue » dans une subjectivité qui la forme ; de l'autre, cette subjectivité est structurée par cette apriorité.

²³² *Krisis*, appendice II, p. 401.

²³³ *Ibid.*

monde de la vie, mais aussi la subjectivité factice qui découvre ces divers *a priori*. L'émergence de la notion de « capacité humaine transhistorique » comme « problème de la raison » fait apparaître, dans l'exposé de la *Krisis*, un point de vue transhistorique qui englobe la situation spatio-temporelle de l'*ego* philosopant ou phénoménologisant qui effectue la philosophie énoncée dans ce texte. Concluons notre analyse de l'appendice II en soulignant ses points saillants : (1) la position par la phénoménologie transcendantale d'un *a priori* historique est rendue problématique par l'exigence de penser la constitution du sens par référence à la subjectivité transcendantale. S'ensuit le péril d'une historicité discontinue. (2) Pour remédier à ce problème, Husserl tente de faire émerger un point de vue qui surplombe la situation spatio-temporelle de l'*ego* philosopant qui médite sur l'histoire. Cela permet de faire apparaître l'idée d'une essence humaine transhistorique qui peut toujours, en droit, découvrir les divers *a priori*.

Le même problème se présente en conclusion de l'*Origine*. Husserl oppose, dans les dernières pages de ce texte, un argument visant à disqualifier deux objections. Comme nous venons de le voir, la position de l'*a priori* de l'histoire survient dans le sillage de la réponse à la critique historiciste en vertu de laquelle chaque monde est structuré par « sa “logique” » et « “son” *a priori* »²³⁴. Devant la menace d'une historicité sans unité, Husserl réitère son concept d'*a priori* de l'histoire. L'objection historiciste, selon lui, repose sur des faits trouvés *dans l'histoire*, d'où il suit que ces faits eux-mêmes sont nécessairement établis sur fondement d'un *a priori* historique. Leur vérité suppose en effet une appréhension de l'horizon en trois dimensions, formé par l'unité du passé, du présent et de l'avenir, en lequel s'insère tout fait, et qui constitue cet *a priori* de l'histoire. En fin de texte, Husserl apporte une précision à ce dernier concept et présente à nouveau la solution de l'appendice II au problème de l'historicité discontinue : toute facticité, dit-il, prend ultimement « racine dans la composante essentielle de l'universel humain, racine dans laquelle s'annonce une Raison téléologique traversant de part en part

²³⁴ *L'origine de la géométrie*, p. 206.

toute l'historicité²³⁵ ». Cette nouvelle idée, qui surgit à la fin du texte à la façon d'une dernière péripétie, est caractérisée en dernière analyse comme « la plus haute question, celle d'une téléologie universelle de la Raison²³⁶ ». Comme c'était le cas dans l'appendice II, Husserl situe l'ultime solution au problème de l'historicité dans un point de vue englobant, dépassant la partialité de l'*ego* philosophant actuel, et à partir duquel peut être vue l'unité de « la totalité de l'histoire²³⁷ ». C'est là ce qu'incarne le concept de raison ou d'essence humaine transhistorique.

Terminons notre panorama du problème de la validité transhistorique de la phénoménologie par une brève analyse du paragraphe conclusif de la *Krisis*, ajouté à l'ensemble par l'éditeur. Husserl y soutient que la « *Raison* est ce qu'il y a de spécifique en l'homme ». La vie humaine, caractérisée comme « automéditation » et « autoresponsabilité », reçoit alors comme finalité la connaissance de soi, c'est-à-dire la connaissance de la forme rationnelle qui constitue l'humanité en son essence. Dans une étonnante synthèse des concepts, Husserl en vient à parler d'« *Ego-Raison*²³⁸ », mêlant ainsi la notion d'*ego*, le plus souvent réservée à un strict usage transcendantal comme foyer de la constitution, à un autre concept, celui de raison, omniprésent dans la *Krisis*, mais peu ou mal thématiqué. Plus loin, c'est l'*ego* philosophant qui est décrit comme « porteur de la Raison absolue venant à soi-même²³⁹ ». Dans son « être-pour-soi-même apodictique²⁴⁰ », cet *ego* implique une intersubjectivité « absolue », « objectivée dans le monde comme tout de l'humanité²⁴¹ », et qui devient « ce dans quoi » la Raison absolue est dévoilée ou cachée, dans « le mouvement constant de son auto-éclaircissement²⁴² ». L'éclectisme conceptuel de ce dernier paragraphe de la *Krisis* place ainsi en équivalence « raison », « *ego* » et

²³⁵ *Ibid.*, p. 214.

²³⁶ *Ibid.*, p. 215.

²³⁷ *Ibid.*, p. 214.

²³⁸ *Krisis*, § 73, p. 301.

²³⁹ *Ibid.*, p. 304.

²⁴⁰ *Ibid.*

²⁴¹ *Ibid.*

²⁴² *Ibid.*, p. 302.

« humanité »²⁴³. L'histoire, dans sa totalité, est dominée par la position d'un point de vue de surplomb, celui de la raison que « porte » l'*ego* philosopant. En dernière analyse, la toute fin de la *Krisis* présente donc une même conception d'une essence humaine rationnelle, ayant pour vocation de surmonter la totalité de l'histoire et de traverser l'historicité pour en dégager l'unité.

2) Des objections phénoménologiques aux concepts à portée transhistorique

L'ultime problème auquel Husserl est confronté, dans la *Krisis*, est celui de la *justification* de sa phénoménologie à l'égard de l'histoire : il doit assurer la prétention de sa philosophie à une validité non pas circonstancielle, mais transhistorique. En raison du réquisit phénoménologique-transcendental en vertu duquel il faut penser la genèse subjective du sens, il devient néanmoins difficile de penser la possibilité, pour un *a priori* formé subjectivement, de garantir la vérité omni-temporelle de la phénoménologie elle-même. Pour répondre à ce problème, l'*Origine*, l'appendice II et le paragraphe conclusif de la *Krisis* suggèrent des solutions similaires : il faut produire ou découvrir un point de vue qui échappe à la situation spatio-temporelle de l'*ego* et qui dévoile du même coup un *a priori* structurant l'histoire elle-même. Ce point de vue est celui de ce que Husserl nomme la « raison ». C'est, semble-t-il, à partir d'elle que se découvre un universel humain transhistorique, en qui cette raison est toujours susceptible d'être voilée ou dévoilée et ce, pour des raisons contingentes. Or, ce concept de raison et la solution qu'il apporte en tant qu'ultime porteur de la validité est problématique. Avant de préciser cette difficulté, tâchons au préalable de mieux cerner ce concept de raison ou d'universel humain.

²⁴³ L'on peut prendre toute la mesure de cet éclectisme conceptuel en ayant en tête la définition de la raison qu'offrent les *Méditations* : elle est une faculté de l'*ego* transcendental qui opère une synthèse intentionnelle « de niveau supérieur », en constituant les sens objectifs « être » ou « non-être » corrélatifs à toute visée intentionnelle. C'est ce que Husserl nomme les « possibilités de vérification ». Aussi ce concept acquiert-il alors le sens de « *forme structurelle essentielle et universelle de la subjectivité transcendante en général* ». La vie intentionnelle en général, selon lui, a pour caractéristique essentielle la possibilité qu'une évidence, définie comme autoapparition ou autodonation d'une chose ou d'un état de chose, accompagne la visée d'un quelconque objet (*Méditations cartésiennes*, § 23, p. 92). Aussi la subjectivité transcendante est-elle toujours à même de procéder à des *synthèses de vérification* qui, au moyen de l'évidence, constituent le sceau ultime de la légitimité de toute expérience possible (*ibid.*, § 26, 95). C'est la fonction du concept de raison qui, en tant que forme structurelle de l'*ego*, régit toute expérience possible. La donation de sens est réglée par la forme structurale de l'*ego* transcendental, la *raison*, qui fait ainsi de la genèse du sens un processus non arbitraire.

Lorsque Husserl indique que la raison « est ce qu'il y a de spécifique dans l'homme²⁴⁴ » (*Krisis*), qu'il invoque un « universel humain » en lequel cette raison s'annonce (*Origine*), ou encore qu'il discute d'une « essence individuelle de l'homme », l'on pourrait craindre qu'il commette l'erreur d'introduire la contingence historique là où il le fallait le moins, à savoir au moment de fonder l'apriorité elle-même en dernière instance. En attachant l'*a priori* de la science à l'homme, fût-il épuré de sa facticité par une quelconque variation imaginative censée en livrer l'*eidos*, il semble transgresser les multiples réductions qu'il juge nécessaires et compromettre ainsi la connaissance scientifique dans sa visée d'universalité et d'apodicticité. Husserl dit d'ailleurs, dans l'*Origine*, que le savant qui « accueillerait dans [son activité de pensée] quelque chose qui soit "enchaîné-au-temps", c'est-à-dire enchaîné à la pure facticité de son présent [...], [produirait une] formation [qui] aurait de même un sens d'être seulement enchaîné-au-temps²⁴⁵ ». L'homme n'est-il pas lui-même, contrairement à la subjectivité transcendantale, un être lié à un monde historique dont la facticité n'a pas été réduite ? Faut-il penser que la phénoménologie tardive de Husserl se résout dans ce qu'il conviendrait de nommer une sorte d'« anthropologie » philosophique ou phénoménologique ? C'est une question que se pose Husserl lui-même à quelques reprises au cours des années trente. Dans un texte datant de décembre 1930, il distingue ainsi une « anthropologie naïve » d'une « véritable anthropologie philosophiquement authentique²⁴⁶ », laquelle ne diffère pas de la conception de la phénoménologie transcendantale qui apparaît dans les *Méditations* ou la *Krisis*. L'apparition des références à l'*anthropos* qui fait ici problème relèverait alors d'une tentative de montrer plus clairement comment la problématique phénoménologique s'articule avec le monde de la vie, comme en témoigne, par exemple, le concept d'*ego* comme monade des *Méditations*, qui inclut le monde de son expérience en sa totalité. La même volonté ressort de l'explication du « nouveau chemin

²⁴⁴ *Krisis*, § 72, p. 301.

²⁴⁵ *L'origine de la géométrie*, p. 212-213.

²⁴⁶ *De la réduction phénoménologique*, N.15, § 4, p. 227.

vers la réduction²⁴⁷ » proposé dans la *Krisis* : plutôt que de sauter « tout de suite à l'*ego* transcendantal²⁴⁸ », comme dans les *Ideen*, ce nouveau chemin part du monde donné dans l'expérience première, naïve, faute de quoi l'on finit par se demander « avec embarras ce que l'on a bien pu gagner par²⁴⁹ » la réduction. C'est donc cette volonté qui aurait permis à Husserl de dire que le « moi transcendantal n'est rien d'autre que la personne humaine absolue qui, comme telle, apparaît objectivement, mais qui, en cette façon objectivée, recèle la possibilité eidétique de l'autodévoilement par la réduction phénoménologique²⁵⁰ ». Cette façon de parler, pour autant que l'on fasse abstraction de l'usage du terme « personne »²⁵¹, se retrouve d'ailleurs à l'identique dans la *Krisis*, où la « réduction de l'humanité au phénomène "humanité" permet de reconnaître celle-ci comme une auto-objectivation de la subjectivité transcendantale, qui fonctionne en tout temps de façon ultime²⁵² ». La « véritable anthropologie » décrite en 1930 n'est ainsi rien d'autre que la phénoménologie transcendantale, et derrière les références à l'*anthropos* se cache simplement l'idée d'une subjectivité transcendantale dont l'*objectivation* se nomme « humanité »²⁵³. Pourquoi, dès lors, avoir voulu utiliser ce terme, si lourd de sens ? Suivant en cela S. Luft dans son introduction aux textes husserliens sur la réduction datant du tournant des années trente, soulignons la possibilité que le fondateur de la phénoménologie ait cherché à « trouver des réponses aux critiques de Heidegger sur le statut ontologique de l'*ego* transcendantal²⁵⁴ ». Ajoutons qu'il ne s'agirait pas ici de *refondre* sa phénoménologie, mais bien simplement de la reformuler. C'est, du reste, ce que suggèrent des textes du maître directement adressés à l'élève : le « sol dernier

²⁴⁷ *Krisis*, § 43, p. 175.

²⁴⁸ *Ibid.*, p. 176.

²⁴⁹ *Ibid.*, § 43, p. 176.

²⁵⁰ *De la réduction phénoménologique*, N.15, § 4, p. 226.

²⁵¹ Sebastian Luft, dans son introduction aux textes consacrés à la réduction phénoménologique, indique que la « personne transcendantale signifie l'homme en sa "concrétion" » (« Introduction de l'éditeur », E. HUSSERL, *De la réduction phénoménologique*, p. 21).

²⁵² *Krisis*, § 42, p. 174.

²⁵³ Dans son article « "L'interdit anthropologique" chez Husserl et Heidegger », Jean-Claude Monod soulève, dans son analyse de H. Blumenberg, la thèse de ce dernier selon laquelle la phénoménologie husserlienne, même tardive, a toujours consacré le primat du motif transcendantal, même lorsqu'elle s'interroge sur le sens d'une science universelle comme anthropologie et qu'elle thématise la *Lebenswelt* (« "L'interdit anthropologique" chez Husserl et Heidegger », p. 222-225).

²⁵⁴ S. LUFT, *op. cit.*, p. 21.

pour une fondation d'être » serait-il « anthropologique, c'est-à-dire l'homme en sa concrétion²⁵⁵ » ? Husserl répond sans équivoque par la négative : selon lui, la façon phénoménologique transcendante de dégager les structures invariantes de l'expérience du monde (qu'il identifie ici à une esthétique transcendante), est plus « primitive » que ne l'est l'entreprise heideggerienne. Si l'attitude phénoménologique transcendante est *une* potentialité de la vie humaine, l'explicitation phénoménologique transcendante de l'expérience est toujours en soi première²⁵⁶. En dernière analyse, la menace de la contingence qui plane sur l'usage répété des termes appartenant au champ lexical de l'anthropologie ne met pas en péril l'apriorité de la phénoménologie, puisqu'il recèle en fait la réitération des principes fondamentaux de la philosophie husserlienne. L'*anthropos* est une « modalité » de la subjectivité transcendante, et non l'inverse²⁵⁷.

Si l'on admet que le péril de la contingence peut ainsi être levé par la constatation de l'identité entre les objectifs de l'anthropologie phénoménologique décrite à la fin de la vie de Husserl et sa phénoménologie transcendante, alors il devient difficile de sortir du cercle aporétique que nous avons repéré dans l'appendice II, l'*Origine* et le paragraphe 73 de la *Krisis*, puisque la subjectivité transcendante, dont le point de vue sur l'histoire est partiel, demeure le centre dernier de toutes les validations possibles, ce qui implique que ce n'est qu'*en* elle, ultimement, que la phénoménologie pourra être justifiée. Tout le problème qui ressortait de notre analyse ressurgit alors avec plus de force. Comment expliquer l'usage de certaines formules obscures des textes que nous avons analysés : la

²⁵⁵ *De la réduction phénoménologique*, N.16, § 1, p. 235.

²⁵⁶ *Ibid.*, p. 238-239. À ce sujet, J. Farges soutient que l'affrontement entre Husserl et Heidegger ne se traduit pas par une reconfiguration de la philosophie du premier, mais par une réaffirmation de ses concepts, laquelle passe par une tentative de les clarifier. Analysant le texte que nous citons, Farges cherche entre autres à montrer que la réponse de Husserl ne souffre pas d'une indépassable incompréhension des textes de Heidegger : « Insistons tout d'abord sur le fait qu'ils vont à l'encontre de l'image convenue d'un Husserl ne parvenant pas à prendre la mesure des objections qui lui sont adressées par son ancien assistant et s'obstinant, en une sorte de fuite en avant, dans un transcendantalisme localement influencé par la phénoménologie existentielle. » (« Une réponse husserlienne ? Réfutation et absorption des objections heideggeriennes dans les manuscrits de Husserl », p. 232).

²⁵⁷ Au début du mois d'août 1930, Husserl dira ceci : « *Homme, monde, désignent une certaine structure transcendante de la subjectivité transcendante.* » (*De la réduction phénoménologique*, N.8, § 3, p. 155).

« Raison absolue venant à soi-même²⁵⁸ », l'être pour soi-même apodictique de l'*ego* philosophant qui comprend en lui-même « ses co-sujets et tous les co-philosophes possibles²⁵⁹ », une humanité dont « la raison innée était [...] encore entièrement murée²⁶⁰ » dans la nuit, et qui traverse « de part en part toute l'historicité²⁶¹ », puisque c'est par là que se donne l'unité de « la totalité de l'histoire²⁶² » ? Étant donné qu'il n'est pas possible de « sortir hors de » la subjectivité, la démultiplication de son point de vue singulier par la prise en compte d'une infinité passée, présente et future de consciences isomorphes produit, dans l'immanence, ce point de vue qui transcende l'histoire et en lequel peut être fondée, ultimement, la validité de la phénoménologie. Tout se passe alors comme si Husserl accordait à l'*ego* philosophant la possibilité d'intuitionner quelque chose comme un sujet transhistorique de l'histoire, compris comme une totalisation de toutes les subjectivités *monadiques* concrètes possibles passées, en qui le sens unitaire de l'histoire se réfléchirait. Sous le titre de « raison téléologique » ou d'« universel humain », l'on se retrouve ainsi devant ce qu'il conviendrait de nommer un *a priori prospectif* — la raison téléologique *s'annonce*²⁶³ — et cet *a priori* jouerait en dernière instance le rôle de fondement pour tous les mondes humains possibles et toutes les subjectivités possibles²⁶⁴. Mais s'il est probable, comme nous l'avons vu dans les chapitres précédents, que le sens, en vertu de sa fragilité intrinsèque, se perde au cours de sa transmission, ce qui dénote des *limites* du sujet philosophant dans son appréhension de l'histoire, peut-on imaginer qu'il serait difficile, voire impossible, pour un sujet philosophant actuel, d'intuitionner un tel *a priori* prospectif avec toutes les anticipations qu'il suppose ? Autrement dit, une telle intersubjectivité absolue peut-elle faire l'objet d'une intuition évidente, définie comme « auto-

²⁵⁸ *Krisis*, § 73, p. 304.

²⁵⁹ *Ibid.*

²⁶⁰ *Ibid.*, p. 302.

²⁶¹ *L'origine de la géométrie*, p. 214.

²⁶² *Ibid.*

²⁶³ *Ibid.*

²⁶⁴ D. Pradelle, dans son ouvrage *Généalogie de la raison*, parle d'une « intersubjectivité transcendante absolue, en tant qu'omnisubjectivité constituante qui transcende le présent et voit son efficace constituante étendue à la totalité des époques et des objets possibles. » (*Op. cit.*, p. 318-319).

apparition, autoreprésentation, autodonation d'une chose, d'un état de chose, d'une généralité, d'une valeur, etc., selon le mode ultime du fait d'être *présent soi-même, immédiatement intuitionné, donné originaliter*²⁶⁵ » ? Peut-on anticiper par la variation imaginative toutes les configurations possibles de la subjectivité et de l'intersubjectivité, de sorte que l'on puisse parvenir à une certitude d'essence quant à leur forme ? La variation réussit-elle à dissiper la facticité même de la partialité du point de vue du sujet singulier sur la totalité de l'histoire ? En somme, le rabattement de la thématique anthropologique sur la phénoménologie enjoint cette dernière à penser sa validité transhistorique par des concepts qui prennent en charge l'exigence de concrétude exprimée par les références à l'*anthropos*. Or, une telle chose que la *communauté intersubjective ou intermonadique* est-elle accessible et ne présuppose-t-elle pas la saisie *a priori* par l'intuition de la totalité des formes possibles à travers l'histoire ? Peut-on ainsi reconduire dans des *a priori* structuraux toutes les formes possibles de l'expérience, toutes les idéalités constituables en droit par une subjectivité et partagées dans l'intersubjectivité ? C'est en vertu même du principe intuitionniste de la phénoménologie, qui lui confère sa scientificité, que nous nous permettons de douter de cette possibilité.

LA FONDATION DE LA PHÉNOMÉNOLOGIE ET LA RÉFLEXIVITÉ

Résumons maintenant nos acquis. Dans les trois textes que nous avons analysés, les résultats de l'interrogation phénoménologique transcendante sur l'histoire, illustrés par l'idée d'un *a priori* historique, sont remis en jeu, quant à leur validité en regard de l'histoire. En opérant un pas de recul par rapport aux conclusions qu'il tire, Husserl s'inquiète de leur objectivité, c'est-à-dire de leur validité pour tout sujet possible à tout moment donné. La question la plus générale qui le préoccupe est la suivante : comment la phénoménologie en tant que discours philosophique peut-elle justifier ses

²⁶⁵ *Méditations cartésiennes*, § 24, p. 103.

prétentions à la vérité en regard de l'histoire? En dernière instance, l'affrontement de la phénoménologie transcendantale avec des problèmes d'ordre historique ou la position de la question de la vérité dans l'histoire demande l'effectuation d'un pas de recul ou d'une mise à distance réflexive qui interroge la validité de la phénoménologie elle-même. Pour y répondre, l'auteur de la *Krisis* s'interroge sur le statut de l'idéalité et tâche de lui conférer une validité transhistorique par la position d'un sujet constitutif également transhistorique. Qualifié de différentes manières, ce dernier est source de confusion et renferme certaines difficultés : la raison, l'universel humain, l'intersubjectivité absolue et autres termes qui renvoient à la même idée. En tout ceci, Husserl (1) pose une question d'ordre réflexif ou méta-phénoménologique, qui exige la mise à distance de la phénoménologie par rapport à elle-même, dans le but de produire une ultime justification de cette discipline, mais pour y répondre, plutôt que de mettre en place une véritable réflexion philosophique sur la phénoménologie ou encore une philosophie de la phénoménologie²⁶⁶, (2) il mobilise le contenu concret de sa philosophie, en appelant l'épistémologie déployée par sa phénoménologie afin d'interroger, de façon idéaliste-transcendantale, le rapport de l'idéalité à la subjectivité constituante. Or, est-il légitime de procéder ainsi? Dans l'appendice II, en effet, c'est dans le contenu philosophique concret de la phénoménologie, à savoir une analyse des « capacités » de la subjectivité transcendantale²⁶⁷, que Husserl fonde la prétention de la phénoménologie à l'objectivité et à la validité. Tout se passe comme si dans ce passage, cette validité et cette objectivité étaient déjà presupposées : la phénoménologie, en effet, est science de la subjectivité transcendantale ; or, pour fonder cette discipline, l'on a recouru à une analyse de la subjectivité transcendantale, ce qui signifie que la discipline qui l'étudie, la phénoménologie transcendantale, est d'emblée tenue pour valide.

²⁶⁶ Rappelons qu'à la toute fin de l'appendice II, le problème de la genèse de l'idéalité et de sa validité transhistorique était lié intimement à une interrogation plus générale sur « la possibilité d'une philosophie en général, en tant que seule et unique philosophie » (*Krisis*, Appendice II, p. 402).

²⁶⁷ Pour autant que l'on accepte le rapprochement tardif, dans l'œuvre de Husserl, entre une phénoménologie transcendantale et une anthropologie dite phénoménologique, qui serait « non naïve ».

1) *Une première conception de la réflexivité : la relation de la conscience avec elle-même*

La thématization de la réflexivité, dans les œuvres de Husserl précédant la *Krisis*, présente un aspect similaire : sous la rubrique *réflexion*, il présente bien une interrogation de second degré, qui vise à justifier sa philosophie, mais, en même temps, le terme de réflexion désigne d'abord la relation de la conscience avec elle-même, d'où il ressort que l'étude de la réflexivité donne lieu à une analyse intentionnelle des vécus de conscience réflexifs. Trois textes serviront de point d'appui à cette thèse : les *Leçons pour une phénoménologie sur la conscience intime du temps* de 1905, les *Ideen I* et les *Méditations cartésiennes*.

Au sein du premier texte de ce triptyque apparaît déjà, dans le fil de l'interrogation husserlienne, une inquiétude de fond, qui a trait à la réflexion et à sa possibilité. Au supplément IX, attaché au paragraphe 39 de l'exposé, lequel porte sur la double intentionnalité et de la constitution du flux de la conscience, Husserl cerne l'une des difficultés centrales de la phénoménologie : comment une discipline qui retourne aux choses mêmes dans leur originarité la plus pure peut-elle espérer se constituer en discours *sur* cet originaire, dès lors que tout discours, comme le soulignera Derrida avec insistance²⁶⁸, accuse nécessairement un *retard* par rapport à l'origine ? Deux questions se posent alors : (1) comment la réflexion est-elle possible pour la conscience ou comment la conscience peut-elle avoir conscience d'elle-même ? (2) comment cette conscience peut-elle être originaire et non dérivée ? Le surgissement d'une donnée originaire ou la phase initiale d'un vécu, pour la conscience, sont maintenus dans un présent originaire par la rétention, qui n'est pas un acte, à savoir une unité elle-même constituée par la conscience, mais « une conscience instantanée de la phase écoulee²⁶⁹ ». C'est à la rétention que

²⁶⁸ « Le retard est ici l'absolu philosophique, parce que le commencement de la réflexion méthodique ne peut être que la conscience de l'implication d'une *autre* origine absolue, antérieure et possible en général. Cette altérité de l'origine absolue apparaissant structurellement dans *mon Présent Vivant* et ne pouvant apparaître et être reconnue que dans l'originarité de quelque chose comme *mon Présent Vivant*, cela signifie l'authenticité du retard et de la limitation phénoménologiques. » (J. DERRIDA, « Introduction », *L'origine de la géométrie*, p. 170).

²⁶⁹ *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, p. 159.

revient la possibilité de prendre la conscience pour objet, parce que c'est elle qui, par la synthèse continue d'un maintenant qui dure, permet la constitution d'unités qui peuvent être prises en compte rétrospectivement. Autrement dit, c'est la rétention qui rend possible l'expérience d'un son, non pas comme une suite irrationnelle de vécus perceptifs distincts, mais comme une unité pouvant faire l'objet d'un acte d'appréhension. Par suite, comme une unité X (un son, par exemple) a été constituée par la rétention, elle peut derechef faire l'objet d'une appréhension par le ressouvenir. À la première question, donc, l'on peut donc répondre que la réflexion est possible sur la base de la rétention, en tant qu'elle permet la constitution d'un flux unitaire de la conscience, lequel peut ensuite *faire l'objet* d'une réflexion par un acte d'appréhension quelconque. Comme la rétention est constitutive du présent vivant ou du maintenant élargi qui forme le flux de la conscience, sans pour autant être un acte effectué par l'*ego*, la donnée originaire qui surgit est consciente « sans être objective ». La phénoménologie husserlienne cherche ainsi à se prémunir du péril que la seconde question laissait présager : la possibilité de la réflexion se rattache à la rétention, laquelle est *encore* originaire, pour le dire ainsi, au sens où elle livre « la chose même », non encore médiatisée par un vécu de second degré²⁷⁰. Ces considérations permettent à Husserl de conclure que la phénoménologie peut prendre la conscience pour objet, ce qui signifie que la conscience peut *se* prendre elle-même pour objet et ce, de façon originaire. Aussi peut-on lever « toutes les objections qu'on a élevées contre la méthode de la réflexion²⁷¹ » et ce, en vertu d'une analyse « de la constitution de la conscience en ce qu'elle a d'essentiel²⁷² ». Sous la rubrique de la réflexion, c'est donc le rapport de la conscience avec elle-même qu'il faut ici entendre. L'interrogation de ce rapport passe par une analyse des structures fondamentales de la conscience, fût-

²⁷⁰ Ce texte montre bien que Derrida a en quelque sorte trouvé chez Husserl des arguments pour le critiquer, voilant du même coup des ressources que la phénoménologie de ce dernier avait en sa possession pour prévenir certaines difficultés.

²⁷¹ *Ibid.*, p. 161.

²⁷² *Ibid.*

elle une conscience *en général*. Dès lors, la question de la réflexivité est intimement liée à la question épistémologique de la phénoménologie husserlienne.

Le texte des *Ideen I* consacre plusieurs paragraphes au problème de la réflexion, qu'il envisage sous le même rapport, à savoir la possibilité, pour la conscience, de se prendre pour objet. À la différence des *Leçons*, cependant, cette notion occupe dans l'ouvrage de 1913 une place de premier ordre, puisque « la méthode phénoménologique » est décrite comme se mouvant « intégralement parmi des actes de réflexion²⁷³ ». Justifier la réflexion, ici, devient synonyme de validation du discours de la phénoménologie elle-même, voire du discours philosophique en général. Si cette discipline, en effet, a pour objet le moi pur ou la conscience, alors une réflexion sur la possibilité, pour la conscience, d'un regard sur elle-même signifie un *examen de la possibilité et des limites du discours phénoménologique lui-même*. Husserl décrit une « *expérience réflexive* » qui seule peut révéler « quelque chose du flux du vécu et de sa nécessaire référence au moi pur²⁷⁴ » et qui montre du même coup que « tous les vécus du flux sont les siens²⁷⁵ », précisément parce qu'on peut « les regarder ou porter son regard “à travers eux”²⁷⁶ ». En tout ceci, il s'agit de « rester fidèle au “principe des principes”²⁷⁷ » en soumettant la réflexion à une analyse phénoménologique qui puise à même l'intuition pour obtenir une clarté apodictique. Avec les *Ideen* et les *Leçons* sur le temps, la réflexion est (1) établie comme un problème central de la phénoménologie qui porte sur la possibilité *même* de cette discipline ; (2) elle est définie comme la relation de la conscience avec soi ; (3) et elle interrogée en tant que propriété de la conscience ou du flux des vécus, ce qui appelle une référence aux concepts épistémologiques de la phénoménologie et une justification par l'évidence.

²⁷³ *Ideen I*, trad. P. RICŒUR, § 77, p. 247.

²⁷⁴ *Ibid.*, § 78, p. 256.

²⁷⁵ *Ibid.*

²⁷⁶ *Ibid.*

²⁷⁷ *Ibid.*, p. 257.

La réflexion est thématisée derechef au cours du paragraphe 15 des *Méditations*. Elle conduit, au moyen de la scission du moi (*Ichspaltung*) conquise par l'*épochè*, à la distinction entre l'*ego* transcendantal constitutif du sens du monde et l'*ego* phénoménologique, à savoir le « je » qui réfléchit et à *qui* apparaît la constitution, aussi nommé « *spectateur intéressé*²⁷⁸ ». Husserl précise que cette scission a lieu au sein d'un seul et même *ego*, de sorte que l'*ego* phénoménologisant apparaît comme la réalisation d'un potentiel inhérent à toute *ego* comme tel : « moi qui suis dans l'attitude naturelle, je suis aussi et toujours le je transcendantal, mais je ne le sais qu'en opérant la réduction phénoménologique²⁷⁹ ». Liée à un acte rationnel de l'*ego*, à savoir l'*épochè*, la scission réflexive doit être classée sous la rubrique épistémologique et non ontologique. Loin de décrire l'*ego* comme un être divisible, elle est une action ou une opération que la conscience effectue sur elle-même afin de se prendre pour objet, et qui implique des modifications intentionnelles corrélatives. Comme dans les *Ideen* et les *Leçons*, la réflexion est référée à la subjectivité transcendantale. Il faut donc cerner « son caractère intentionnel spécifique²⁸⁰ », élucider le type de modification qu'elle fait subir au « vécu premier », non réfléchi, et déterminer sa portée. L'on découvre alors que c'est elle qui « rend possible un savoir²⁸¹ » de l'expérience transcendantale.

Récapitulons maintenant les conclusions de notre enquête. Sous le titre « réflexion », Husserl place, dans les *Leçons*, les *Ideen I* et les *Méditations* une interrogation sur la possibilité du discours phénoménologique ou philosophique qui se réalise par une analyse intentionnelle d'un vécu réflexif en lequel il s'effectue. Chaque fois qu'il est question de la réflexion, Husserl la traite comme un vécu de conscience : il distingue alors un vécu direct d'un vécu réflexif, comme c'est le cas au paragraphe 15 des *Méditations*. Il s'agit alors d'étudier les modifications intentionnelles nécessitées par la réflexivité.

²⁷⁸ *Méditations cartésiennes*, § 15, p. 80.

²⁷⁹ *Ibid.*

²⁸⁰ *Ibid.*, p. 79.

²⁸¹ *Ibid.*

Or, la question sur la validité transhistorique de la phénoménologie en tant que discours, comme nous l'avons souligné plus haut, est d'ordre méta-phénoménologique : il ne s'agit pas ici d'élucider les structures de la subjectivité transcendante ou encore d'interroger, par exemple, les modalités par lesquelles un objet perceptif se donne, entre autres exemples. Bien plutôt, Husserl cherche à justifier la *prétention* de sa phénoménologie elle-même à la validité ou à l'objectivité. Comme nous l'avons dit plus haut, il s'agit de déterminer l'ultime source de validité du savoir philosophique déployé par la phénoménologie. Si l'on prend en considération le sens de cette question avec la façon dont il cherche à y répondre, l'on se retrouve devant un cercle : l'intention de justification ultime est d'ordre méta-phénoménologique, mais elle mobilise le contenu concret de la phénoménologie. Précisons qu'il ne s'agit pas, ici, de disqualifier l'analyse intentionnelle des vécus réflexifs : puisque la réflexivité est bien une activité possible de la conscience, alors il faut en rendre compte par la phénoménologie. La possibilité d'une justification ultime, estimons-nous, demande néanmoins le déploiement d'un autre type de réflexivité, indépendant de l'épistémologie phénoménologique.

2) Une seconde conception de la réflexivité : l'exigence d'autoresponsabilité

Dans le sillage de son interrogation sur l'histoire, Husserl réactive le problème de la justification de sa phénoménologie et questionne sa validité et son objectivité transhistoriques. En mobilisant son épistémologie, à notre avis, il risque de produire le concept problématique d'intersubjectivité absolue qui, sous le titre de *raison*, recèle l'idée d'une communauté transcendante de monades traversant et constituant l'histoire par la démultiplication de leurs points de vue singuliers. Mais si l'on abandonne ce concept, et que l'on tâche néanmoins de penser l'historicité, ne se retrouve-t-on pas alors devant une paradoxale *historicité transcendante* traversée de fractures issues d'instaurations originaires d'idéalités et qui rendent dès lors difficile l'appréhension de son unité ? Cela n'est-il pas, en retour, contraire à l'*intention* derrière l'idée même d'un *a priori* de l'histoire, à savoir la volonté de penser l'unité de

l'historicité²⁸² ? Comment peut-on alors éviter de se laisser enfermer dans chacune de ces voies aporétiques ? En tout ceci, la relation de dépendance entre les *a priori* des sciences spéciales (ou les sciences positives) et l'*a priori* antécédent du monde de la vie nous autorise à penser que le fondateur de la phénoménologie concevait la possibilité d'une telle historicité striée, fracturée, *dans le champ précis des sciences positives*. Husserl décrit bien, dans la *Krisis*, un « violent changement de sens qui assigne d'abord à la mathématique [...] des tâches *universelles* et d'un style *nouveau dans son principe même*, étranger aux Anciens²⁸³ ». La géométrie euclidienne « ne connaît qu'un *a priori* qui se clôt de façon finie²⁸⁴ », mais celle des modernes, liée au concept d'un espace géométrique, *idéal*, possède « un *a priori* universel systématiquement unifié²⁸⁵ ». Husserl accorde ainsi à Galilée, au sein de ce procès de transformation de la géométrie moderne, le rôle d'avoir consacré la « mathématique comme royaume d'une connaissance vraiment objective²⁸⁶ » et d'avoir posé l'hypothèse de son « application universelle possible²⁸⁷ », dont le corrélat est l'idée d'une nature idéalisée et mathématisable, à la source des sciences positives modernes. Ce n'est donc pas tant l'idée d'une science universelle qui constitue la rupture instituée par Galilée, mais bien la mutation du concept de nature en un objet idéal mathématisable.

²⁸² C'est ce que, nous l'avons vu, la fin de l'*Origine* permet de penser. L'*a priori* de l'histoire permet de contrecarrer l'objection historiciste d'une irréductibilité des divers *a priori* historiques. Il est en outre intéressant de relever que D. Pradelle, dans l'article cité plus haut, soutient la nécessité, à partir de l'œuvre husserlienne elle-même, qu'il y aurait de penser une telle historicité composée de fractures. « Dans l'ultime phase de sa pensée », en effet, « Husserl met[trait] en évidence la structure discontinuiste de l'historicité de la raison : l'histoire de la rationalité apparaît scandée par des “tournants” qui, comme des moments de rupture, strient à la fois l'histoire de la raison mathématicienne, celle de la raison physicienne et celle de la raison philosophique » (*op. cit.*, p. 408). Mais « ce discontinuisme historique n'est guère assumé jusqu'à ses conséquences ultimes ». C'est ce que montrerait le fait que « plusieurs gestes husserliens viennent au contraire *réaffirmer le privilège instaurateur qui appartient au sujet transcendantal* » (*ibid.*, p. 409). Pradelle formule ainsi une double critique : (1) la première s'adresse à ceux qui ont critiqué le caractère totalisant de la constitution transcendantale, qui produirait inévitablement une historicité continue et éternellement perméable à l'autocompréhension de la subjectivité constituante (par exemple Foucault et Desanti) ; (2) la seconde s'adresse à Husserl lui-même, et vise à accorder la possibilité d'une telle historicité striée, sans pour autant rejeter le concept de subjectivité transcendantale.

²⁸³ *Krisis*, § 8, p. 25.

²⁸⁴ *Ibid.*, p. 26.

²⁸⁵ *Ibid.*

²⁸⁶ *Ibid.*, § 9, p. 44.

²⁸⁷ *Ibid.*, p. 45.

Husserl prend d'ailleurs la peine de parler de « son » rationalisme, lequel étendrait « sa prise sur la science de la nature²⁸⁸ ».

À l'inverse, son ardeur à tâcher de justifier les découvertes de la phénoménologie transcendantale et à poser le problème de la validité transhistorique de l'*a priori* de l'histoire suggèrent qu'il ne concevait pas comme possible que la rationalité philosophique soit elle-même soumise à un tel régime d'historicité. Même si « la raison philosophique représente un nouveau degré dans l'humanité²⁸⁹ » et que le surgissement de la philosophie institue bien une rupture dans l'historicité du monde de la vie qui la voit apparaître, elle doit être ressaisie dans une universalité qui transcende les ruptures qu'elle institue : « le degré de l'existence humaine et des normes idéales en vue de tâches infinies, le degré de l'existence *sub specie æterni*, n'est possible que dans l'universalité absolue, précisément celle qui est par avance contenue dans l'idée de la philosophie²⁹⁰ ». Pourtant, le flou quant au dispositif théorique qui lui permettrait de garantir à la philosophie une historicité unifiée nous fait craindre qu'elle doive être appréhendée comme une succession de fractures. La tâche qu'il nous revient ici est donc la suivante : aménager, *en-deçà* de l'historicité fracturée des sciences positives fondées dans l'*a priori* du monde de la vie, une historicité continue et unie de la rationalité philosophique. Il s'agit ici d'un choix interprétatif de notre part : comme en témoigne la réception de la *Krisis*, Husserl semble bien fournir les ressources conceptuelles pour imaginer les deux membres de l'alternative, à la fois l'historicité fracturée de la totalité du champ du savoir et l'historicité continue en laquelle s'insère la philosophie. Si nous cherchons à envisager comment pourrait se déployer, dans la *Krisis*, le second membre de l'alternative, c'est parce qu'il s'agit là de l'option la plus constamment défendue par Husserl, comme le

²⁸⁸ *Ibid.*, § 8, p. 27.

²⁸⁹ « La crise de l'humanité européenne et la philosophie », p. 372.

²⁹⁰ *Ibid.*

montre l'exemple de l'*Origine*, qui pose avec une grande assurance la nécessité de penser l'*a priori* de l'histoire²⁹¹.

La difficulté que nous avons soulevée, rappelons-le, concerne la constante référence de la phénoménologie, dans sa tentative de se justifier, à l'épistémologie qu'elle constitue. La fondation de la validité de la phénoménologie est donc subordonnée à la connaissance que nous avons de la subjectivité. Pourrait-on mettre un terme à cette circularité en tâchant d'évacuer toute référence aux conclusions philosophiques de la phénoménologie transcendante ? Pourrait-on, autrement dit, dégager une conception de la réflexion qui ne soit pas strictement caractérisée par la relation de la conscience avec elle-même ? Serait-il possible, du même coup, de trouver dans cette autre conception de la réflexivité la façon de fonder l'historicité continue en laquelle la rationalité philosophique peut être justifiée aux yeux de la pérennité ? Selon nous, les *Méditations* esquissent une forme de réflexivité qui fait l'économie d'une référence explicite au contenu concret de la phénoménologie, parce qu'elle est ordonnée à la tentative de penser de la façon la plus rigoureuse et la plus radicale la possibilité d'un savoir entièrement transparent à l'égard de lui-même²⁹². C'est une telle réflexivité qui, sous le titre d'autoresponsabilité (*Selbstverantwortung*), inaugure les *Méditations* et impose à toute philosophie une exigence à laquelle elle devra se soumettre sous peine de ne pas pouvoir accéder à la dignité requise par cette forme suprême du savoir. C'est aussi cette même exigence qui préside à la critique idéaliste du réalisme de l'attitude naturelle présentée aux paragraphes 40-41 de ce texte. Dans les deux cas, la

²⁹¹ *Supra* note 282. D. Pradelle relève les deux options chez Husserl, mais soutient qu'en dernière analyse, c'est la seconde qui prévaut, ce qui, pour lui, doit être critiqué.

²⁹² Dans un texte classique publié en 1959 d'après une conférence tenue en 1956, J. Hippolyte suggère un parallèle entre Fichte et Husserl qui se situerait dans la tentative du premier de chercher « un milieu au sein duquel situer toute pensée et toute science » et d'articuler cette science à « l'expérience originaire » (« L'idée fichtéenne de la doctrine de la science et le projet husserlien », dans H. L. VAN BRED A & TAMINIAUX J. [dir], *Husserl et la Pensée Moderne*, p. 181). Dans sa quête d'un fondement absolu au savoir, selon Hippolyte, Fichte en serait venu non pas à un principe logique premier, mais à un « milieu fondamental du savoir » (*ibid.*, p. 175). Or, comme le savoir absolu se sait lui-même, alors il est naturel pour Fichte de placer la conscience de soi « au sommet de sa doctrine de la science ». Elle permettrait une « réflexion totale dans l'immanence » (*ibid.*). Les *Méditations cartésiennes*, selon nous, présentent un portrait similaire : la tentative de fonder absolument la science se traduit par l'examen de la subjectivité transcendante, qui est, en quelque sorte, le « milieu » de l'autoréflexivité, donc le seul milieu possible de la fondation absolue du savoir.

réflexivité est le nom d'un *critère* imposé au savoir philosophique lui-même qui lui donne l'assurance d'être fondé et justifié.

Si les controversés paragraphes 40-41 des *Méditations* soutiennent la nécessité de caractériser la phénoménologie essentiellement comme idéalisme transcendantal, ce n'est pas tant en raison de la fausseté du réalisme de l'attitude naturelle, mais bien parce que cette posture théorique est « absurde » ou « insensée », de sorte qu'elle est tout simplement *intenable*. Aussi la critique du réalisme naïf ne mobilise-t-elle pas un *contenu philosophique*, une thèse qui, soutenue par des arguments, pourrait invalider cette posture. Elle est tout entière le produit d'une réflexion en laquelle se montre l'irréductible contradiction du réalisme. Selon Husserl, en effet, si je me demande naïvement dans quelle mesure mes représentations sont objectives ou si je puis sortir de « l'île de ma conscience », je suppose, au moment même où je pose ces questions, que le monde extérieur existe. Le *fait* même de me poser de telles questions implique que j'ai des représentations du monde extérieur, lesquelles ne sont pas éclaircies ou fondées par la position de ma question. Comme le dit Husserl, cette question suppose, au moment même où elle est énoncée, une « aperception préalable du monde spatial²⁹³ ». Il peut être dit de l'attitude naturelle qui se charge de rendre compte de la fonction de la connaissance *soit* qu'elle est contradictoire, puisqu'elle cherche à justifier l'aperception du monde, qui pour elle fait déjà l'objet d'une évidence, *soit* qu'elle est infondée ou injustifiée absolument, parce qu'elle repose sur une connaissance qu'elle présuppose, la thèse du monde, ce qui fait de cette dernière un savoir qui ne se « sait » pas lui-même. L'épistémologie conçue dans le cadre de l'attitude naturelle n'est donc pas seulement fausse, elle est une « absurdité » (*Widersinn*) ou un « non-sens » (*Unsinn*) : elle prétend fonder la connaissance tout en ne se « sachant » pas elle-même. La critique que Husserl en fait se situe ainsi à un niveau encore plus radical que celui de la vérité ou de la fausseté, c'est-à-dire celui de la *prétention* à dire le vrai et le faux de façon fondée et justifiée. Plus loin dans le même passage, Husserl présente une

²⁹³ *Méditations cartésiennes*, § 41, p. 132.

autre critique idéaliste, qui atteint cette fois la position d'une limite à la connaissance, illustrée, par exemple, par le concept de chose en soi : lorsque je suppose une extériorité à moi-même à laquelle je n'aurais pas accès, comme une chose en soi inconnaissable, je suis en train de poser *à partir de moi* une extériorité. Au moment même où je pose l'extériorité, je la pose relativement à moi ; ou encore, au moment où je la pose comme inconnaissable, ce *poser* est mien. Il m'est donc impossible de concevoir une extériorité à ma connaissance sans trahir en même temps la visée même de la connaissance. Par là, toute possibilité de savoir se dissout et, dès lors, la position d'une extériorité à l'univers de ma conscience ne peut même pas espérer être jugée vraie ou fausse.

Tâchons de résumer le fonctionnement de ces deux critiques idéalistes : en partant d'un énoncé ou d'une thèse, l'on cherche à les justifier ou à fonder leur prétention à la vérité. Dans le premier cas, l'on découvre qu'il est impossible de justifier une théorie de la connaissance si l'interrogation à sa source présuppose la validité de nos représentations (donc il faut faire l'*épochè*) ; dans le second, il devient clair qu'il est impossible de poser une chose en soi inconnaissable, parce que le fait même de cette action présuppose la possibilité de sa connaissance. En un mot, le type de réflexivité que nous voyons à l'œuvre dans cette critique idéaliste consiste à s'interroger, par une mise à distance à l'égard de la vérité d'un énoncé, sur sa *prétention* à la vérité, qu'il s'agit de justifier. C'est pourquoi, dans ce passage, il n'est pas question en premier de vérité ou de fausseté, mais bien d'« absurdité » (*Widersinn*) de « non-sens » (*Unsinn*) ou de légitimité²⁹⁴. Ce jugement est en outre établi à partir des ressources fournies par les énoncés critiqués : qu'est-ce que cet énoncé prétend dire ? Sous quelles conditions cela peut-il être dit ? La possibilité de valider ou d'invalider ces énoncés ne nécessite pas d'invoquer de critères qui leur soient extérieurs, puisés dans une quelconque théorie de la connaissance préalablement élaborée. Plutôt, la mise à distance réflexive permet de déceler en eux-mêmes les conditions de leur

²⁹⁴ Le mot utilisé est *rechtmäßig* ; il agit à titre d'adverbe et est traduit en français par « légitimement » (*Méditations cartésiennes*, § 41, p. 132).

vérité, ce qui permet de se prononcer sur leur *légitimité*. Le but est de parvenir à un savoir *qui se sait lui-même*, qui est entièrement transparent à l'égard de lui-même, ne supposant, au cours de son effectuation, aucune donnée qui n'est pas passée sous le crible de son regard.

Il en va ici comme dans l'examen de l'idée téléologique de la science. Puisqu'il s'agit, dans les *Méditations*, de fonder absolument une nouvelle science, mais que la situation du philosophe, dans le dépouillement des débuts de son effort cognitif, ne peut présumer de la validité d'aucune science existante, il faut tâcher d'« élucider l'idée directrice » qui anime le « phénomène noématique » qu'est la science. Sans l'avoir thématisée, Husserl effectue ici une première *épochè*, qui consiste à suspendre la validation subjective accordée à la science²⁹⁵ pour « *plonger* dans leur effort et leur activité scientifique²⁹⁶ ». Comme ce sera le cas, plus tard, pour le phénomène monde, qui passe d'une *thèse* à laquelle on adhère naïvement à « une pure et simple prétention d'être²⁹⁷ », les sciences cessent d'être l'objet d'une croyance et sont considérées simplement dans leur *prétention*. Le point de départ des *Méditations* est ainsi constitué par l'analyse d'un fait, qui est celui de la science, et qui est caractérisé par sa prétention à la vérité. La question que pose ici le fondateur de la phénoménologie, au moment même où il fonde sa discipline, pourrait être résumée ainsi : s'il doit y avoir une philosophie (ou une science), quelles devraient être ses propriétés essentielles ? À partir de *rien*, c'est-à-dire dans le dépouillement cognitif qui caractérise ce début des *Méditations*, où aucune théorie de la vérité n'est encore formulée, il est possible de prendre une thèse ou un énoncé, et de l'analyser en fonction de ce qu'il prétend dire ou faire.

²⁹⁵ Notons, par ailleurs, que la *Krisis* présente l'*épochè* à l'égard des sciences objectives comme la première qui doit être réalisée : « Il est manifeste que l'*épochè* qui est requise avant toute autre est celle qui touche toutes les sciences objectives. Cela ne veut pas dire simplement faire abstraction d'elles [...]. Ce qui est visé ici est bien davantage une *épochè* à l'égard de toute participation à l'accomplissement des connaissances des sciences objectives [...]. » Une différence réside néanmoins dans le fait que la *Krisis* met aussi en suspens toute considération à l'égard de l'idée directrice de ces sciences, alors que les *Méditations* cherchent à l'élucider (*Krisis*, § 34, p. 54).

²⁹⁶ *Ibid.*, § 4, p. 52.

²⁹⁷ *Ibid.*, § 8, p. 61.

Quittons maintenant l'analyse des exemples où l'exigence d'autoresponsabilité de la phénoménologie est posée pour tâcher de la comprendre en elle-même. La conception de la réflexivité que nous avons voulu exposer est mobilisée dans l'introduction des *Méditations*, au moment où Husserl pose avec radicalité la question de la justification. Comme on l'a vu au chapitre précédent, il place l'itinéraire intellectuel qu'il propose dans ce texte sous la gouverne de l'exigence d'autoresponsabilité : selon lui, en effet, « une vraie philosophie » doit s'élaborer « dans une autonomie effective à partir d'évidence dernières produites d'elles-mêmes²⁹⁸ » ; il s'agit, croit-il, d'une philosophie qui « répond absolument d'elle-même²⁹⁹ » (*absolut selbst-verantwortenden Philosophie*). Autrement dit, la philosophie authentique, selon Husserl, se caractérise par l'activité de se justifier elle-même, qu'elle effectue par une mise à distance réflexive à l'égard de ses propres productions. La conception de la réflexivité qui est ici mobilisée ne vise pas à fonder la phénoménologie par le détour de l'épistémologie husserlienne et l'analyse intentionnelle des vécus réflexifs. Plutôt, elle est définie comme l'activité même de la justification, seule façon de produire un savoir qui se sait lui-même, qui est *fondé absolument* et, par là, justifié de part en part³⁰⁰. *La philosophie peut-elle trouver une autre justification, un autre fondement qu'en sa propre activité, en l'effectuation d'elle-même ?* Dans la conférence de Vienne de 1935, Husserl soutenait d'ailleurs que c'est « seulement par cette réflexivité constante qu'une philosophie est connaissance universelle³⁰¹ ». Déjà dans les *Recherches logiques*, il distinguait la philosophie des « sciences spéciales » en comparant le scientifique à un ingénieux technicien qui, comme un constructeur « attentif seulement

²⁹⁸ *Ibid.*, § 2, p. 48.

²⁹⁹ *Ibid.*

³⁰⁰ Cette analyse de l'introduction des *Méditations* constitue le négatif quasi parfait de la façon dont Jean-Luc Marion qualifie la phénoménologie, dans son article de 2002 : « La phénoménologie, par définition, ne devrait pas se préoccuper d'elle-même, mais des phénomènes. [...] Ce principe, d'ailleurs valable pour toute philosophie, s'impose à la phénoménologie plus qu'à toute autre — puisqu'elle prétend “revenir aux choses mêmes”. » (« Un moment français de la phénoménologie », p. 9). La problématique du retour aux choses mêmes est du reste thématisée avec beaucoup de précision par R. Bøhm, dans l'article cité plus haut. Le sens de l'investigation des « phénomènes », selon lui, se résume par une question : « Qu'est-ce qu'on peut et qu'est-ce qu'on doit, en toute rigueur, considérer comme étant un phénomène véritable ? » Il est intéressant de noter que même ce retour au *donné* chez Husserl, selon Bøhm, est un retour réflexif (*loc. cit.*, p. 388).

³⁰¹ « La crise de l'humanité européenne et la philosophie », p. 373.

aux connexions formelles, édifie la théorie comme un chef-d'œuvre technique³⁰² ». À la différence de ces sciences, la philosophie cherche à « parvenir à une compréhension évidente du sens et de l'essence de ses productions quant à la méthode et à l'objet³⁰³ ». En son essence même, l'activité philosophique est autoréflexive et elle doit assumer sa tâche en vertu de l'autoresponsabilité qui caractérise la décision originelle du philosophe de prendre une distance à l'égard du monde et de lui-même. C'est la même leçon que livre la conférence de Vienne de 1935, qui lie l'apparition de la « pure θεωρία » ou de la philosophie à la transformation de l'homme en « spectateur désintéressé³⁰⁴ » qui peut jeter un regard sur le monde. L'usage de ce terme rappelle explicitement le paragraphe 15 des *Méditations*, qui décrit formellement la possibilité, pour l'*ego* phénoménologisant qui effectue la scission réflexive, de « jeter un regard » sur l'*ego* constituant l'expérience du monde. La référence au spectateur désintéressé est en outre omniprésente dans les manuscrits portant sur la réduction de la période 1926-1935³⁰⁵. En tout ceci, Husserl distingue le type particulier de rationalité qui est mobilisé par la philosophie : il ne s'agit pas de soutenir la vérité d'une thèse au détriment d'une autre, par la production d'une argumentation ordonnée — toute science procède ainsi. Contrairement aux productions des « sciences spéciales », la science philosophique est à la source d'un discours *entièrement transparent*. Ce discours incarne une rationalité qui, sitôt produite, revient à elle-même et se caractérise précisément par une autoréflexivité qui lui garantit l'autoresponsabilité³⁰⁶. La justification ultime du discours philosophique ne se situe donc

³⁰² *Recherches logiques*, I, § 71, p. 280.

³⁰³ *Ibid.*

³⁰⁴ « La crise de l'humanité européenne et la philosophie », *Krisis*, p. 365.

³⁰⁵ Il est aussi question de « spectateur non engagé » (*De la réduction phénoménologique*, N. 1, § 3, p. 38) et de « spectateur impartial » (*ibid.*, N.4, § 1, p. 100). La notion de scission du moi (*Ichspaltung*) ne revient d'ailleurs que dans trois textes : les *Méditations*, ces manuscrits consacrés à la réduction, ainsi que le cours *Philosophie première*. Voir à ce sujet l'introduction de S. Luft consacrée au volume *De la réduction*, p. 17.

³⁰⁶ Dans son texte sur Husserl et Fichte, J. Hippolyte identifie, chez ce dernier, l'exigence d'une science rigoureusement fondée à la production d'un savoir qui se sait lui-même, qui est « absolu en étant savoir du savoir ou savoir de soi-même ». C'est cette exigence qui expliquerait la centralité de la conscience de soi dans la doctrine de la science fichtéenne, dont le projet serait celui « d'une réflexion totale dans l'immanence de toutes les sciences de l'expérience et de l'expérience elle-même » (*loc. cit.*, p. 175). En ce sens, le concept de transcendantal ou la subjectivité transcendantale seraient le *milieu* à partir duquel penser cette autoréflexivité radicale qui caractérise le savoir se sachant lui-même. Au sein de ce dispositif décrit par Hippolyte, la subjectivité transcendantale n'est pas étudiée pour elle-même, mais en tant qu'elle est le lieu où se déploie le savoir absolu.

pas, par essence, dans un axiome, un *a priori* ou une thèse fondamentale : c'est plutôt dans l'effectuation même de ce discours comme retour constant sur soi que se déploie la possibilité de sa justification. Il n'est pas ici question d'évoquer un dispositif abstrait comme solution *ad hoc* à un problème complexe : bien plutôt, comme le suggère la critique idéaliste de l'attitude naturelle réaliste, toute thèse suppose la *position* d'une thèse ou, en d'autres mots, une activité d'ordre rationnel qui « pose » une thèse. C'est pourquoi, de la même façon, la justification ne peut reposer sur une thèse fondamentale (épistémologique, ontologique, métaphysique), mais doit nécessairement s'appuyer sur elle-même, sur l'activité de la rationalité elle-même. En philosophie, « aucune ligne de connaissance, aucune vérité particulière ne doit être absolutisée et isolée³⁰⁷ ». N'est-ce pas là le sens de l'autoresponsabilité absolue du discours philosophique, qui se déploie par l'autoréflexivité ? Notre analyse des *Méditations* nous permet de répondre par l'affirmative à cette question : si l'on est en droit d'espérer que la phénoménologie puisse se justifier en tant que discours, c'est par une mise à distance réflexive à l'égard de ses productions qui vise, en dernière instance, à évaluer la *légitimité* de ses prétentions à la vérité. C'est là une *philosophie de la phénoménologie* qui remplit l'exigence d'autoresponsabilité que Husserl confère au discours philosophique.

La mise en lumière de ce réquisit au principe de la philosophie husserlienne permet en retour de préciser la place qu'y occupe l'étude de la subjectivité transcendante. Comme nous avons tâché de le montrer, Husserl ne cherche pas seulement à expliquer la fonction de la connaissance en déployant une épistémologie centrée sur l'*ego* : il souhaite aussi fonder les prétentions de ce savoir en tant que savoir. À ce titre, la subjectivité transcendante peut être comprise comme l'instance qui permet de réaliser l'exigence de réflexivité au principe du discours philosophique ou du savoir dans son acception la plus haute. La réflexivité est un *critère* du savoir fondé absolument que *remplit* la subjectivité transcendante par ses propriétés structurelles. En rappelant l'importance de l'exigence de

³⁰⁷ « La crise de l'humanité européenne et la philosophie », p. 373.

justification, chez Husserl, l'on peut donc mieux comprendre le sens de l'absoluité qu'il confère à la subjectivité : ce qui est *cherché* en elle, c'est un *sol* (les *Méditations* parlent d'un « sol transcendantal ») qui puisse être « considéré comme base ultime et apodictiquement sûre du jugement, sur laquelle toute philosophie radicale doit être fondée³⁰⁸ ». Seule la subjectivité transcendantale répond à cette recherche de « l'absolu », du « sol absolu sur lequel toute fondation d'être se meut³⁰⁹ » ; seul ce concept peut être envisagé comme « le système de l'étant *absolu*, inconditionné³¹⁰ », parce que ce n'est qu'en lui qu'est possible la réflexion requise *par* l'exigence du savoir absolu. Autrement dit, l'étude de la subjectivité est *ordonnée* à la fondation absolue du savoir, parce qu'elle peut répondre à son exigence, l'autoréflexivité. *Cette exigence est première*. En retour, la phénoménologie peut élucider phénoménologiquement ce qui fait que la subjectivité peut remplir cette exigence, par une étude de ses structures fondamentales qui puise à même l'évidence la source de son apodicticité. C'est là que se trouvent valorisées les méditations husserliennes sur les vécus réflexifs : ils ne sont pas destinés à fonder *en eux-mêmes* la validité de la phénoménologie, mais ils justifient le fait que ce soit la subjectivité transcendantale qui soit élue porteuse de la réalisation de l'exigence de réflexivité inhérente au savoir absolu. Le concept de scission du moi ou de scission réflexive (*Ichspaltung*) est le corrélat transcendantal de cette exigence de réflexivité. Il permet de comprendre en quoi la subjectivité transcendantale peut être le lieu où se manifeste l'originaire et l'immédiat tout en étant l'instance où la réflexion sur cette expérience première est possible. C'est ce qu'un manuscrit de 1930 permet de voir : le « présent transcendantal » est « immédiatement éprouvé en un sens remarquable ; il est saisi du moi directement comme lui-même en tant que [saisie] de l'étant proto-original pour <lui>— même³¹¹ ». Mais ce présent d'« avant la réflexion » doit être distingué de « l'être-dirigé thématiquement en perception, l'être-dirigé apercevant

³⁰⁸ *Méditations cartésiennes*, § 8, p. 61.

³⁰⁹ *De la réduction phénoménologique*, N. 7, § 4, p. 139.

³¹⁰ *Ibid.*, p. 140.

³¹¹ *Ibid.*, N.9, § 2, p. 163.

et devenant aperçu³¹² ». Au sein de la subjectivité transcendantale, ainsi, « la vie précède toujours la méthode d'explicitation » de la vie, mais à son tour, la tentative de *dire* cette vie devient, à son tour, vie.

Retournons maintenant à notre problématique principale en essayant de montrer la fécondité de notre analyse de l'exigence de réflexivité dans les *Méditations*. Notre point de départ a été l'examen des termes d'une alternative qui se trouve au cœur de la pensée de Husserl sur l'histoire : dans sa tentative d'assurer l'objectivité de son savoir à l'égard de l'histoire par référence au concept de subjectivité transcendantale, ou bien le point de vue de cette dernière est démultiplié et se transforme en intersubjectivité transhistorique pour protéger la continuité de l'historicité de la raison philosophique, ou bien cette dernière option est jugée problématique, d'où ressort la nécessité de penser une rationalité qui se déploie au sein d'une historicité fracturée, ce qui semble contraire à l'intention de Husserl. Selon nous, c'est la référence au concept épistémologique de subjectivité transcendantale qui paraissait engager le fondateur de la phénoménologie dans cette impasse. Une autre conception de la réflexivité aurait-elle pu aider Husserl à la surmonter, en répondant aux difficultés associées au premier membre de l'alternative ?

Retournons donc au problème assorti à la tentative d'assurer l'objectivité du savoir par la position d'une raison transhistorique. Nous craignons que ce concept renferme une hypostase de la subjectivité qui, rendue artificiellement transhistorique ou anhistorique, pourrait être le support ultime de la validation du savoir. Or, est-ce que le type de réflexivité que nous avons dégagé permet de contrecarrer cette difficulté ? En mettant l'accent sur l'exigence d'autoresponsabilité du savoir philosophique et sur l'autoréflexion qu'il faut déployer pour la réaliser, il appert que la fondation du savoir est une activité sans cesse à déployer, et que c'est donc ce déploiement et non la subjectivité qui l'effectue qui doit être étendu à la totalité de l'histoire. Du reste, les méditations husserliennes sur la réflexivité de la conscience révèlent qu'elle est, dans sa finitude, ouverture à une infinité d'expériences,

³¹² *Ibid.*

et que c'est le retard même de la réflexion sur l'originnaire qui engendre et nécessite l'activité infinie de la philosophie. Le flux de la conscience est le théâtre où l'altérité se manifeste constamment dans son originarité ; et le spectateur désintéressé à qui paraît ce spectacle, dans le retard qu'il accuse sur son déroulement, est pris pour saisir son sens *à rebours*. La réflexion cherche à se *familiariser* avec l'originnaire ; l'*ego* phénoménologisant cherche à faire sienne l'expérience directe de l'*ego* naturel en ayant pour critère de validité son originarité. Cette dualité entre l'originnaire et sa réflexion ne peut qu'être le fait d'une conscience *finie*, en qui ne paraît pas immédiatement leur unité, mais qui néanmoins est le lieu du déploiement infini du savoir. Enfin, la nécessité d'un tel déploiement infini ne semble pas irréductible à une donnée phénoménologique : au contraire, la scission réflexive et le retard qu'elle permet de constater sur l'originnaire montrent que la subjectivité, dans sa conquête d'elle-même, est toujours en reste. Le geste même de la scission réflexive confirme de façon originnaire la nécessité de son effectuation constante, de sa réactivation par toute philosophie qui se veut ultimement fondée.

De façon d'abord négative, nous avons tâché de montrer comment cette conception de la réflexivité pouvait permettre de dissiper les difficultés associées à la conception d'une historicité continue. Essayons maintenant, en mobilisant les mêmes conclusions, de rendre compte de la possibilité de cette première forme d'historicité. C'est la possibilité, pour l'*ego*, d'effectuer la scission réflexive qui permet de rendre compte d'une continuité dans la trame de l'histoire. Si la réalisation de cette potentialité de l'*ego* engendre un spectateur *désintéressé* ou *non engagé*, elle ne produit pas un philosophe *détaché* ou *délié* : ce qu'elle livre, en fait, est la conscience de l'attachement de l'*ego* naturel au monde de son expérience. L'attitude théorique, en effet, « se rattache [...] à une attitude antérieure [...] et elle se caractérise comme son bouleversement³¹³ ». De la même façon, la « phénoménologie eidétique » elle-même n'est possible que si je vis « toujours à nouveau, que ce soit dans une effectivité prise pour exemple ou dans des possibilités prises pour exemple, une expérience et une vie thématique

³¹³ « La crise de l'humanité européenne et la philosophie », p. 360.

vécues dans l'attitude naturelle³¹⁴ ». C'est là « ce qui doit constamment se trouver au fondement comme substrat de la méthode phénoménologique avec *épochè* et purification transcendantale³¹⁵ ». Autrement dit, l'*ego* qui effectue la scission réflexive se rend simultanément conscient non seulement de la possibilité de se désengager de l'expérience première de l'*ego*, mais aussi de son engluement naïf au monde, et même de sa nécessité. Dans l'attitude théorique, qui gît dans tout *ego* naturel à titre de potentiel, je me rends compte à la fois de ma liberté à l'égard de la facticité de l'attitude naturelle, mais aussi de ma situation nécessaire au sein de cette facticité. Mieux encore, ce n'est que par l'effectuation de la scission réflexive qu'est possible la conscience de la facticité pour ce qu'elle est. Loin d'être supprimée dans la théorie, l'attitude naturelle est conservée, mais en tant qu'objet pour l'attitude théorique. Tout l'effort de cette dernière sera de rendre compte de la première sans trahir le sens qu'elle revêt toujours : la philosophie, dit Husserl, consiste à révéler le sens de l'expérience *avant* tout philosopher³¹⁶. C'est formellement la même leçon que livre l'irruption de la philosophie au sein de l'histoire, laquelle instaure le second niveau d'historicité dégagé dans l'appendice XXVI de la *Krisis*. Le premier niveau qui, en soi, précède l'historicité philosophique, désigne « quelque chose qui a toujours déjà eu cours » et qui, de ce fait, est un « universel qui appartient à l'existence humaine³¹⁷ ». Cette première historicité, nommée « historicité générative originelle³¹⁸ », décrit en quelque sorte l'incarnation historique et communautaire du concept théorique d'attitude naturelle. De même que l'attitude théorique présuppose nécessairement l'attitude naturelle, de même l'historicité instaurée par la philosophie implique-t-elle une primauté de l'historicité originelle : « la vie est quelque chose de toujours déjà historique³¹⁹ ».

³¹⁴ *De la réduction phénoménologique*, N.2, appendice VI, § 8, p. 91.

³¹⁵ *Ibid.*

³¹⁶ *Conférences de Paris*, p. 37.

³¹⁷ *Krisis*, appendice XXVI, p. 556.

³¹⁸ *Ibid.*

³¹⁹ *Ibid.*

Tirons maintenant une conclusion de cette comparaison entre la scission réflexive et l'apparition historique de la philosophie. L'historicité générative originelle ne peut être vue qu'à *partir* de l'historicité philosophique, de la même façon que l'attitude naturelle ne peut être rendue consciente qu'à partir de l'attitude théorique, qui implique en même temps la rupture avec la première. Ce n'est que lorsque l'irruption de la philosophie instaure sa propre historicité que la situation originelle de l'humanité devient visible en tant que telle. L'engluement des communautés dans leur histoire, comme l'attachement de l'*ego* à l'attitude naturelle, ne se donne comme engluement que par la possibilité de s'en détacher, par l'*épochè*, par la scission réflexive. Dans le cas qui nous intéresse, à savoir la tentative de distinguer deux régimes d'historicité différents corrélatifs à deux rationalités différentes, celle qui est propre aux « sciences spéciales » et celle qui revient à la philosophie, cela signifie que la possibilité d'une historicité striée ou fracturée, caractérisée par des ruptures épistémiques, n'est envisageable qu'à partir de la philosophie conçue comme activité réflexive ou effectuation de la scission réflexive, laquelle est corrélée à une historicité unie et continue³²⁰. C'est toujours à partir de la rationalité philosophique, essentiellement caractérisée comme autoréflexive, qu'est envisageable non seulement la situation historique primitive de toute communauté humaine, mais ce que Husserl nomme l'« enchaînement-au-temps ». Autrement dit, ce n'est que par la possibilité de se libérer de l'historicité qu'elle peut être vue comme telle, dans son caractère indépassable. L'historicité continue propre à la rationalité

³²⁰ D. Pradelle, dans son élaboration d'une structure discontinuiste de l'historicité, relative non seulement à la rationalité physicienne et mathématicienne, mais en plus à la rationalité philosophique, insiste sur la possibilité d'une impossible intelligibilité de certains paradigmes conceptuels à travers les époques. C'est là, selon nous, une thèse que Husserl permet effectivement de penser : ce que nous avons nommé historicité tragique, au chapitre premier, traduit conceptuellement l'inquiétude constante de Husserl par rapport à la possibilité de transmettre le sens d'une époque à l'autre. Dans un passage de l'*Origine* cité plus haut dans un contexte différent, il indique qu'un savant qui accueille dans sa pensée quelque chose qui soit « enchaîné-au-temps », c'est-à-dire enchaîné à la pure facticité de son présent », confère au sens qu'il constitue cette propriété de n'être compréhensible que « pour les hommes qui partagent les mêmes conditions purement factices de compréhension » (*L'origine de la géométrie*, p. 212-213). Mais la possibilité que divers paradigmes conceptuels ne soient pas tous compréhensibles à tout moment dans l'histoire n'engage pas la nécessité de penser une historicité fracturée. Nous croyons que la rationalité philosophique, caractérisée par son caractère réflexif, est à tout moment mobilisée pour constater même l'impossibilité d'une incompréhension transhistorique. La constatation de l'incompréhension ne se fait-elle pas à partir d'une mise à distance réflexive, qui permet de voir l'*enchaînement-au-temps* de la teneur de sens d'un énoncé ou des conditions de sa compréhension ?

philosophique devient ainsi un point de vue *potentiel* accessible à tout *ego* qui effectue la scission réflexive et qui, de ce fait, se rend maître de l'exigence propre à toute philosophie. Elle ne désigne pas tant un point de vue transhistorique et anhistorique qui abolit toute historicité, mais la simple possibilité d'un détachement ou d'une libération qui *font voir* l'attachement au monde pour ce qu'il est, avec l'historicité qu'il implique. Les rationalités propres aux sciences spéciales que sont la mathématique, la physique ou encore la logique, sont dérivées, selon Husserl, des *a priori* du monde de la vie : elles sont *liées* à son historicité ; mais la rationalité philosophique, caractérisée essentiellement par son autoréflexivité, doit être comprise comme la possibilité d'un *détachement*, d'une *libération du regard*.

CONCLUSION PARTIELLE : LA SCISSION RÉFLEXIVE ET L'HISTORICITÉ CONTINUE

Ce chapitre s'est ouvert sur l'analyse de trois textes contenus dans la *Krisis*, qui concentraient un enjeu central pour la phénoménologie transcendantale : la fondation de sa prétention à une objectivité idéale. Dans l'appendice II, nous avons vu la tentative de rendre compte de la prétention à l'objectivité pour des idéalités qui, au sein du dispositif phénoménologique-transcendantal, doivent être reconduites à une formation subjective. À la fin de l'*Origine*, il est apparu que l'*a priori* historique n'était pas suffisant pour fonder l'unité de l'historicité et qu'il fallait pour cela le référer à une raison téléologique qui s'annonce dans l'humanité. Le dernier paragraphe de la *Krisis*, enfin, présentait la continuité de l'historicité sous l'égide de ce même concept de raison, porté par l'*ego* philosophant. Ces trois textes, selon nous, permettaient de voir que la phénoménologie, dans sa confrontation avec des questions d'ordre historique, pose la question de la *fondation* de son savoir avec une gravité qui ne semble pas pouvoir être dissipée de la même façon que dans les *Méditations* où, comme on sait, c'est l'évidence apodictique qui confère au savoir l'assurance de sa prétention, à savoir une validité « une

fois pour toutes³²¹ » et « pour tous³²² ». Ainsi a-t-on vu Husserl évoquer le concept problématique pour la phénoménologie elle-même d'une raison téléologique traversant l'historicité et s'annonçant dans l'universel humain. Sans elle, l'historicité envisagée par le fondateur de la phénoménologie semble devoir être fracturée, ce qui est contraire à l'intention formulée par la tentative de dégager un *a priori* historique. Il faut donc tâcher d'envisager la possibilité d'une historicité continue qui ne soit pas fondée dans les concepts problématiques proposés par le triptyque de textes analysés.

À partir de ce point, nous sommes partis d'une hypothèse visant à répondre à deux objectifs : (1) tenter de rendre compte, à partir du dispositif phénoménologique transcendantal lui-même, des difficultés rencontrées par Husserl ; (2) fournir, encore à partir du même dispositif, une esquisse de solution, qui saurait prendre en charge les difficultés envisagées. Notre hypothèse était la suivante : la question de la fondation de la validité de la phénoménologie est une question d'ordre *réflexif*, qui demande au savoir de se rendre entièrement transparent à l'égard de lui-même. Or, dans les textes que nous avons analysés et qui comportaient les difficultés que nous avons relevées, nous avons noté que les concepts avancés à titre de solution étaient l'œuvre de la phénoménologie transcendantale elle-même. Dans sa tentative de fonder absolument sa prétention au savoir, la discipline fondée par Husserl offre donc ce portrait contradictoire de recourir à ses propres concepts, donc à elle-même, si bien qu'il semble que sa validité soit *présupposée*. Néanmoins, dans les réflexions husserliennes sur la fondation du savoir que présentent les *Méditations*, nous avons vu, dans l'exigence d'autoresponsabilité, qui s'exprime par l'autoréflexivité, la possibilité d'une solution aux problèmes envisagés dans ce chapitre. Avant même d'entamer l'itinéraire proposé par ce texte, Husserl affirme, par une analyse du savoir philosophique lui-même, qu'il se caractérise essentiellement par l'autoresponsabilité et l'autoréflexivité. Ce critère de validité ultime, loin d'être puisé à même le dispositif *épistémologique* des *Méditations* et de sa

³²¹ *Méditations cartésiennes*, § 5, p. 54.

³²² *Ibid.*

nécessaire référence à l'*ego* transcendantal, est ancré dans l'essence du discours philosophique et pourrait donc, de ce fait, lui servir de critère dernier.

Quels ont été les résultats de la mise en valeur de cette exigence dans notre tentative de comprendre les difficultés envisagées par Husserl ? Premièrement, nous avons tâché de montrer comment elle permettait de dissiper les inquiétudes quant à la possibilité d'une hypostase transhistorique de la subjectivité, consignée dans le concept de raison téléologique s'enracinant dans l'essence humaine. L'exigence d'autoréflexivité appartient en propre au savoir philosophique, et la subjectivité transcendantale est le terrain d'investigation de la phénoménologie *parce qu'elle répond* à cette exigence. Comme le savoir ne peut être fondé absolument que par une instance autoréflexive, et que la subjectivité transcendantale satisfait précisément à ce critère, elle sera le *lieu* de prédilection pour la discipline qui souhaite être fondée absolument, la vraie philosophie ou la phénoménologie transcendantale. Son absoluité ne vient que du fait que c'est en elle que la possibilité de l'absolu se reflète. L'infinité ou l'éternité ne sont pas des modalités de la subjectivité elle-même, mais du savoir qui se réfléchit en elle ; et comme la subjectivité, dans sa finitude, *accuse* toujours un retard sur l'originaire, la poursuite qu'elle engage afin de le rattraper se donne elle-même comme infinie. Deuxièmement, il nous a fallu montrer comment une telle exigence permettait de penser l'unité de l'historicité. D'abord, d'un point de vue *pragmatique*, il nous est apparu, par comparaison avec la scission réflexive permettant l'appréhension théorique de l'attitude naturelle, que l'engluement dans une historicité indépassable n'était constatable que *par* la rationalité philosophique, déployée précisément par la scission réflexive. Ensuite, la continuité de l'historicité philosophique est le corrélat de la scission réflexive et, de ce fait, *un point de vue potentiel* que l'*ego* philosopant doit toujours réactiver. L'exercice même de la philosophie en tant que philosophie requiert par essence cette mise à distance réflexive.

CONCLUSION

Le point de départ de notre mémoire se situait dans ce que nous avons nommé la *paradoxe* référence à Husserl au sein des discussions philosophiques contemporaines en France : encore présente dans le paysage intellectuel actuel, la phénoménologie a néanmoins subi une transformation radicale du sens que son fondateur lui avait assigné. Cette paradoxale référence nous a fourni l'occasion d'interroger l'une des dimensions critiquées de sa pensée, c'est-à-dire la phénoménologie qu'il livre dans la dernière partie de sa vie, plus précisément dans la *Krisis*. Nous avons voulu dans ce mémoire mettre en lumière la façon dont Husserl s'efforce de répondre à une question historique, qui se laisse formuler ainsi : *comment penser l'unité de la raison et de son historicité* ? De façon générale, nous avons voulu montrer, contrairement à une opinion généralement admise, que la phénoménologie ne montre pas ses limites fondamentales dans sa tentative de rendre compte de l'histoire et de l'historicité. Les prestigieuses critiques de Ricœur et Derrida visent pour l'essentiel à montrer que les avancées de la phénoménologie transcendante, identifiées principalement dans la conquête de l'expérience originaire et immédiate, voire de l'existence elle-même, sont trahies par un certain rationalisme de Husserl qui, ne s'émancipant pas totalement des préjugés de la tradition qui le précède, réduit la finitude de la vie humaine dans une essence infinie qui en pervertit l'originalité. À l'opposé de ces critiques, nous avons soutenu l'idée selon laquelle Husserl aménageait une place pour la finitude, au sein de sa *praxis* philosophique en général et dans le cadre de sa thématization du problème de l'histoire. C'est ce qu'il convient ici d'éclairer une dernière fois en mettant en évidence la façon dont elle est pensée par la phénoménologie.

De façon métaphorique, et aussi pour éclairer davantage le problème de notre auteur que notre auteur lui-même, nous pourrions présenter Husserl dans la *Krisis* comme un philosophe devant une alternative fondamentale : ou bien la rationalité est intrinsèquement finie, d'où suivent une limitation

essentielle de ses capacités, une historicité dont l'unité est davantage une fiction qu'une effectivité, et une vérité dont l'attribut essentiel est la fragilité ; ou bien, inversement, la rationalité est infinie et son historicité peut être appréhendée dans son unité. La vérité, dans ces circonstances, est un universel que la rationalité est amenée à déployer. Si l'on dit que Husserl a tâché de défendre le second membre de l'alternative, il faut, comme les critiques de style « herméneutique » l'ont fait, souligner les défis que cela représente pour une philosophie phénoménologique, dont le principe des principes est l'intuition d'une subjectivité finie. Le fondateur de la phénoménologie se trouve — encore une fois métaphoriquement et non scientifiquement — devant deux écueils qu'il veut éviter : d'une part, il critique, comme Hegel, la dogmatique finitude posée par Kant ; mais d'autre part, il se plaint du manque de scientificité du système hégélien qui, bien qu'il cherche à penser le second membre de l'alternative exposée plus haut, échoue le test de la scientificité, parce que ses « constructions mystiques » résistent au principe d'intuitivité. D'une certaine façon, c'est aussi cette alternative qui est souvent utilisée pour lire la phénoménologie de Husserl. Aussi Ricœur s'emploie-t-il tantôt à jouer Kant contre Husserl et inversement, tantôt à faire du phénoménologue un pseudo-Hegel. Si nous rappelons ce *topos* de l'histoire de la philosophie, qui fait sans doute bon marché des aspérités des pensées qui s'y sont exprimées, ce n'est ni pour soutenir que le fondateur de la phénoménologie a pris part pour l'une d'entre elles — ce qui consisterait en une simplification outrancière des problématiques qu'il a développées —, ni pour suggérer une *tertium via* — expédient philosophique qui laisse intact le problème posé par l'alternative³²³. Nous souhaitons plutôt faire voir, avec Husserl et parfois en allant plus loin

³²³ Nous croyons que c'est aussi en plongeant au cœur du problème de l'historicité de la vérité que Derrida, dans son commentaire à *L'Origine de la géométrie*, avançait la thèse d'une historicité transcendante censée rendre compte, par la dimension eidétique et transcendante de la phénoménologie, de l'historicité de la rationalité. Selon lui, en effet, la philosophie husserlienne est contrainte d'aménager une paradoxale historicité transcendante, qui permet de penser, au sein de la subjectivité, les ruptures épistémiques instituées par la constitution des idéalités qui, dans leur nécessaire référence à l'instance qui les produit, forment les jalons d'une historicité *striée, fracturée, discontinue*. À côté de Ricœur, qui revendique une certaine prudence épistémique dans l'appréhension de l'historicité, laquelle permettrait de donner droit avec parcimonie à chacun des membres de l'alternative que nous avons esquissée, Derrida propose un dispositif ambitieux qui n'est pas destiné à autre chose que de faire voir la contradiction essentielle au sein de la phénoménologie transcendante. La prudence et l'esprit syncrétique ricœurien s'opposent à l'« excès » derridien qui fait imploser la phénoménologie, mais les

que lui, que la centralité de la rationalité pratique et de son exigence d'autoresponsabilité permettent de surmonter l'alternative en plongeant à sa racine. Selon nous, la mise en évidence de la centralité de l'exigence d'autoresponsabilité, c'est-à-dire de la dimension pratique de la rationalité, permet de donner voix à la façon dont la philosophie peut rendre compte de la finitude et comment elle présente une conception de l'historicité de la rationalité qui n'est ni « métaphysique » ni « totalitaire ».

La clé de voûte de notre interprétation se situe donc dans le concept d'autoresponsabilité (*Selbstverantwortung*) : non seulement permet-il de comprendre ce que nous avons nommé *historicité tragique*, qui décrit l'unité essentielle entre la condition de la pérennisation du sens et la cause de son dévoiement, mais il montre comment la philosophie husserlienne a dû, afin d'inclure toute facticité dans la rationalité qu'elle déploie, penser la genèse de l'expérience ou l'*histoire de l'ego*, faisant ainsi droit en son cœur même à une historicité de la conscience. C'est encore dans le concept d'autoresponsabilité que se situe, selon nous, l'unité de la rationalité philosophique à travers l'histoire, par une actualisation constante de l'autoréflexivité qui fonde chaque fois la philosophie et lui fournit sa propre garantie. Nous retrouvons là, d'une part, la finitude de la rationalité, la possibilité qu'elle soit marquée par des périodes de discontinuité où le sens consigné par l'humanité peut devenir inintelligible ; mais cette finitude s'enracine, d'autre part, dans l'infinité qui caractérise en propre l'activité de la rationalité, et qui se donne ainsi à l'*ego* philosophant par la nécessité qu'il éprouve de déployer sans cesse l'autoréflexivité. En tout ceci, le fondateur de la phénoménologie s'est présenté à nous comme un philosophe qui, loin des « théodicées » de la vérité attribuées à tort ou à raison à Hegel, s'efforce de penser comment l'*ego* philosophant, dans sa propre finitude, peut et doit se ménager un accès à l'infini. Nous ne pensons donc pas que Husserl cherche à abolir le fini et le factice dans l'infini et l'essence. Il nous semble plutôt que leur prise en considération authentique n'est envisageable pour lui que par la possibilité de s'en

deux sont commandés par la volonté de dépasser l'entreprise husserlienne. Il va sans dire que notre tentative de plonger au cœur de l'alternative n'est pas ordonnée à cet objectif.

libérer, et que c'est cette possibilité qui, actualisée par l'autoréflexivité et exigée par l'autoresponsabilité, déploie un point de vue sur l'infini qui éclaire en retour la finitude. C'est là tout le sens de l'*épochè* : seule une mise à distance à l'égard de la facticité et de la finitude permet de les considérer en tant que tels.

Nous avons présenté, en ces quelques lignes, ce qu'il conviendrait de nommer une *méditation husserlienne*. Comme Husserl qui, dans ses propres *Méditations*, réactivait le motif cartésien de l'*ego cogito*, nous avons voulu exhumer, chez l'auteur que nous avons étudié, un motif philosophique, celui de la réflexion ou de l'autoréflexivité. C'est la mise en évidence de ce motif autoréflexif qui nous a permis d'aller *à rebours* de l'allure générale de la réception de Husserl : plutôt que de revendiquer une nouvelle phénoménologie émancipée de son idéalisme transcendantal, nous avons tâché de montrer, le plus possible en accord avec son fondateur, qu'il était possible de penser une phénoménologie véritablement idéaliste et transcendantale. Mais comme le maître de Fribourg, encore une fois, la mise en lumière de ce motif s'est faite au prix d'un certain nombre de distanciations critiques. Bien qu'à plusieurs égards, Ricœur nous a semblé exagérer la dimension « hégélienne » de la philosophie de l'histoire husserlienne, ses remarques sur le statut phénoménologique problématique de certains concepts présents dans la *Krisis* visent, à notre avis, juste. Le paragraphe conclusif de la *Krisis* étonne par son manque de précision : contrairement aux développements attentifs auxquels le fondateur de la phénoménologie nous a habitués dans ses œuvres maîtresses, ce texte témoigne d'une rapidité d'exécution qui trahit un défaut de rigueur. Plutôt que de conclure à une transcendance de l'histoire, irréductible aux analyses intentionnelles husserliennes, nous avons néanmoins tâché, par la mise au jour de l'importance de l'autoréflexivité, à comprendre Husserl par une hypothèse interprétative qui ne trahit pas les exigences mêmes de son idéalisme ou qui ne suppose pas, comme les critiques qui se situent dans le sillage de Heidegger, que le principe d'intuitivité ou de phénoménalité doit primer sur la configuration idéaliste de sa philosophie. C'est peut-être aussi l'attention que nous avons accordée à la rationalité pratique qui se distancie plus de l'orthodoxie husserlienne. Le coup d'envoi des *Méditations*,

croyons-nous, est bien donné par l'exigence d'autoresponsabilité, qui relève de la raison pratique : la scission réflexive, de même, désigne bien un *faire* de l'*ego*, un geste qu'il doit constamment effectuer pour se rendre maître de la tâche imposée à lui par la philosophie. Enfin, la notion de liberté est omniprésente dans les passages où le fondateur de la phénoménologie présente l'intuition eidétique, l'ultime source de la rigueur qu'il veut conférer à sa discipline. Mais le statut de la rationalité pratique n'est jamais bien thématiqué, et l'interprète est livré à lui-même pour en dire la place et l'importance au sein de l'ensemble de la philosophie husserlienne. L'effort qu'aurait à mener une philosophie phénoménologique en un sens rigoureux, qui désirerait approfondir les intuitions fondamentales de Husserl sans s'opposer à ses directions premières, serait donc, selon nous, de préciser le rôle de la rationalité pratique. Il y aurait là une voie féconde pour méditer de façon renouvelée sur les difficultés posées à la phénoménologie husserlienne quant au statut de la finitude de la subjectivité. Il y aurait là aussi, comme nous l'avons souligné, matière à penser la fondation de la validité du discours philosophique, non pas en faisant le détour par un fondationnalisme qui pose des principes premiers ou *a priori* desquels il faut déduire un ensemble de conclusions, mais en faisant plutôt appel à la spécificité du discours philosophique, qui est un acte autoréflexif, de mise à distance à l'égard de soi-même. C'est cette même rationalité qui s'était montrée féconde dans la critique idéaliste du réalisme présentée dans les *Méditations*.

Nous avons fait voir que le concept d'autoresponsabilité était le sésame de notre mémoire, parce qu'il permettait de comprendre l'historicité tragique, qu'il conduisait Husserl vers le chemin d'une histoire de l'*ego* et qu'il nous permettait de penser la fondation de la phénoménologie et, corrélativement, sa validité pérenne. Mais en quoi ce « choix » de l'autoresponsabilité, pour l'*ego* philosopant, est-il entièrement rationnel ? Qu'en est-il de la validité même de ce choix ? En plaçant son espérance dans une rationalité complète et continue, qui traverse l'historicité de part en part, et qui

soit toujours susceptible en droit d'être réactivée, l'*ego* philosopant ne fait-il pas montre d'une candeur certaine, voire d'un d'un irrationalisme dangereux et contradictoire ? Car cette raison sur laquelle se fonde son activité, qu'il veut faire sienne, n'est jamais *effectivement* sienne ; dans son inachèvement constant elle ne se donne jamais tout entière à lui, si bien que la foi en la raison de l'*ego* philosopant n'est parfois pas différente, aux yeux d'autrui, de la foi du converti qui prêche la bonne nouvelle. La voie husserlienne n'est-elle donc qu'un *saut de la foi* ? En outre, la volonté de réactiver la tâche de l'autoréflexivité à chaque époque n'est-elle justement qu'un acte de la volonté ? ne devient-elle pas ainsi arbitraire de part en part ? Alors la situation serait la suivante : même la dernière assurance possible de la phénoménologie quant à sa validité transhistorique, quant à la simple validité de son effectuation, serait reconductible à un acte de la volonté qui *pourrait* ou ne *pourrait pas* être accompli. En plaçant au centre de notre problématique le concept d'autoresponsabilité, nous rencontrons ces deux écueils : comment justifier le *choix* de la responsabilité ? et, corrélativement, comment ce choix peut-il être rationnel et non arbitraire ? Les enjeux les plus grands que nous avons rencontré, quant à l'histoire et à la vérité, ne se trouvent-ils pas concentrés à quelque part entre ces deux questions ?

Suggérons l'idée suivante : à la racine de l'alternative que nous avons esquissée se trouve la rationalité pratique, parce que c'est bien sur une décision — sur la fragilité d'une décision — que repose l'exercice subséquent de la philosophie. Si cette décision se montre à nous sous des traits fragiles, c'est que l'exigence d'autoresponsabilité, chez Husserl, n'est jamais entièrement justifiée pour elle-même. La volonté de se rendre maître du réquisit d'autoréflexivité portée par la philosophie est souvent légitimée, en effet, par la démonstration que la décision opposée est porteuse de contradiction ou qu'elle est, disons-le de but en blanc, impossible. Autrement dit, la voie empruntée par la rationalité philosophique, vers laquelle on s'engage par sens de l'autoresponsabilité, s'ouvre à l'*ego* philosopant *d'abord* et peut-être irrémédiablement parce que les autres façons de concevoir la rationalité se montrent bloquées. La philosophie et la rationalité — la rationalité philosophique — sont suspendues à un « fait »

premier, celui de la réflexion. S'il y a un « fait » fondateur de la philosophie husserlienne, ce serait l'activité de l'*ego*, celle qu'il effectue par la scission à l'égard de lui-même. Le « fait » premier de la phénoménologie transcendantale serait l'activité autoréflexive. Aussi Husserl, dans la *Krisis*, présente-t-il la nécessité d'une méditation-en-retour qui précède *toute décision* et qui permette de contraindre le *vouloir*; aussi baptise-t-il les philosophes les *fonctionnaires de l'humanité*³²⁴. Alors qu'il doit justifier la méthodologie phénoménologique qu'il emprunte, en outre, il insiste sur l'idée qu'il y a, au commencement, l'action (*Am Anfang ist die Tat*), rappelant ainsi le mot de Goethe³²⁵. C'est pourquoi les débuts sont tachés d'une « naïveté inévitable » et que l'on se retrouve « sur le seuil incertain d'une poursuite déterminée de la tâche³²⁶ » à accomplir. Seule la *réalisation* du *telos* de l'humanité européenne peut, en droit, déterminer s'il « n'aura été qu'un simple délire de fait historiquement repérable » ou encore ce qui est « inclus par essence dans l'humanité comme telle³²⁷ ». Il y a donc un fait de la réflexion, le fait que je me prends moi-même à titre d'objet, que je peux prendre mon expérience, cela fût-il le plus ingénument possible, à titre d'objet que je peux voir. Les constantes méditations de Husserl sur l'*épochè*, loin d'être le signe d'un philosophe qui doute irrémédiablement de l'existence du monde ou de sa consistance ontologique, se révèlent plutôt, à la lumière de ces considérations, comme la tentative de rendre compte philosophiquement de ce fait premier, c'est-à-dire de le *nommer* d'abord, puis ensuite d'en livrer le sens et les potentialités³²⁸. Il en va ici comme si la philosophie, dans sa tentative de percer

³²⁴ *Krisis*, § 7, p. 23-24.

³²⁵ *Ibid.*, § 44, p. 177.

³²⁶ *Ibid.*

³²⁷ *Ibid.*, § 6, p. 21.

³²⁸ Selon nous, il faut délier l'*épochè* de la question du doute ou du scepticisme. Dans les réflexions que le fondateur de la phénoménologie propose sur ce geste philosophique, consignées dans l'ouvrage *Sur la réduction phénoménologique* cité plus haut, la question du doute ou du scepticisme n'est que rarement évoquée. Dans les *Méditations cartésiennes*, dont le texte principal, rappelons-le, est tiré d'une conférence tenue dans l'amphithéâtre Descartes de la Sorbonne, et qui s'entame par une tentative de réactiver le motif cartésien de la philosophie, Husserl évoque bien le doute sceptique ; mais, justement, le sens que ce dernier veut conserver du cartésianisme est précisément le retour que les *Méditations métaphysiques* opèrent à l'« *ego cogito* pur » (*Méditations cartésiennes*, § 2, p. 46). Immédiatement après avoir mentionné le problème du rêve cohérent, dans les *Méditations*, Husserl indique qu'il « n'est besoin de considérer le renvoi à ces bouleversements de l'évidence. » L'essentiel est de considérer l'être du monde comme « un phénomène objet d'une validation » (*Méditations cartésiennes*, § 7, p. 60). Il s'agit ici de dévoiler l'œuvre de la conscience dans la constitution du sens. Il ne nous semble pas, par conséquent, que la validité de l'*épochè* puisse être remise en question par la tentative de montrer que le monde est indubitable, que nous

la rationalité sous-jacente à toute facticité, se heurte à un fait dernier, qui est aussi le premier, celui de la réflexion. La philosophie se trouve devant un « il y a » de la réflexion, un *déjà là* qu'elle ne peut subsumer sous un principe fédérateur qui en puisse extraire la facticité. Elle est le produit et l'objet de cet « il y a ». Divers « il y a » ont été exprimés, suivant Husserl, comme autant de façons de s'extirper des griffes de son rationalisme impérieux et impérial : la transcendance de l'être ou celle de l'histoire, la primauté de l'être sur le phénomène, et bien d'autres encore. Le *défi* idéaliste posé par le maître de Fribourg devant de tels constats demeure toutefois entier : comment la conscience peut-elle sortir d'elle-même pour dire un *autre* qu'elle-même, qui ne transite pas par elle, une altérité intransitive ? Comment le *dit* peut-il se faire jour sans le *dire* ? Il y a peut-être ici une indépassable platitude, dont tous les critiques de Husserl étaient, de surcroît, parfaitement conscients. Mais il ne saurait ici y avoir de geste totalitaire, dogmatique ou métaphysique de la raison en sa faveur.

Partons du « fait » que nous avons constaté, celui de la réflexion. Il est en quelque sorte l'unique donné que l'*ego* qui se met à philosopher ne peut réduire, mettre hors circuit, neutraliser ou nier. Sa propre activité lui donne ce *fait* de la réflexion et, partant, sa possibilité. Le fait même de la scission du moi *donne* la possibilité de cette scission. La raison pratique, dans les balbutiements de son activité, se découvre ainsi elle-même. La philosophie, par suite, peut-elle être autre chose que la poursuite de cette expérience originaire de l'autoréflexivité ? Peut-elle être autre chose que le déploiement de cette expérience originaire, dont la possibilité est livrée en même temps que son effectivité ? C'est faiblement armé de la certitude de cette expérience originaire du moi que le philosophe fonde en lui-même l'espoir de répéter infiniment cette expérience. Aussi l'assurance de la raison qui décide en sa propre faveur est-elle *fragile*, au sens où elle n'est fondée que sur cette certitude expérientielle première, laquelle n'est

sommes indubitablement *dans* le monde en dépit des erreurs perceptives possibles. Il n'est plus possible de critiquer l'*épochè* sur la base du constat que les erreurs perceptives se font sur fond d'une unité sous-jacente. Nous contestons donc la conclusion de C. Romano : « Le tournant transcendantal se fonde tout entier sur la possibilité d'un doute universel. » (*Au cœur de la raison, la phénoménologie*, p. 543). Selon nous, le tournant transcendantal est la tentative de consigner philosophiquement l'expérience réflexive première de l'*ego* philosophant qui, en tant que tel, en vient à se voir lui-même.

jamais corrélée à l'assurance que cette autoréflexivité aboutira, ultimement, dans une pleine connaissance de soi. L'interrogation derridienne est éclairante : la tentative de dépasser le rationalisme husserlien, chez lui, se présente comme la seule possibilité de se ressaisir d'un originaire perdu, de retrouver un existant premier que la philosophie n'a de cesse de *celer* sous son logos étouffant. La réflexion, dans son retard irréductible, est le voile de l'originaire. Mais la véritable origine est-elle autre que cette expérience première du soi avec soi ? Sa pleine conquête ne résiderait-elle pas, dès lors, dans la quête de soi dont la possibilité se fonde sur le fait que j'ai d'abord été auprès de moi-même, expérience que je ne peux nier en aucun cas ? Puisque l'autoréflexivité n'est possible que par une *scission*, par un départ du moi d'avec lui-même, la philosophie peut-elle être autre chose que l'espoir de combler cet écart premier ou, comme le disait Derrida, ce *retard* ? L'exigence d'autoresponsabilité, dont nous avons tâché de dire la centralité dans la phénoménologie husserlienne, exprimerait donc cette tragique conscience du philosophe qui, par le fait de cette expérience réflexive originaire, *voit* l'écart institué par la scission du moi, et sait en même temps que le seul espoir qu'il a de le combler, c'est-à-dire de se connaître entièrement, réside dans la répétition inlassable de cette expérience originaire. Il y a là une décision première de l'*ego* philosophant en la faveur de sa propre rationalité, fondée sur aucune assurance sinon celle que livre l'expérience même de sa rationalité. C'est dans la conscience tragique de ce fait premier de la vie philosophique que se situe, selon nous, l'une des lignes directrices de l'effort déployé par Husserl dans la *Krisis*. Avant tout, il s'agit là d'un corrélat de l'expérience de la finitude elle-même.

BIBLIOGRAPHIE

ŒUVRES DE HUSSERL

- La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale* [Hua VI, 1954], trad. G. GRANEL, Paris, Gallimard, 1976.
- De réduction phénoménologique : textes posthumes 1926-1935* [Hua XXXIV, 1966], trad. J.-F. PESTUREAU et M. RICHIR, Grenoble, Jérôme Million, 2007.
- De la synthèse passive* [Hua XI, 1966], trad. B. BÉGOUT et J. KESSLER, Grenoble, Jérôme Million, 1998.
- Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologiques pures. Recherches phénoménologiques pour la constitution* [Hua IV, 1952], trad. É. ESCOUBAS, Paris, Puf, 1982.
- Idées directrices pour une phénoménologie* [Hua III, 1976], trad. P. RICŒUR, Paris, Gallimard, 1970.
- L'idéal de l'humanité selon Fichte. Trois leçons* [Hua XXV, 1987], trad. H.-S. AFEISSA, dans *Philosophie*, vol. 90, n° 3, 2006.
- L'origine de la géométrie* [Hua VI, 1954], trad. J. DERRIDA, Paris, Puf, 1962.
- La philosophie comme science rigoureuse* [Hua XXV, 1987], trad. M. DE LAUNAY, Paris, Puf, 1989.
- Méditations cartésiennes et les Conférences de Paris* [Hua I, 1963], trad. M. DE LAUNAY, Paris, Puf, 1991.
- Philosophie première I* [Hua VII, 1956], trad. A. L. KELKEL, Paris, Puf, 1970.
- Philosophie première II* [Hua VIII, 1959], trad. A. L. KELKEL, Paris, Puf, 1972.
- Recherches logiques*, I [Hua XVIII, 1975], trad. H. Élie, A. L. Kelkel et R. Scherer, Paris, Puf, 2003.

AUTRES ŒUVRES CITÉES OU CONSULTÉES

- BARBARAS Renaud, *Introduction à la philosophie de Husserl*, Chatou, Les Éditions de la Transparence, 2004.
- BERNET Rudolf, « Perception as a Teleological Process of Cognition », R. Bernet, D. Welton et G. Zavota (éd.), *Edmund Husserl. Critical Assessments of Leading Philosophers*, III, Londres/New York, Routledge, 2005, p. 59-171.
- CARR David, « Husserl's Crisis and the Problem of History », R. Bernet, D. Welton et G. Zavota (éd.), *Edmund Husserl. Critical Assessments of Leading Philosophers*, V, Londres/New York, Routledge, 2005.
- _____, *Phenomenology and the Problem of History*, Evanston, Northwestern University Press, 1974.
- DASTUR Françoise, *Husserl. Des mathématiques à l'histoire*, Paris, Puf, 1999.
- DERRIDA Jacques, « Introduction », E. HUSSERL, *L'origine de la géométrie*, trad. J. DERRIDA, Paris, Puf, 1962, p. 3-171.
- _____, « “Genèse et structure” et la phénoménologie », *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967.
- _____, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, Paris, Puf, 1990.
- GADAMER Hans-Georg, « The Phenomenological Movement », *Philosophical Hermeneutics*, trad. D. E. LINGE, Berkeley/Los Angeles/Londres, University of California Press, 1977, p. 130-181.
- _____, « The Science of the Life-World », *Philosophical Hermeneutics*, trad. D. E. LINGE, Berkeley/Los Angeles/Londres, University of California Press, 1977, p. 182-197.
- GRONDIN Jean, *Le tournant herméneutique de la phénoménologie*, Paris, Puf, 2013.
- HYDER David et Hans-Jörg RHEINBERGER, *Science and the Life-World. Essays on Husserl's 'Crisis of European Sciences'*, Stanford, Stanford University Press, 2010.

- HYPPOLITE Jean, « L'idée fichtéenne de la doctrine de la science et le projet husserlien », dans H. L. VAN BREDA & TAMINIAUX J., *Husserl et la Pensée Moderne*, Martinus Nijhoff, La Haye, 1959, p. 173-182.
- INGARDEN Roman, *La controverse idéalisme-réalisme*, trad. P. LIMIDO-HEULOT, Paris, Vrin, 2001.
- JARAN François, *Phénoménologies de l'histoire. Husserl, Heidegger et l'histoire de la philosophie*, Louvain/Paris, Éditions de l'Institut supérieur de philosophie Louvain-la-Neuve, 2013.
- JOUMIER Laurent, *Lire Husserl*, Paris, Ellipses, 2007.
- KERN Iso, « The Three Ways to Transcendental Phenomenological Reduction in the Philosophy of Edmund Husserl », R. Bernet, D. Welton et G. Zavota (éd.), *Edmund Husserl. Critical Assessments of Leading Philosophers*, II, Londres/New York, Routledge, 2005, p. 56-94.
- LAVIGNE Jean-François, *Husserl et la naissance de la phénoménologie. 1900-1913*, Paris, Puf, 2005.
- MAJOLINO Claude et François DE GANDT, *Lectures de la Krisis de Husserl*, Paris, Vrin, 2008.
- MEILLASSOUX Quentin, *Après la finitude*, Paris, Seuil, 2006.
- MERLEAU-PONTY Maurice, « L'histoire », *Les sciences de l'homme et la phénoménologie*, Paris, Centre de documentation universitaire, 1967, p. 45-52.
- , *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945.
- MORAN Dermot, *Husserl's « Crisis of the European Sciences and Transcendental Philosophy »*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012.
- PRADELLE Dominique, *Généalogie de la raison. Essai sur l'historicité du sujet transcendantal de Kant à Heidegger*, Paris, Puf, 2013.
- RICŒUR Paul, *À l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1986.
- , *Histoire et Vérité*, Paris, Seuil, 1967.
- ROMANO Claude, *Au cœur de la raison, la phénoménologie*, Paris, Gallimard, 2010.
- SEBBAH François-David, *L'épreuve de la limite. Derrida, Henry, Levinas et la phénoménologie*, Paris, Puf, 2001.
- THOMAS-FOGIEL Isabelle, *Le lieu de l'universel*, Paris, Seuil, 2015.
- , *Référence et autoréférence : étude sur la mort de la philosophie dans la pensée contemporaine*, Paris, Vrin, 2005.
- VIOULAC Jean, « Le fondement pratique et communautaire de la substruction théorique : Husserl », *La logique totalitaire*, Paris, Vrin, 2013, p. 263-273.
- WORMS Frédéric, *La philosophie en France au XX^e siècle. Moments*, Paris, Gallimard, 2009.
- ZACCAÏ-REYNERS Nathalie, *Le monde de la vie*, I, Paris, Cerf, 1995.
- ZAHAVI Dan, *Husserl's Phenomenology*, Stanford, Stanford University Press, 2003.

ARTICLES CITÉS OU CONSULTÉS

- BERMES Christian, « “Monde” et “monde vécu” dans la philosophie du XIX^e siècle et dans la philosophie husserlienne », *Études phénoménologiques*, vol. 37/38, 2003, p. 175-195.
- BERNET Rudolf, « Origine du temps et temps originaire chez Husserl et Heidegger », *Revue philosophique de Louvain*, vol. 85, n° 68, 1987, p. 499-521.
- BŒHM Rudolf, « A Tale of Estrangement. Husserl and Contemporary Philosophy », *Research in Phenomenology*, vol. 12, 1982, p. 13-20.

- _____, « Husserl et l'idéalisme classique », *Revue philosophique de Louvain*, vol. 57, n° 55, 1959, p. 351-396.
- _____, « La phénoménologie de l'histoire », *Revue Internationale de Philosophie*, vol. 19, n° 71/72, 1965, p. 55-73.
- BREAZEALE Dan, « La philosophie transcendantale de Fichte ou "les limites de ma conscience comme limites de mon monde" », trad. I. THOMAS-FOGIEL, *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 71, n° 3, 2011, p. 297-307.
- CARR David, « Le passé à venir : ordre et articulation du temps selon Husserl, Dilthey et Heidegger », *Laval théologique et philosophique*, vol. 3, n° 42, 1996, p. 333-344.
- COURTINE Jean-François, « Réduction, construction, destruction. D'un dialogue à trois : Natorp, Husserl, Heidegger », *Philosophiques*, vol. 36, n° 2, 2009, p. 559-577.
- DEPRAZ Nathalie, « Les figures de l'intersubjectivité, Étude des *Husserliana* XIII-XIV-XV *Zur intersubjektivität* », *Archives de Philosophie*, vol. 55, n° 3, 1992, p. 479-498.
- E. JALBERT John, « Husserl's Position Between Dilthey and the Windelband-Rickert School of Neo-Kantianism », *Journal of the History of Philosophy*, vol. 26, n° 2, 1988, p. 279-296.
- FARGES Julien, « Husserl et la grande guerre : l'irruption critique de l'histoire dans la phénoménologie », Paris, *Transversalités*, vol. 132, n° 1, 2015, p. 43-59.
- _____, « Logique transcendantale et philosophie du monde de l'expérience. La critique husserlienne de Rickert en 1927 », *Phänomenologische Forschungen*, 2010, p. 117-141.
- _____, « Monde de la vie et philosophie de la vie. Husserl entre Eucken et Dilthey », *Études germaniques*, vol. 242, n° 2, 2006, p. 191-217.
- _____, « Monde de la vie et primordialité chez Husserl », *Philosophie*, vol. 108, n° 1, 2011, p. 15-34.
- _____, « Une réponse husserlienne ? Réfutation et absorption des objections heideggériennes dans les manuscrits de Husserl », *Alter*, vol. 25, 2017, p. 215-233.
- GUILLAMAUD Patrice, « Remplissement et accomplissement. Étude critique sur l'évidence chez Husserl », *Les Études philosophiques*, n° 3, 1994, p. 371-403.
- LAHBIB Olivier, « Husserl, lecteur de Fichte », *Archives de Philosophie*, vol. 67, 2004, p. 421-443.
- MARION Jean-Luc, « Un moment français de la phénoménologie », *Phénoménologies françaises*, vol. 35, 2002, p. 9-13.
- MONOD Jean-Claude, « "L'interdit anthropologique" chez Husserl et Heidegger », *Revue germanique internationale*, vol. 10, p. 221-236.
- PERREAU Laurent, « Husserl critique de la modernité », *Bulletin d'analyse phénoménologique*, vol. 12, n° 4, 2016, p. 31-50.
- _____, « Les modes de la conscience historique selon Husserl », *Phantasia*, vol. 3, 2016, p. 14-23.
- PORÉE Jérôme, « Phénoménologie de la crise et crise de la phénoménologie », *Archives de Philosophie*, vol. 50, n° 4, 1987, p. 643-678.
- PRADELLE Dominique, « Est-il possible d'élucider l'*a priori* de l'historicité ? », *Germanica*, vol. 33, 2003, p. 129-158.
- _____, « Ricœur lecteur de la phénoménologie transcendantale : entre idéalisme et engagement ontologique », *Philosophie*, Paris, vol. 1, n° 132, p. 7-30.

- _____, « La constitution des idéalités est-elle une création ? », *Les Études philosophiques*, vol. 85, n° 2, 2008, p. 227-251.
- _____, « Fondation de la phénoménologie et phénoménologie de la fondation », *Philosophie*, vol. 127, n° 4, 2015, p. 114-138.
- ROMANO Claude, « Pour un réalisme du monde de la vie », *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 90, n° 2, 2016, p. 269-284.
- SCHNELL Alexander, « Speculative Foundations of Phenomenology », trad. M. B. MADER, *Continental Philosophy Review*, vol. 45, 2012, p. 461-479.
- SERON Denis, « Intentionnalité, idéalité, idéalisme », *Philosophie*, vol. 2, n° 105, 2010, p. 28-51.
- THOMAS-FOGIEL Isabelle, « Qu'est-ce que la philosophie de Heidegger a d'original ? », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. 142, n° 2, 2017, p. 195-214.
- VIOULAC Jean, « De Nietzsche à Husserl. La phénoménologie comme accomplissement systématique du projet philosophique nietzschéen », *Les études philosophiques*, vol. 73, n° 2, 2005, p. 203-227.
- ZAHAVI Dan, « Réduction et constitution dans la phénoménologie du dernier Husserl », *Philosophiques*, vol. XX, n° 2, 1993.
- _____, « Time and Consciousness in the Bernau Manuscripts », *Husserl Studies*, vol. 20, 2004, p. 99-118.