

Phénoménologie husserlienne et phénoménologie hégélienne

Alphonse De Waelhens

Citer ce document / Cite this document :

De Waelhens Alphonse. Phénoménologie husserlienne et phénoménologie hégélienne. In: Revue Philosophique de Louvain. Troisième série, tome 52, n°34, 1954. pp. 234-249;

doi : <https://doi.org/10.3406/phlou.1954.4491>

https://www.persee.fr/doc/phlou_0035-3841_1954_num_52_34_4491

Fichier pdf généré le 24/04/2018

Phénoménologie husserlienne et Phénoménologie hégélienne (*)

A première vue, il ne manque pas de raisons de penser qu'une étude comparée de la notion de phénoménologie chez Hegel et chez Husserl ne se fonde que sur de simples analogies verbales. Rien, en effet, ne paraît s'opposer plus radicalement que ces deux philosophies, tant par leurs thèses, que par leurs méthodes ou l'esprit qui les inspire. Plus précisément, aucun livre ne ressemble moins à un écrit de Husserl que la fameuse *Phénoménologie de l'Esprit*.

Les différences sont si éclatantes, si totales, qu'il n'est même pas besoin de les considérer une à une. D'une part, une pensée tâtonnante, incertaine de son cours, très pénétrée à certains égards des difficultés que la situation du philosophe pose à l'élaboration de la philosophie et nullement à d'autres, sur bien des points insoucieuse de l'histoire, fort portée à croire que le problème de la connaissance, convenablement posé et résolu (ce qui dans l'esprit de Husserl équivaut à un refus pur et simple de toute la tradition philosophique qui le précède immédiatement) fournit la clef de toute la philosophie, enfin et surtout l'idée que la philosophie est affaire de réflexion personnelle d'un esprit individuel auquel cette réflexion ne confère pas de *réalité* nouvelle mais seulement un *savoir* nouveau, qui n'a pas besoin pour réussir dans sa tâche de se mettre en continuité avec l'histoire du monde et devra seulement se mettre au contact — du reste naturel — des choses.

D'autre part, une doctrine ferme et systématique, déterminée par sa fin en chacun de ses moments, affirmant que le philosophe surgit de l'histoire en quelque sorte comme le savoir d'une action

(*) Communication faite à la *Société Philosophique de Louvain*, le 19 mars 1954.

surgit de cette action, niant avec détermination la portée réelle ultime du problème de la connaissance, tenu seulement pour caractéristique d'une phase de l'évolution ou du devenir du savoir ; proclamant que le savoir philosophique révèle l'Esprit absolu à lui-même et assure sa totale perfection.

Ces oppositions, que nous présentons ici sous la forme générale qu'impose une première réflexion, paraissent déjà suffire à ruiner notre dessein. Il y a plus encore. Husserl s'est bien des fois et très explicitement insurgé contre toute conception dialectique de la philosophie et il n'est pas douteux que par cette hostilité, c'est Hegel qu'il entendait viser. Avant d'examiner ces critiques, je voudrais pourtant faire deux remarques.

C'est, d'abord, que Husserl n'est aucunement un historien de la philosophie. Manifestement, sa connaissance de l'histoire de la philosophie est toujours lacunaire et souvent inexacte. Pourquoi s'en étonner : Husserl est en philosophie un autodidacte, venu à cette forme du savoir par besoin de résoudre certains problèmes nés pour lui d'une réflexion sur une discipline scientifique particulière, les mathématiques, auxquelles d'abord il se destine. Originellement, Husserl ne s'est pas intéressé à la philosophie pour elle-même, mais pour recevoir d'elle, à propos du statut réel de l'être mathématique, une connaissance qu'il croit pouvoir en obtenir sans autres formes de procès. C'est la déception encourue à l'examen des solutions proposées qui lui impose une vocation philosophique, si cette expression n'est pas contradictoire. On ne doit donc pas éprouver de surprise à constater le caractère peu systématique, incomplet et parfois farfelu des connaissances de Husserl en matière d'histoire de la philosophie. En fait, celle-ci ne lui sert jamais que d'illustration ou de repoussoir. Il décore d'un nom les thèses qu'il veut réfuter ou, plus rarement (car il a une vive conscience de son originalité), défendre. Du reste, il se rend parfaitement compte de cette situation puisqu'il lui arrivera un jour de baptiser « *meine Romane* » ses références et ses allusions à l'histoire de la philosophie.

Tel est particulièrement le cas pour Hegel. N'oublions pas que Husserl commence sa carrière à un moment où le discrédit de la philosophie hégélienne est profond et général. Et, circonstance importante, ce discrédit est tout spécialement marqué dans le milieu scientifique, qui est, à l'origine, le sien. On raconte à ce sujet — je crois tenir l'anecdote de Frau Husserl mais sans plus pouvoir

l'affirmer — une histoire fort plaisante et tout à fait significative. Le mathématicien Weierstrass qui fut le maître de Husserl avait épousé une fille de Hegel. Aussi, soucieux de se garder de ses amis et de ses visiteurs, avait-il placé bien en vue au mur de son bureau un petit écriteau : « *Hier soll man Hegel nicht beschimpfen* », « on est prié ici de ne pas conspuer Hegel ».

Les raisons de cette totale désaffection sont parfaitement étrangères à une appréciation correcte de la philosophie hégélienne. En vérité, elle procède d'une interprétation erronée de la philosophie hégélienne de la nature. On jugeait, et d'une certaine façon rien n'est plus évident, que le développement de la science au cours du XIX^e siècle avait radicalement contredit la *Naturphilosophie*. Il se répétait ainsi pour Hegel ce qui à la Renaissance s'était produit pour Aristote : l'écroulement, au regard des progrès de la science positive, d'une philosophie de la nature, entraîne la chute de l'édifice philosophique tout entier. Or, il y avait dans le cas de Hegel — pour ne point parler de l'autre exemple — un immense malentendu. Bien sûr, la *Naturphilosophie* fourmille d'affirmations inexactes et que la science future devait controuver. Mais on se trompe absolument si on pense — comme on l'a pensé — que la cosmologie hégélienne se proposait simplement d'anticiper la marche de la science positive, attendant d'elle une confirmation ou une condamnation, c'est-à-dire, au mieux, un verdict d'acquiescement. Hegel sait fort bien, et il le dit, que science et philosophie poursuivent d'autres fins, construisent une autre forme de connaissance. Il ne s'est donc jamais livré à la besogne assez vaine et sans espoir de succès qui consisterait à inventer d'avance et par les seules forces de la raison un savoir qui relève *par nature* de l'observation empirique. Toute philosophie mise à part, Hegel a prouvé plus d'une fois n'être pas un mauvais tacticien et, comme il n'a jamais cessé de traiter ses collègues philosophes et savants le plus durement du monde, on imagine sans peine qu'il ne s'est pas fourré dans un aussi mauvais cas en leur offrant en quelque sorte volontairement la quasi-certitude d'une totale revanche et cela sans aucune contrepartie possible pour la philosophie hégélienne.

Le sens de la cosmologie hégélienne est donc tout autre. Hegel entend avec elle fournir une explication de la nature et de la vie telles qu'elles s'offrent à nous dans l'expérience non-scientifique, et cette explication consiste à la fois à analyser et à constituer le sens que l'une et l'autre manifestent pour nous dans cette expé-

rience non-scientifique. La critique qui s'efforce de réfuter, voire de ridiculiser la *Naturphilosophie* par référence aux développements de la science positive du XIX^e siècle (ou de n'importe quelle autre) ne fait donc que la preuve de sa propre incompréhension.

Je voudrais retenir de ces considérations une double conséquence. L'attitude prise par Husserl à l'égard de la philosophie hégélienne était, dans le contexte donné, pratiquement inévitable et, en second lieu, elle ne saurait tenir lieu de mise au point réelle et valable des rapports entre la phénoménologie de Hegel et celle de Husserl.

Une autre objection à notre propos, mais d'une toute autre nature, nous mène au cœur de notre sujet. L'opposition entre les deux phénoménologies considérées est, dira-t-on, totale, ne laisse place à aucune conciliation ou même comparaison possible, puisque l'une implique une conception de la phénoménologie qui réduit celle-ci à une description des choses elles-mêmes, au lieu que l'autre retrace les péripéties nécessaires du devenir de l'Esprit dans l'histoire, péripéties qui sont imposées — au philosophe comme à la réalité — par la nature de l'esprit lui-même avec lequel le philosophe se trouve en connivence absolue. Il s'agit donc, dans ce dernier cas, non d'une description mais, si l'on veut, d'une création ou en tout cas d'une constitution.

On peut, en effet, présenter de cette façon les éléments de notre problème. Il reste alors à comprendre exactement ces éléments et comment les thèses que nous venons d'avancer doivent être interprétées. Si nous réussissons dans cette interprétation nous aurons entièrement éclairci notre propos. Mais alors aussi apparaîtra, je me risque à le prédire, une image des rapports entre l'une et l'autre phénoménologie très différente de celle que l'on présente d'ordinaire, du moins si l'on se soucie d'un tel objet. Essayons donc de fournir les linéaments de cette interprétation.

Il est vrai que la philosophie de Husserl s'inspire entièrement de l'intention de faire retour aux choses elles-mêmes : *zurück zu den Sachen selbst*. Elle juge ce projet possible parce qu'elle conçoit la conscience du philosophe — et avec elle toute conscience — comme étant exhaustivement définie par l'intentionnalité. La nature de la conscience n'est pas d'être représentative, de posséder des contenus immanents qu'on suppose relatifs à une extériorité, la chose, sans qu'évidemment on puisse se former aucune raison décisive de l'*exactitude*, de l'exacte conformité de cette représen-

tation. Si, au contraire, la conscience est exhaustivement conscience de ce qui lui apparaît, si, à la source de toute expérience et se maintenant à travers elle, s'établit par nature un contact immédiat de la conscience et de la chose, il devient concevable (en même temps que disparaît tout fondement à la distinction du phénomène et de la chose en soi, du moins au sens classique) que la conscience dise ce que les choses sont. Bien entendu ceci ne suffit pas à liquider toutes les difficultés de la connaissance, mais seulement à les transformer radicalement. Avant d'examiner cette transformation, notons que tant la préface que l'introduction de la *Phénoménologie de l'Esprit*, font, en des termes certes fort différents, des considérations quant à leurs conséquences assez semblables. La difficulté centrale de l'épistémologie, écrit Hegel, « présuppose précisément des représentations de la connaissance comme d'un instrument et d'un milieu, elle présuppose aussi une différence entre nous-même et cette connaissance ; surtout, elle présuppose que l'absolu se trouve d'un côté, et elle présuppose que la connaissance se trouvant d'un autre côté, pour soi et séparée de l'absolu, est pourtant quelque chose de réel. En d'autres termes, elle présuppose que la connaissance, laquelle étant en dehors de l'absolu, est certainement aussi en dehors de la vérité, est pourtant encore véridique, admission par laquelle ce qui se nomme crainte de l'erreur se fait plutôt soi-même connaître, comme crainte de la vérité. Cette conclusion résulte du fait que l'absolu seul est vrai ou que le vrai seul est absolu » ⁽¹⁾.

Ce texte essentiel fournit à notre méditation une première matière, car il montre parfaitement ce qui unit et ce qui sépare nos deux philosophes. Hegel pense donc que la connaissance ne peut pas être conçue comme un pont entre la conscience et ce qui n'est pas elle. Une telle manière de voir est contradictoire en elle-même, parce qu'elle tient la connaissance pour simplement différente de soi-même. Or c'est ce que veut dire aussi la thèse de l'intentionnalité de la conscience. Selon celle-ci, la conscience est visée des choses et si donc elle est par là nécessairement différente des choses (car on ne peut viser que ce que l'on n'est pas), elle est aussi par là nécessairement non-différente de la connaissance (qui est cette visée même), ou plutôt, si on donne à la notion de

⁽¹⁾ *Phénoménologie de l'Esprit*, traduction Hyppolite, I, pp. 66-67.

connaissance un élargissement qui n'est contraire ni à son sens phénoménologique ni à son sens hégélien, la conscience n'est pas différente de son être-auprès-des-choses.

Cette dernière expression nous invite à faire un pas de plus. Le refus de l'« illusion d'immanence », c'est-à-dire d'une conscience possédant des contenus, revient à considérer la conscience comme étant essentiellement une intériorité qui s'exteriorise, comme comportant essentiellement une dimension d'extériorité, comme, autrement dit, étant à la fois et inséparablement *pour soi* et *pour l'autre*. Arrêtons-nous un instant à cette vue. Ce langage, dira-t-on, s'il est hégélien, n'est pas husserlien. J'en tombe d'accord mais je dis qu'il est phénoménologique parce que toute phénoménologie (et, pareillement, toute la philosophie de Hegel) consiste à comprendre que les notions du « manifeste » et du « simplement pour moi » sont antinomiques : « manifeste » est une négation du « simplement pour moi ». C'est ce qu'on comprend mieux si l'on songe, et je parle cette fois le langage husserlien le plus constant, que l'évidence est pour la conscience inséparable d'une *Leibhaftigkeit*, d'une présence réelle.

Nous avons donc quant à présent établi un point commun entre les deux pensées que nous étudions. Dès la perception, la conscience se révèle comme une intériorité ekstatique, c'est-à-dire comme une intériorité qui est (et non pas qui a) un mouvement vers l'autre que soi. Il est vrai, si nous nous en référons au texte cité et à l'ensemble de ce que nous savons de la philosophie hégélienne, que Hegel fournit de ce fait une « explication » (le terme n'est guère hégélien) fort différente de celle que pourrait donner Husserl, qui, en réalité, se borne à voir que les choses sont ainsi. C'est que pour Hegel la conscience est mouvement vers un absolu, défini comme possession pure de soi, dans la réciprocité de l'intérieur et de l'extérieur, dans la réciprocité de la matière et de l'esprit, qu'elle n'est pas d'emblée, mais dont elle n'est pas non plus, le texte nous l'a dit, simplement séparée. Elle n'en est pas séparée parce que cet absolu est en fin de compte elle-même, en sorte que le mouvement qui paraît la mener hors d'elle-même est en réalité réalisation d'elle-même. Mais cette réalisation, ce développement de toutes les médiations dont la conscience est grosse, parce qu'il est fondé à la fois sur le fait de l'inadéquation et la nécessité de l'adéquation entre ce que la conscience vise et ce qu'elle expérimente, comporte une série de stades et de figures,

au cours desquels la conscience se transforme elle-même progressivement, qui définit justement la *Phénoménologie de l'Esprit*. Hegel, on le sait, a d'abord voulu donner à son livre le titre général de « *Wissenschaft der Erfahrung des Bewusstseins* ».

Il n'y a rien de tel chez Husserl, pour qui la phénoménologie, nous verrons pourquoi, ne comporte pas d'ontologie de la conscience. Pour Husserl, et je crois pour toute phénoménologie non hégélienne, l'ordination de la conscience à l'autre constitue le fait premier et indépassable absolument, qui permettra du reste à ses successeurs d'élever la *Geworfenheit* et la facticité au rang d'éléments constitutifs de l'existence humaine. Là est à mon avis la seule mais radicale opposition entre les deux sens du mot phénoménologie.

Car les explications que nous venons de donner nous fournissent de nouveaux points de comparaison. Nous avons constaté que l'une et l'autre phénoménologie partent de la « visée » d'un donné présent, dont la présence est radicalement incontestable. Mais l'une et l'autre aussi vont être amenées à dire que cette visée, si elle prend conscience d'elle-même, doit se transformer et se dépasser. Cette transformation consiste à passer de la visée d'un donné à la perception d'une chose. Il est même très remarquable que le moteur de ce mouvement ou, si vous préférez, la raison de ce passage est chez nos deux philosophes profondément semblable. A chaque fois, c'est le sens réel vécu et exercé de la visée et de ce qui est visé qui aboutit à changer et la conception que la conscience se fait de son acte et le corrélat de cet acte, à passer, pour l'acte, du « viser » au « percevoir » et, pour le corrélat, du « donné » à la « chose ».

A partir de ce moment la marche des deux œuvres va devenir totalement divergente et la raison de cette divergence est l'opposition fondamentale que nous avons signalée. L'œuvre de Husserl est centrée sur l'explication d'une conscience qui demeure, en dernière analyse, un surgissement irrécupérable, c'est-à-dire qui conserve un être-là comme tel insurpassable en dépit de toutes ses transformations. La pensée de Hegel, au contraire, s'efforce de récupérer cet être-là de moi-même, en entraînant la conscience, par un mouvement qui doit englober toute l'histoire, vers une figure finale qui est réalisation d'un Esprit absolu, savoir absolu de lui-même dans la parfaite réciprocité de la conscience et de la nature, du pour-soi et de l'en-soi.

Pourtant, en deçà de cette radicale opposition, ces deux phénoménologies peuvent continuer de s'éclairer l'une par l'autre. Ce que nous avons dit nous mène en effet à contester l'opposition un peu simpliste qu'ordinairement on se hâte de placer entre *description* et *dialectique*. La phénoménologie de Husserl « décrit », celle de Hegel construit « dialectiquement ». Ces expressions, considérées comme fort claires, sont en réalité tout à fait superficielles. Essayons d'abord de comprendre ce qu'est la description husserlienne. A notre avis, si on la prend à la racine, on voit qu'elle repose entièrement sur l'opposition dialectique du sens et de la présence. Cette manière de voir peut paraître choquante, expliquons-la donc.

Bon nombre de commentateurs de Husserl croient devoir rompre les meilleures lances de leur arsenal dans l'inépuisable controverse qui met aux prises partisans de l'idéalisme et partisans du réalisme husserliens. Si on regarde ce furieux combat en spectateur impartial et distant, ce qui, je le voudrais du moins, est notre cas, on est aussitôt amené à d'étranges constatations. Pratiquement, aucun des deux camps ne paraît en posture de remporter une victoire décisive, la controverse renaissant sans cesse. Cette indécision ne paraît pas tenir à l'absence ou à la faiblesse des arguments des deux partis. Au contraire, et paradoxalement, les adversaires sont l'un et l'autre munis de textes nombreux, clairs et formels, qui semblent à chaque fois suffisants, jusqu'au moment où la parole est donnée à l'opposant, dont l'argumentation ne paraît pas moins convaincante. Ainsi donc voilà un philosophe de première importance et qui s'est exprimé longuement à propos de l'un des problèmes tenus par ses contemporains et par lui-même pour les plus importants, sans que l'on puisse savoir avec certitude quelle solution il lui donnait, alors que pourtant, de l'avis d'une longue et unanime tradition, ce problème ne pouvait recevoir qu'une réponse à choisir parmi deux possibilités strictement antinomiques. Comment ne pas penser qu'il y a là-dessous quelque capital mal-entendu ? Notre intérêt sera encore suscité si l'on songe que dans une certaine mesure la même situation s'est produite à propos de Hegel.

La clef du mystère est, justement, cette oscillation que j'annonçais, chez Husserl, entre le sens et la présence et, selon qu'on pousse cette philosophie, mais l'opération est illégitime dans ses deux directions, à souligner l'un ou l'autre, on aboutit à la com-

prendre comme idéalisme ou comme réalisme. Illégitime, dis-je, car la vraie portée de l'effort husserlien est de faire progresser l'expérience et par conséquent la description, par le perpétuel renvoi de l'un à l'autre. Et c'est pourquoi la philosophie de Husserl est une philosophie qui définit la réalité comme rencontre, si l'on veut bien entendre ce dernier mot au sens le plus étendu possible.

Mais ceci pose plus de difficultés qu'il n'en résout. Car toute la question est de savoir comment le sens et la présence peuvent s'échanger et comment une description peut s'accomplir sans faire renaître le même mouvement, c'est-à-dire sans prolonger la vie de ce qu'elle décrit, au lieu de la restituer purement et simplement.

Il me paraît incontestable que sous cette forme ces problèmes ne sont point parvenus à la claire conscience de Husserl, et qu'il les a laissés irrésolus. Or là encore, on peut croire que la référence à Hegel est éclairante.

On pourrait à cette difficulté fournir une réponse superficielle et dire que si Husserl semble n'avoir nul souci du problème que pose proprement l'échange du sens et de la présence, c'est qu'il pratique la réduction phénoménologique, la mise entre parenthèses de l'existence. Nous ne saurions entrer ici dans la théorie fort compliquée des réductions, mais il est évident que la réduction n'est pas ici en question.

Car Husserl parle constamment d'une *Leibhaftigkeit* réduite ; il s'agit avec elle d'une expérience non exercée de la présence. Ceci veut dire que le phénoménologue se place devant la chose présente et en vit la présence à distance, c'est-à-dire sans accomplir jusqu'au bout le mouvement spontané qui nous porte vers la chose comme existante, mais tout en cherchant à décrire même ce mouvement-là.

Il n'est certes pas facile de saisir en quoi consiste exactement l'échange d'un sens et d'une présence. Commençons donc par ce qu'il y a dans cette relation de plus indubitable. Et c'est d'abord qu'une telle relation est inséparable, elle aussi, d'un mouvement. Le sens est dans la chose, et la présence le fournit, mais il n'apparaît que grâce à une activité de la conscience. Ce dernier point est particulièrement net dans la phénoménologie husserlienne, plus net même que dans toute phénoménologie subséquente, puisque Husserl admet et décrit la formation de significations vides, l'intuition d'une présence prenant pour lui le caractère d'une *Erfüllung*,

d'un remplissement (ou d'un non-remplissement si le donné ne vient pas recouvrir la signification d'abord pro-posée). Mais il est clair, si l'on réfléchit aux conditions de ce procès, que l'attitude du sujet à l'égard de ce qui est pour lui objet (pour reprendre les expressions classiques) est susceptible de prendre des modalités très diverses voire opposées. Il y a, autrement dit, et pour parler le langage phénoménologique, une variation possible dans l'intentionnalité de la conscience. Et tout compte fait, on doit se demander si tout le procès ne doit pas se réduire à une telle variation.

En effet, lorsque la conscience construit des significations, elle se laisse mener non pas certes par la seule spontanéité de son activité, mais celle-ci, au contraire, se trouve comme conduite par une sorte de nécessité qui est immanente à ses produits. Ainsi apparaît un premier caractère du sens qui est de s'appeler et de se développer sans cesse par ses seules forces, d'être à la fois expansif et référentiel, si toutefois l'esprit consent à entrer dans le mouvement qu'il ébauche. La position propre de la conscience à l'égard de ce qu'on pourrait appeler le devenir de la signification est donc suprêmement ambiguë. Elle se présente à la fois comme constituante et comme témoin.

J'arrête ici un instant mon effort d'interprétation pour revenir à Hegel et constater que la manière dont se comporte la conscience à chacun des stades de la *Phénoménologie de l'Esprit* (et quels que soient ces stades, que la « conscience » y soit sensible, « désirante », raison ou esprit) est simplement la même. La conscience y apparaît comme le témoin, bouleversé il est vrai, d'un procès qui se déroule en elle, qu'elle ne peut maîtriser mais qui, pourtant, attend d'elle son accomplissement. Ce mystère d'une conscience à la fois agissante et agie, et agie par ses propres « themata » (« pensées » ne serait pas suffisant), est fondamental dans toute la *Phénoménologie de l'Esprit*, comme dans la phénoménologie husserlienne. Il est, d'ailleurs, plus facile à comprendre, malgré certaines apparences, chez Hegel que chez Husserl, puisque chez Hegel il est d'emblée « admis » que la conscience doit devenir ce qu'elle n'est pas encore, en l'étant pourtant déjà d'une certaine manière. Au contraire, le point difficile de la phénoménologie husserlienne, je l'ai déjà signalé et nous y reviendrons encore, est que la conscience, en même temps qu'intentionnelle, est censée reposer absolument sur elle-même. L'antinomie que je viens d'énoncer nourrit toutes les équivoques sur la notion husserlienne de constitution.

Reprenons notre analyse et voyons si elle confirme les possibilités de comparaison et d'éclaircissement qu'elle nous a déjà offertes.

Selon le Husserl classique, la signification n'a valeur de connaissance et de vérité que si elle est « erfüllt », remplie, et dans la stricte mesure où elle l'est. C'est la présence, et la présence seule, qui a la faculté et le privilège de remplir. Toute présence n'est pas perceptive, mais toute présence se fonde en dernière analyse sur une présence perceptive. Mais qu'est-ce en rigueur de termes qu'une *Erfüllung*, qu'un remplissement ? Comment une présence peut-elle remplir un sens ? Cela n'est possible, de toute évidence, que par un changement d'intentionnalité à l'égard du sens lui-même. En d'autres termes, ou la présence ne comble rien, ou elle est encore un sens mais qui est visé *autrement*. Au lieu que la signification vienne à elle-même par le déroulement d'une nécessité immanente que la conscience sous-tend et auquel elle prête une efficace sans laquelle il ne serait point, le sens est livré maintenant d'un coup, s'imposant et contraignant, investissant la conscience et la sollicitant d'une manière cette fois pour elle irrésistible. Tout ce qu'on peut dire de la présence dans une perspective comme celle de Husserl, est qu'il s'agit avec elle de l'apparition d'un sens à l'égard duquel ou de laquelle la conscience, sans qu'elle le choisisse et tout en le choisissant, adopte une attitude purement réceptive, une attitude de *hinnehmen* pur. Toute autre définition de la présence est dans une perspective husserlienne irrecevable. Or cette définition est une définition par l'intentionnalité. En définitive si l'on cherche à savoir ce qui caractérise proprement un sens présent, on est renvoyé vers une certaine attitude de la conscience, à laquelle correspond du reste, en vertu de la corrélation nécessaire du noème et de la noèse, une modification de l'objet qui, maintenant, s'impose absolument à moi.

Réfléchissant à la portée de ces analyses, il s'en dégage une conclusion de toute première importance, que sans doute Husserl n'a pas clairement aperçue. Cette conclusion est qu'une opposition pure et simple du sens et de la présence est insoutenable. La présence est une signification *autrement appréhendée* que ne l'est la signification non présente et simplement visée. Ce qu'on peut encore exprimer en disant que l'existence est elle-même un sens, et non point ce qui se borne à remplir un sens.

Or cette vérité est, encore une fois, au centre de la phénoménologie hégélienne. Elle nous apprend qu'une simple mise en présence l'une de l'autre, de la conscience et de son objet, est totalement inacceptable. L'expérience n'est pas une vie de la conscience à propos des choses. L'expérience est devenir de la conscience dans les choses et elle est aussi venue des choses à elles-mêmes dans la conscience et par la conscience. Parmi les très graves conséquences d'une telle vue, il faut en premier lieu retenir celle-ci : à tout moment la relation qui s'établit dans l'expérience entre le sujet et l'objet est autre que celle qui s'établissait d'abord lorsque cette relation n'était encore que simplement visée ou pensée. Cette thèse, qui est évidente pour les sentiments, car personne n'a jamais douté qu'aimer ce n'est pas simplement entrer dans un rapport dont on sait à l'avance tout ce qu'il sera et qu'on aurait à accepter ou à refuser, mais que c'est transformer et être transformé, cette thèse doit être étendue à toutes les modalités de la conscience. Et davantage, une phénoménologie de la conscience, convenablement accomplie, montre qu'une phénoménologie de la conscience comme simple intériorité vécue s'opposant à une réalité regardée, est elle-même un non-sens. Que donc la phénoménologie doit être une anthropologie phénoménologique, c'est ce qu'ont compris mieux que Husserl ceux qui ont après lui repris le flambeau, ce que lui-même peut-être a fait plus qu'entrevoir dans ses dernières années. Ce que Hegel, enfin, savait d'emblée. Encore qu'ici nous retom-bions sur la divergence fondamentale que nous signalions en commençant. Pour Hegel, l'anthropologie phénoménologique est une phénoménologie de l'Esprit, c'est-à-dire que pour lui le devenir de la conscience dans l'homme et le devenir de l'homme dans le monde ne peuvent se concevoir que comme réalisation d'une totalité absolue.

Or c'est là une affirmation qui, semble-t-il, n'est susceptible d'acquérir son plein développement dialectique que pour autant que soit renié le fait fondamental de toute l'anthropologie phénoménologique, à savoir que l'expérience est rencontre et coexistence. Nous l'avons assez dit : cette rencontre et cette coexistence transforment, entraînent dans un devenir d'eux-mêmes, et l'homme et les choses. Mais aucune expérience, l'idée est contradictoire en rigueur, ne me présente une totalité où je serais moi-même surmonté, ou la « rencontre » cesserait d'exister. L'objection la plus radicale contre toute phénoménologie de l'esprit de type hégélien

est qu'elle tend à se rendre oublieuse de ses propres origines. Il y a dans toute expérience un irrécupérable absolu, qui fait échec à toute philosophie de la totalité, du moins si cette philosophie prétend être phénoménologique : et c'est que cette expérience a été et demeure constamment *facticité*. Or ceci fait obstacle à tout passage exhaustif du particulier à l'universel.

On ne peut pas se dissimuler que ces considérations placent le commentateur tant de Husserl que de Hegel dans une position difficile. Car, résumées sommairement, elles reviennent à reprocher à Husserl de n'avoir pas été assez hégélien (ou, du moins, de ne l'avoir pas su), et à Hegel l'impossibilité du hégélianisme. On ne peut évidemment tenter ici de répondre à cette difficulté majeure qui nous mènerait au delà des cadres d'un sujet déjà trop vaste. Qu'il me soit pourtant permis d'indiquer d'un mot la ligne de ce qui me semble être une solution possible. Celle-ci consisterait à voir que, si la notion de totalité ne peut pas être phénoménologiquement constituée, cette totalité peut nous être cependant *accordée*. Il faudrait alors chercher dans la direction de la philosophie heideggerienne de l'être, et se demander si elle n'apporte pas un espoir de solution aux difficultés de la phénoménologie, mais c'est là un tout autre débat.

Je voudrais, en terminant, examiner un dernier point de comparaison entre Husserl et Hegel, qui réserve lui aussi des constatations intéressantes.

Ce point concerne la « situation » du phénoménologue à l'égard de sa description. Originellement, ce point n'a guère retenu l'attention de Husserl qui demeure, si l'on ose dire, « naïf », vis-à-vis de sa propre description, pensant, sans trop y réfléchir du moins au début, que cette description se fait du point de vue d'un « spectateur qui n'est pas partie », le fameux « *unbeteiligter Zuschauer* », et que l'accession à un tel point de vue ne pose pas de problème spécial, alors que tout au contraire elle nous semble accumuler les difficultés. Chez Hegel, et justement parce que la *Phénoménologie de l'Esprit* tend consciemment vers la constitution d'une totalité absolue, les problèmes tenant à la position du phénoménologue ne sont à aucun moment perdus de vue, ce qui ne veut pas dire qu'ils soient simples. Ils apparaissent presque toujours dans les fameuses phrases qui commencent par « *für uns aber* », « mais pour nous ». Car, enfin, toute phénoménologie suppose forcément un phénoménologue qui en sait plus long que le « je » ou la con-

science qu'il décrit. Mais alors que signifie ce « sur-savoir », quelle est sa légitimité ? Comment imaginer qu'il ne se répercute pas sur ce qu'il décrit et rend ainsi circulaire la notion même de phénoménologie ? Car en ce cas toute description phénoménologique est orientée par un savoir ou une expérience qui ne sont pas ceux qu'il décrit. Ce problème est particulièrement grave chez le premier Husserl, qui prétend constituer l'*alter ego*, décrire une subjectivité qui n'est pas encore positivement inter-subjective, et circonscrire dans la perception un noyau fondamental qui ne comporte encore aucune référence à autrui. Or, ces descriptions ne peuvent s'accomplir sans langage, il est à peine besoin d'énoncer une telle banalité. Comment alors décrire par le langage, qui est par nature un phénomène ressortissant à la couche intersubjective de l'expérience, un domaine prétendument antérieur par sa signification à toute intersubjectivité. L'objection n'aurait peut-être pas l'urgence que nous lui reconnaissons, si elle s'adressait à un philosophe classique.

Celui-ci répondrait aussitôt que l'expérience à décrire est en elle-même complète et achevée avant d'être traduite dans le langage parlé, qui ne pose qu'un problème de transmission soluble à son rang. Mais une philosophie de l'intentionnalité et qui lutte contre l'illusion d'immanence ne peut pas croire que le langage « traduise » une expérience venue sans lui à sa pleine réalité, à son plein accomplissement ? De plus, cette difficulté manifeste que la notion d'une phénoménologie absolument *voraussetzungslos*, qui ne supposerait absolument rien à son départ, idée chère entre toutes à Husserl et dont peut-être il ne s'est jamais entièrement dégagé, est simplement mythique.

De tout cela, il faut bien le dire, Husserl n'a quasi rien soupçonné, au lieu que cette même difficulté est présente à l'esprit de Hegel, dans toute son ampleur, avant même qu'il ait écrit la première phrase de son livre. Il sait lui que la description n'arriverait même pas à commencer s'il n'y avait quelqu'un qui connaissait déjà les desseins pour elle encore secrets de cette conscience encore ingénue. Hegel sait que le « *für uns aber* » est indispensable à l'entreprise et que, dès lors, le statut de celui qui parle doit être élucidé. Le malheur pour nous est que la solution hégélienne n'est pas acceptable, puisque sa possibilité est directement solidaire des thèses hégéliennes que nous avons rejetées. Car Hegel admet que la *Phénoménologie* est écrite du point de vue d'un savoir absolu

déjà constitué et qui *réfléchit* sur l'histoire réelle de son apparition. Or, Husserl ni aucun phénoménologue ne croient à une totalité de l'esprit au sens hégélien, ni, a fortiori, à une totalité déjà constituée et absolument consciente d'elle-même (cette dernière condition allant, du reste, de soi, car une totalité absolue ne peut être qu'absolument consciente d'elle-même). Alors, comment dans une perspective husserlienne, pourvoir le phénoménologue de ce statut ontologique dont nous venons de voir la radicale nécessité ? Ici encore, nous nous contenterons de quelques indications élémentaires puisque, encore une fois, notre but n'est pas en ce moment, admettant que nous en soyons capables, d'esquisser une solution aux difficultés de la phénoménologie au sens moderne.

Il nous semble que touchant ces indications, la dernière évolution de Husserl montre une direction utile, mais qui n'a pas été entièrement développée. Tout d'abord, l'idée de faire reposer l'ensemble de l'expérience sur la perception doit comporter deux conséquences. D'abord que cette perception demeurant de fait inséparable du langage et de la relation à autrui, il est impossible de prétendre repérer en elle une couche originelle qui ne serait pas encore, au moins virtuellement, expérience d'une intersubjectivité. En second lieu, le sens de la réduction phénoménologique doit être encore une fois modifié. En fait une simple mise entre parenthèses de l'existence, comme Husserl l'explique d'abord, n'est acceptable que si l'existence n'a pas de signification, si l'opposition entre le sens et l'existence est telle qu'il n'y a jamais échange entre eux. Or, le développement de la phénoménologie a montré que cette thèse est intenable. Faut-il en conclure que la réduction est devenue sans objet ? Nullement. Mais elle doit avoir pour fin de ramener l'expérience telle que nous la vivons dans le courant de la vie, à sa couche perceptive originelle, c'est-à-dire à ce qui est vraiment premier et non encore contaminé par l'adjonction ou la superposition de données ou de savoirs subséquents qui sont, en fait, construits sur la couche perceptive mais ne la déterminent pas. Concrètement, la science se fonde sur la perception mais ne la fonde pas, la supposant nécessairement. La réduction de notre expérience ordinaire à l'expérience perceptive originelle doit donc consister à dépouiller cette expérience ordinaire de l'acquis scientifique qui la transforme.

La réduction de l'expérience au monde naturel originel, à notre avis plus complexe et plus riche que ce que Husserl nomme la

« *lebendige Strömung der Gegenwart* » sous son aspect le plus restreint, transforme complètement le problème du statut du phénoménologue. Elle liquide la prétention de la « *Philosophie als strenge Wissenschaft* », elle liquide, en fournissant du réel une définition différente de celle de l'objectivité au sens traditionnel, l'idéal du phénoménologue comme « *unbeteiligter Zuschauer* » ; elle retire à la phénoménologie toute possibilité de se présenter jamais comme réflexion complète et exhaustive du sujet — et du phénoménologue, sur lui-même. Mais en établissant la liaison et la continuité radicale — en vertu de l'intentionnalité — du pré-réflexif et du réfléchi, et, dans le pré-réflexif, du reflété et du reflétant, on établit aussi la possibilité d'une restitution d'abord (inexhaustive il est vrai), d'une interprétation ensuite, de l'expérience.

Mais ceci est une autre histoire et nous ne pouvons développer ces points. Nous voudrions seulement conclure ces réflexions en espérant avoir montré que, tout en faisant pleinement droit à l'originalité tant de Hegel que de Husserl, aux deux sens qu'ils définissent de la phénoménologie, le problème de leurs rapports pose une difficulté profonde et essentielle. Si ces considérations encore fort générales et qui ne font qu'amorcer le travail, pouvaient mener à son examen systématique, je me sentirais payé de mes peines.

A. DE WAELENS.

Louvain.
