

## Le concept de monde selon Husserl

Il n'y a pas de doute que le concept de monde est central pour comprendre la particularité de la phénoménologie husserlienne. Cela a été souligné dans l'article d'Eugen Fink, 1933, devenu déjà classique<sup>1</sup>. « La question fondamentale de la phénoménologie, dit-il, se laisse formuler en tant que la question de l'origine du monde »<sup>1</sup>. En même temps, Fink souligne que poser cette question implique que la phénoménologie se mette en opposition à toute la métaphysique traditionnelle, « dogmatique », dont le thème principal a été la question de l'origine de l'étant. L'originalité de Husserl consiste en ce qu'il a fait éclater l'unité naïvement acceptée de l'étant et du monde, « l'ensemble de la sphère fondée et de la sphère fondante »<sup>2</sup>. Le point de départ de Husserl, pouvons-nous conclure de cette affirmation de Fink, est donc critique, et plus radical que celui de Kant dont la tâche fut aussi la destruction de la métaphysique traditionnelle, stigmatisée comme « dogmatique ». Plus radical que celui de Kant, car, d'après le jugement de Husserl, cette philosophie tombe également sous le verdict d'une philosophie mondaine qui se meut dans la circonférence de l'ensemble du fondé et du fondant. Un deuxième trait caractéristique qui, d'après Fink, distingue la phénoménologie de Husserl, est qu'elle tend vers une « connaissance absolue du monde ». Mais ici également Fink nous avertit qu'il ne faut pas comprendre cela au sens d'une philosophie spéculative de style traditionnel. Au contraire, le but auquel Husserl vise est de donner à cette science du monde le caractère d'une science rigoureuse. Ce que doit être le caractère d'une telle science du monde sera le thème de notre investigation.

Le problème du monde est pour la première fois traité dans *Idées I*, en liaison avec la considération fondamentale de la phénoménologie. Il s'agit de l'éclaircissement du caractère de cette auto-réflexion qui, malgré sa parenté apparente avec le doute méthodologique et hyperbolique de

1. Eugen FINK, *Studien der Phaenomenologie*, 1930-1933, Nijhoff, 1966, p. 101.

2. *Ibid.*, p. 102.

### R. Guilead

Descartes, désigne quelque chose de nouveau auquel Husserl a donné le nom de « réflexion phénoménologique ». Celle-ci consiste, d'après Fink, en une décision libre, « existentielle », du philosophe réfléchissant, de quitter le sol de « l'attitude naturelle », de « mettre celle-ci entre parenthèses ». Par là il doit être entendu qu'il ne s'agit pas d'un acte unique, mais d'un procédé itéré dans lequel les transcendances acceptées d'une manière non-critique non seulement seront interrogées quant à leur validité de droit, mais seront ramenées à leur origine transcendantale, « réduites », au sens strict du mot. C'est en ce sens qu'il faut comprendre le mot profond de Husserl que « la phénoménologie est une science des origines »<sup>1</sup>. Cette réduction à l'opération de la subjectivité transcendantale est l'essence de la recherche de constitution : elle porte un caractère scientifique parce que, bien que seulement de nature descriptive et non pas nomothétique, elle doit être exécutée avec une exactitude scrupuleuse. Toutefois, avant que la recherche de constitution détaillée, laborieuse, puisse commencer, il faut faire le premier pas décisif, la mise entre parenthèses de la « thèse générale de l'attitude naturelle ».

En quoi consiste-t-elle ? Les premières phrases de la seconde section du premier chapitre des *Idées I* nous donnent déjà des indications essentielles. « J'ai conscience d'un monde qui s'étend sans fin dans l'espace, qui a et a eu un développement sans fin dans le temps. Que veut dire : j'en ai conscience ? D'abord ceci : je le découvre par une intuition immédiate, j'en ai l'expérience »<sup>2</sup>. La première conséquence que nous pouvons tirer de cette phrase est qu'il s'agit d'un fait de conscience, et même d'un fait immédiat. Celui-ci sera déterminé de plus près comme un fait d'expérience, et plus précisément encore, comme le monde découvert par l'intuition. Comment comprendre cela ? Expérience et intuition se réfèrent-elles uniquement aux objets individuels concrets qui se trouvent *hic et nunc* devant nos yeux ? Husserl s'explique là-dessus de la façon suivante : certes, nous avons conscience du monde seulement à l'occasion d'une perception concrète de la chose *hic et nunc* (du cendrier sur la table, de l'arbre dans le jardin). Cependant, chaque perception individuelle se rapporte à un champ de perception qui, de son côté, est cerné constamment « d'une circonférence (*Umring*) du coprésent à la conscience d'une manière claire ou confuse »<sup>3</sup>. Le diamètre de cette circonférence se perd enfin dans l'illimité. Ainsi se dégage la première composante spatiale du monde, à savoir une bande d'horizon vague qui se projette à l'infini, et au centre de laquelle se trouve la chose devant nos yeux. En outre, il faut prendre en considération que le passage de la chose perçue à l'entourage spatial le plus proche et de là jusqu'à l'horizon le plus extrême est continu et régulier ; il est assujéti, comme le dit Husserl, à un « ordre de l'être

1. *Idées I*, p. 136.

2. *Ibid.*, p. 57.

3. *Ibid.*, p. 58.

*Le concept de monde selon Husserl*

rigoureux »<sup>1</sup>. Et de même que chaque chose possède son horizon spatial, elle possède aussi son horizon temporel : elle surgit d'un passé lointain pour continuer à persister ou à périr dans l'avenir. Malgré l'ordre de l'être rigoureux selon lequel nous atteignons l'horizon, il est vrai que nous ne pouvons jamais le déterminer entièrement, qu'il reste plutôt « brumeux et jamais pleinement déterminable »<sup>2</sup>. Et cela, pour la raison que le monde ne possède pas de contenu à l'opposé de l'objet individuel concret qui a d'innombrables marques et un eidos, et qui peut, pour cette raison, être déterminé de manières multiples. Ce trait caractéristique d'un horizon spatio-temporel, vague, brumeux et infini désigne la forme fondamentale invariable du monde, à l'intérieur de laquelle les objets de perception alternent spatialement et temporellement.

Un deuxième trait caractéristique du monde résulte de la considération suivante : le monde n'est pas seulement le monde des objets perçus, mais aussi le milieu auquel je peux en tant qu'*ego* me rapporter de multiples façons (en tant que pensant, sentant, agissant, etc...). Il est ainsi la forme qui seule rend possible ma vie en tant qu'*ego* et l'exécution de toutes mes cogitations. Tandis que, dans le premier cas, en tant que monde perçu, il est l'objet du moi, il est, dans le deuxième cas, en tant que le cadre nécessaire de toute activité du moi, « la forme fondamentale de toute vie actuelle »<sup>3</sup>.

Quant aux mondes qui, à l'opposé du monde réel, ont affaire aux objets idéaux de nature axiologique, mathématique, logique, on peut constater deux choses ; premièrement, et cela est trivial, qu'ils ne peuvent jamais entrer dans l'horizon des objets matériels, et deuxièmement que ce dernier constitue leur fondement propre. Ce primat du monde matériel est un axiome de la philosophie husserlienne ; il résulte rigoureusement de la reconnaissance du principe selon lequel seule la perception constitue une expérience originairement donnante, tandis que les objets idéaux ne sont que des formations de « limes » qui doivent leur être à un procédé d'idéalisation. Le monde au sens propre est alors uniquement le monde réel qui s'étend dans l'espace et dans le temps ; les mondes idéaux peuvent être nommés mondes seulement dans un sens figuré, car ils n'existent que grâce à la médiation du monde réel.

Ce qui vaut pour moi, vaut également pour les autres, puisqu'ils sont des sujets « comme moi-même je le suis ». Par conséquent, chacun possède son milieu primordial centré autour de lui-même. Au-delà se forme, au moyen d'un consensus intersubjectif, « une réalité objective d'ordre spatio-temporel, l'environnement existant pour nous tous, auquel, cependant, nous appartenons nous-mêmes »<sup>4</sup>. Cette intervention de l'intersubjectivité

1. *Ibid.*

2. *Ibid.*, p. 59.

3. *Ibid.*, p. 60.

4. *Ibid.*, p. 62.

### R. Guilead

a, comme Theunissen l'a montré, des conséquences désastreuses, car elle mène non seulement à la « *Veränderung* » des sujets-moi singuliers, qui sont dégradés au statut de « quelqu'un », mais aussi à la relativisation des milieux primordiaux qui se transforment en perspectives unilatérales sur la réalité objective unique.

Tels sont donc brièvement les traits caractéristiques essentiels de l'attitude naturelle qui permettent à Husserl de formuler « la thèse générale de l'attitude naturelle ». Elle est conçue en ces termes : « la réalité, je la découvre en tant que moi éveillé comme existant (*daseiend*) dans une expérience qui ne cesse jamais et je l'accueille, comme elle se donne à moi, également comme existant »<sup>1</sup>. La thèse générale affirme, en effet, deux choses : d'abord, que je découvre la réalité (le monde) toujours comme existant, puis que je l'accueille comme existant dans une certitude de foi (*Glaubensgewissheit*) inébranlable. Par là il ne s'agit pas de deux actes différents, séparés temporellement, comme si la découverte était le *prius* et l'accueil le *posterius*. Au contraire, la découverte et l'accueil ne font qu'un. C'est dans cette certitude de foi que non seulement nous vivons dans notre vie quotidienne, mais que vivent aussi les sciences et les philosophies mondaines. Elle est, comme encore une fois Fink l'a formulé pertinemment, dans un article antérieur, en 1930 : « l'attitude qui fait l'être-homme lui-même, l'insertion (*Eingestelltsein*) de l'homme comme un étant dans le tout du monde, ou comme nous pouvons dire en anticipant l'attitude de la subjectivité mondanisée : l'être naturel de l'homme dans et en face du monde dans tous ses modes »<sup>2</sup>. C'est cette thèse générale que nous devons donc suspendre à l'aide de la réduction phénoménologique, autrement dit que nous devons ramener à son origine transcendante.

Que résulte-t-il de la réduction de la thèse générale à la source ultime de toute donation de sens et d'être, autrement dit à la subjectivité transcendante ? La première et la plus importante conséquence est que le monde perd son caractère absolu et transcendant ; il devient une transcendance dans l'immanence, car il n'y a de monde que pour et par une conscience. C'est seulement par elle qu'il reçoit le sens d'un monde autonome, reposant en lui-même et existant pour lui-même. Pour cette raison l'idée de réalité absolue [vaut] autant qu'un carré rond »<sup>3</sup>. Il y a monde uniquement en tant que corrélatif noématique de la conscience, à savoir comme apparition, comme phénomène. Il en est de même du moi qui accueille le monde comme existant simplement, sans interrogation. En effet, ce moi n'est pas la conscience pure, mais une conscience animale liée à son corps propre, bref, un moi mondanisé. Monde et moi mondain qui s'opposent dans l'attitude naturelle comme deux absolus sont en réalité relatifs, c'est-à-dire déjà constitués, et renvoient à une histoire de la conscience

1. *Ibid.*, p. 63.

2. *Op. cit.*, p. 11.

3. *Ibid.*, p. 134.

*Le concept de monde selon Husserl*

pure, au cours de laquelle cette conscience se transforme en un fragment de monde. La deuxième conséquence concerne la thèse générale de l'attitude naturelle. L'attitude naturelle ne peut être reconnue en tant que telle que sur le sol de la réduction déjà effectuée. Celui qui vit dans la certitude de la foi naïve est tout à fait aveugle à l'égard de la transcendance du monde ; elle ne le choque pas et ne pose pas de problème pour lui. Mais quand l'attitude naturelle, grâce à l'époché, arrive à la compréhension d'elle-même, sa mise entre parenthèses ne veut aucunement dire annulation. Au contraire, c'est justement par l'interprétation du sens de la transcendance du monde, interprétation effectuée à l'aide de la réduction, que le monde peut être gardé et retenu comme existant simplement et purement. Entre monde et origine transcendantale existe une relation particulière d'interdépendance : si le monde doit son sens et son être uniquement à l'origine, celle-ci, de son côté, en tant qu'essentiellement conscience intentionnelle, est d'emblée dirigée vers son noème corrélatif, le monde. Dans une étude monographique remarquable consacrée exclusivement à la considération fondamentale dans les *Idées I*, K. Schumann analyse cette relation énigmatique qui règne entre le monde et la conscience. Même si son interprétation peut paraître tirer son inspiration de la *Théorie* fichtéenne de la *Science*, cela n'empêche aucunement qu'à l'aide de ce fil conducteur l'auteur n'ouvre la perspective d'une meilleure compréhension. Ainsi, par exemple, quand il dit : « comme relation, en général, celle du moi et du monde est positive ; par contre, selon sa différence spécifique qui est fondée dans l'essence spécifique définie de la thèse générale, elle est négative : le moi ne se dissipe pas en elle (*geht in ihr nicht auf*) »<sup>1</sup>. Et ailleurs : « le monde est « l'être » (*to ti ên einai*) de la conscience dans la mesure où il implique la non-conscience. C'est pourquoi la position d'un monde, l'effectuation d'une thèse sont, d'une part, fondées dans la subjectivité et dans ses opérations, mais, d'autre part, il s'agit ici d'une fondation qui est « extorquée » au moi pour son ipséité »<sup>2</sup>. Cette fondation « extorquée », selon l'expression citée ci-dessus, nous mène au problème central de la thèse générale, de savoir ce qui a forcé la conscience pure à sortir de son immanence et à se mondanser ? Schumann formule cette question de la manière suivante : « l'incompréhensible n'est pas l'être du monde, mais l'action fondamentale du moi, la compréhension posant-un-monde de soi-même en tant qu'une partie de la nature »<sup>3</sup>. Et la réponse qu'il donne est tout à fait conforme à l'esprit fichtéen : « la conscience « a besoin » du monde en tant que résistance qui l'exhorte à la réflexion sur son essence propre »<sup>4</sup>. Pour cela, elle « se limite », en langage

1. Karl SCHUMANN, *Die Fundamentalbetrachtung der Phaenomenologie (Zum Weltproblem in der Philosophie Husserls)*, Nijhoff, 1971, p. 116.

2. *Ibid.*

3. *Ibid.*, p. 122.

4. *Ibid.*, p. 120.

### R. Guilead

fichtéen, participe pour ainsi dire à la transcendance de la nature matérielle et revêt l'aspect du corps propre. Selon Schumann, il semble donc que pour Husserl non moins que pour Fichte, il y a une « histoire de la conscience » au début de laquelle se trouve un devoir, à savoir le devoir de la conscience de se découvrir en tant que conscience. Dans ce but, la conscience doit s'aliéner de soi-même, prendre la figure de la non-conscience qui constitue le choc au moyen duquel la réflexion phénoménologique se découvre. Ainsi la phénoménologie s'ouvre-t-elle sur un fait inébranlable, le fait de l'attitude naturelle qui néanmoins est bien constitué non comme un acte mais comme une thèse. « La thèse (ou la nature) précède la conscience (ou la phénoménologie) en tant que condition, mais en même temps elle est conditionnée par elle et seulement par elle »<sup>1</sup>. Cette relation particulière de condition à conditionné qu'il ne faut pas méconnaître comme mondaine (car et l'attitude naturelle et le monde accueilli par elle comme existant simplement sont constitués par la conscience) jette une lumière plus claire sur la nature du monde réel ainsi que sur celle de la conscience. Le monde accueilli, dans l'attitude naturelle, comme existant, absolument, comme premier être, se montre maintenant comme relatif, comme un être dérivé. Toutefois, la conscience aussi (et c'est là la thèse principale originale de Schumann) n'est pas quelque chose de primaire, mais « de secondaire et d'ultérieur dans un sens absolu, à l'opposé duquel ne se trouve aucun *prius* »<sup>2</sup>. Elle est quelque chose de secondaire et d'ultérieur, parce qu'elle-même, en tant que se constituant comme région absolue d'être, dépend d'un autre, bien que cet autre ne soit en réalité aucunement étranger à la conscience, mais la conscience elle-même dans son être-hors-d'elle-même. Nous nous trouvons ici, selon l'aveu de Schumann, à la limite de la phénoménologie. Nous concevons très bien la fonction de l'attitude naturelle ainsi que la nécessité de la création du monde, mais finalement tout cela reste inintelligible. « L'incompréhensibilité d'une création du monde consiste en ce qu'elle est l'impossibilité de comprendre une opération de la conscience, à savoir de la thèse générale »<sup>3</sup>. Nous nous arrêtons ici avec la déclaration d'un non-pouvoir, celui de ne pas pouvoir dévoiler le mystère de la relation entre monde et conscience, et nous passons au dernier point, à la question de la nature du mode d'être du monde, traitée dans les *Idées I*.

Le plus important est déjà acquis par la connaissance que le monde n'est que le corrélat de l'expérience, une apparition, un phénomène. Par là l'affirmation d'un monde réel, autonome, indépendant de la conscience est à rejeter comme étant un non-sens. Il y a un seul absolu, à savoir l'être immanent de la conscience ; Husserl, selon une ancienne formule connue, lui attribue le prédicat « être absolu, en ce sens que par principe

1. *Ibid.*, p. 125.

2. *Ibid.*, p. 128.

3. *Ibid.*, p. 124.

*Le concept de monde selon Husserl*

*nulla 're' indiget ad existendum* »<sup>1</sup>. Le monde, par contre, comme immanent à la conscience, ne possède qu'un être dérivé. Par là, Husserl ne prétend pas du tout se faire le porte-parole d'un idéalisme subjectif. Le monde matériel conserve tous les caractères d'un monde réel et autonome ; cependant ces traits lui seront reconnus seulement sur le fondement de l'opération de la subjectivité transcendantale qui institue sens et être. C'est elle qui fixe les critères pour tout ce qui peut être considéré comme pleinement réel et autonome.

Le deuxième point est la contingence du monde : que faut-il entendre par là ? Nous disions à propos de l'horizon du monde qu'il représente la forme invariante à l'intérieur de laquelle toute expérience réelle et possible des choses doit avoir lieu. Les choses elles-mêmes alternent ici ; elles viennent et disparaissent. Si la forme du monde est la condition préalable nécessaire de chaque perception réelle et possible des choses, elle-même, de son côté, n'est pas liée à l'existence de telle ou telle chose. Ce trait désigne la contingence des choses qui tombent sous l'expérience : leur être n'est aucunement nécessaire, car elles peuvent être autrement ou même ne pas être. Toutefois, Husserl affirme au-delà de la contingence des choses individuelles celle du monde entier. Cela n'est pensable, bien que jamais réalisable dans une expérience concrète, que si l'on s'imagine un monde duquel nous avons anéanti toutes les choses. Avec la disparition des choses s'anéantit également le monde. Seule cette faculté de penser le non-être du monde désigne sa contingence.

Mais, de l'autre côté, nous pouvons aussi dire que le monde est nécessaire, bien que seulement dans un sens restreint. Car, s'il est vrai que la réduction phénoménologique ne peut s'effectuer qu'à partir du commencement absolu de l'attitude naturelle, et donc que la conscience ne peut se découvrir qu'en se mondanisant d'abord, cela implique que l'histoire de la redécouverte de la conscience a nécessairement pour condition préalable la constitution d'un monde. Toutefois, cette réflexion ne transforme pas le monde en un *ens necessarium* au sens ordinaire du mot, tel que son non-être ne soit pas pensable. Il s'agit uniquement d'un énoncé hypothétique : s'il y a une histoire de la conscience, celle-ci doit se mondaniser. Mais il se peut que la conscience renonce à la compréhension de soi-même et reste dans la pureté immaculée de son immanence ; dans ce cas, il n'y a pas de constitution d'un monde.

Un troisième trait caractéristique mérite encore d'être souligné : c'est l'unicité du monde. L'argument principal est le suivant : certes, il n'y a pas de contradiction logique à s'imaginer un monde en dehors du monde matériel. Cependant, parce qu'il s'agit d'un monde réel, le manque de contradiction ne suffit pas ; pour le justifier, il est indispensable de supposer le monde comme « l'unité prouvable de mes connexions d'expé-

1. *Ibid.*, p. 115.

### R. Guilead

rience »<sup>1</sup>, et nous pouvons ajouter non seulement les miennes, mais aussi celles de tous les autres. C'est cette coordination entre des expériences inter-subjectivement garanties qui fait que le monde expérimenté par chaque individu est celle d'un unique monde.

Nous nous contenterons de cette esquisse du concept de monde, tel qu'il a été traité pour la première fois dans les *Idées I*. Husserl lui-même n'était pas satisfait ; son auto-critique s'est appliquée surtout au point suivant : parce que le monde n'a pas été conçu comme un univers uniforme, la structure du monde n'a pas été discutée<sup>2</sup>. Par la suite l'effort de Husserl a porté sur l'élaboration d'une telle structure uniforme de monde. Le résultat de ces recherches se trouve moins dans les écrits publiés que dans un certain nombre de manuscrits inédits. Les plus importants parmi eux abordent le sujet de la structure de monde sous le titre de l'« esthétique transcendantale ». De quoi s'agit-il ? Le titre indique une parenté essentielle avec l'esthétique transcendantale kantienne. Husserl d'ailleurs le reconnaît lui-même en toute franchise. Ce qui leur est commun, c'est que Husserl et Kant visent également à dégager les conditions aprioriques de toute expérience sensible-intuitive d'objets. Ce qui les sépare, c'est que Kant, dans le cadre de l'esthétique transcendantale, s'est limité aux formes aprioriques de la sensibilité, à l'espace et au temps, tandis que Husserl conçoit l'esthétique « comme théorie de l'essence de l'objectivité intuitive possible en général »<sup>3</sup>. Par là, Husserl élargit le concept des objets intuitifs ainsi qu'il englobe non seulement la nature extérieure, « physique et psychologique », mais également « les esprits personnels » et leurs « formations »<sup>4</sup>. Une deuxième différence, plus fondamentale, consiste en ceci : à l'opposé de Kant dont l'intention n'était que gnoséologique, la fondation de l'esthétique transcendantale par Husserl, comme Almeida l'a bien vu, « s'est étendue à une dimension ontologique »<sup>5</sup>. Son but était de dégager l'a priori esthétique qui rend possible un monde intuitif, existant « en soi », le fondement de toutes les régions matériel-ontologiques. A cet a priori transcendantal-esthétique Husserl oppose l'a priori transcendantal-analytique, duquel ressort un monde mathématiquement exact, calculable et techniquement manipulable. Celui-ci doit son origine non à l'intuition immédiate, mais à une « induction supérieure », au sens spécifique que Husserl lui prête, c'est-à-dire non à la formation des concepts communs sur le fond d'une expérience générale, mais à la formation des idées. Ces idées ont à faire avec des infinis qui, de leur côté, sont fondés dans le « je peux » itéré sans fin. Les idées ne peuvent plus être conçues sur la base d'une intuition, mais pensées. Au moyen d'une telle induction

1. *Idées I*, Bellage VI.

2. *Ibid.*

3. *Ms. A VII*, 14, p. 21.

4. *Ibid.*

5. Guido Antonio de ALMEIDA, *Sinn und Inhalt in der genetischen Phänomenologie Husserls*, Nijhoff, 1972, p. 204.

### *Le concept de monde selon Husserl*

supérieure, nous assumons donc l'espace géométrique, le mécanisme causal universel, bref, la structure d'un univers mécanique-causal mathématique dont le trait caractéristique essentiel est l'homogénéité et la déductibilité de toutes ses particularités. Par contre, l'esthétique transcendantale a à faire avec « le monde des apparitions », avec la « structure esthétique du monde de la sensibilité et de la praxis » qui ne tend pas vers la vérité définitive de celle-ci, mais qui « n'est vrai qu'aussi longtemps que je ne mets pas en jeu la pensée des idées »<sup>1</sup>. La question qui se pose maintenant est la suivante : comment peut-on découvrir cette structure ? Et en tant que quoi le monde se dévoile-t-il ? A ces questions il n'est pas facile de répondre, et Husserl lui-même a été le premier à avouer : « Le monde comme expérience du monde est un sujet pénible (*kitzliges Thema*) »<sup>2</sup>. Quant à la première question, il faut prendre en considération le mode selon lequel je prends conscience du monde intuitif. Or, j'en prends conscience en chaque acte individuel, actuel de perception, quand je perçois une chose en tant que déterminée de telle ou telle manière. Car à chaque perception concrète est liée une présomption au-delà du perçu particulier, d'abord vers un champ de perception proche, ensuite, vers un horizon qui se perd à l'infini. Le monde est donné avant et avec l'objet perçu singulier. Il ne transgresse pas seulement chaque perception individuelle, actuelle et passée, il ne se fait pas seulement garant de l'identité de toutes les synthèses de perception particulières, mais il est « le sens de l'expérience du monde en tant que substrat des déterminations existantes en soi ou d'une totalité des choses existantes en soi, des substrats persistants des qualités en soi ou des vérités valables en soi ». En tant que tel, continue Husserl, il nous sert comme « indice d'une structure générale de l'expérience de monde et ontologiquement comme indice d'une forme structurelle nécessaire du monde expérimenté en tant que tel »<sup>3</sup>. Cette phrase nous donne la clef méthodologique pour découvrir la structure du monde, car c'est le caractère de l'expérience de monde lui-même qui nous la révèle. Noétiquement l'expérience de monde possède le trait caractéristique d'une multiplicité des synthèses perceptives qui finalement se réunissent en une expérience totale uniforme, jamais définitive et close, mais ouverte et corrigible. Noématiquement, le monde est le corrélat de cette expérience de monde, « un univers des réalités avec un noyau de connaissance puisé dans l'expérience actuelle »<sup>4</sup> et un horizon impliquant du co-connu vaguement et beaucoup d'inconnu. Le monde se présente alors comme une unité de validité qui empreint de sa marque chaque chose qui apparaît, chaque étant mondain, et qui fait que seules des choses « compossibles »<sup>5</sup> peuvent apparaître dans le monde des choses (Husserl

1. *Ms.* A VII 14, p. 54.

2. A VII 10, p. 13.

3. A VII 14, p. 33.

4. *Ibid.*, p. 52.

5. *Ibid.*, p. 115.

### R. Guilead

reprend ici l'idée géniale de Kant de l'affinité transcendantale des phénomènes). Dans ce monde défini comme unité de validité tout est déterminé, en ce sens qu'est prescrit d'une façon apodictique comment chaque chose inconnue doit se révéler dans une expérience réelle. Si les contenus dans le monde changent sans cesse, l'identité de l'unité englobante de l'expérience persiste en revanche à travers ces changements. Pour que nous puissions dévoiler la structure de ce monde, Husserl nous invite à entrer dans une telle expérience universelle. « Si je le fais..., si je vis donc dans l'évidence générale d'une expérience possible (sans que je thématise l'essence générale de celle-ci), je verrai évidemment l'essence générale d'un monde et je pourrai déployer ses formes essentielles »<sup>1</sup>.

Nous arrivons maintenant au deuxième point et nous demanderons : quelle est la structure universelle du monde ? Selon Husserl, elle est stratifiée : elle contient un noyau identifié avec la nature intuitive et au-dessus de lui le monde de la vie concrète qui est celle de l'humanité vivante. La nature intuitive n'est pas seulement le noyau en ce sens qu'elle est le fondement de toutes les formes invariantes contenues dans le concept du monde, mais en ce sens qu'elle est l'unique qui a un caractère rigoureusement universel. Certes, le monde de vie dans lequel nous vivons en agissant, en désirant et en intervenant pratiquement ou en l'examinant théoriquement, est un monde humain et formé par l'esprit humain ; certes, il est toujours un monde historico-social, porté par une communauté de nous. Cependant, il faut constater premièrement que, les différentes formations culturelles, comme État, Église, science, art, droit, etc., ne sont pas développées pleinement ni même d'une façon embryonnaire dans chaque communauté humaine ; deuxièmement, que même dans une communauté donnée tous les membres n'y participent pas d'une façon égale. Autrement dit, elles ne portent pas l'empreinte d'une « nécessité universelle »<sup>2</sup>. Et même, si nous accordons que peut-être il y a des nécessités historiques aprioriques, elles aussi ne peuvent vraiment être d'une validité universelle et ne peuvent former que le « champ de recherches des degrés morphologiques de l'humanité »<sup>3</sup>. Afin d'arriver à une véritable science universelle du monde de la vie, il ne nous reste qu'un seul moyen, à savoir « déblayer » (*abzubauen*) ces différentes couches qui ne sont que des suppléments de l'activité humaine. Tout le monde culturel doit « disparaître »<sup>4</sup>. Ce qui reste, ce n'est rien d'autre que la nature pure, l'objet d'une « esthétique transcendantale apriorique » et d'une « ontologie de la nature expérimentée ». Mais, selon le témoignage de Husserl lui-même, une ambiguïté reste inhérente à l'esthétique transcendantale : d'une part, la nature ou le monde intuitif est sans fin, toujours ouvert à

1. *Ibid.*, p. 54.

2. *Ibid.*, p. 96.

3. *Ibid.*, p. 93.

4. *Ibid.*, p. 139.

*Le concept de monde selon Husserl*

l'infini, et, d'autre part, il porte en lui-même, pour ainsi dire, l'aiguillon du progrès vers un monde idéalisé, logifié, mathématique et calculable. Tout d'abord, le monde intuitif, comme nous le rencontrons dans notre vie quotidienne, est « anticipé en fonction de la sphère de proximité normale et, par conséquent, construit en expériences possibles »<sup>1</sup>. L'espace dans lequel nous nous mouvons n'est pas encore l'espace géométrique, mais celui de la vie quotidienne qui possède ses propres critères d'orientation, selon l'ici et le là, le haut et le bas, le proche et le lointain. Ce monde d'expérience quotidienne est de nature double, il se divise en une moitié terrestre et une moitié céleste. En outre, il faut concevoir la terre comme le sol et la patrie d'une tribu, d'une nation, et enfin de toute l'humanité ; elle est le territoire de toute communauté en forme de « nous », sur lequel elle peut se développer culturellement et historiquement. En tant que telle, elle n'est d'aucune façon un objet, un corps parmi d'autres, une étoile parmi d'autres, et ne peut jamais devenir le thème de recherche d'une science spécialisée. De cette terre non plus on ne peut jamais affirmer qu'elle se meut puisqu'elle est le point-zéro de toute orientation spatiale, le point de repos absolu, à partir duquel seulement tout repos relatif et tout mouvement des corps particuliers peuvent se déduire. « Sur la terre, à la terre, hors d'elle, vers elle », ainsi lisons-nous dans un fragment (mai 1934<sup>2</sup>). Mais non moins constitutive que la terre originare comme patrie (*heimatliche Uerde* ou « Archê Erdboden ») est pour le monde intuitif la sphère céleste. A l'opposé de l'archê-terre accessible pour nous, elle désigne le lointain du ciel inaccessible en principe, avec des objets propres à elle (soleil, lune, étoiles, etc.) et des phénomènes réservés à elle (ciel de jour et de nuit, équinoxes, marées, etc.). Ces caractères dégagés de l'archê-terre et du ciel-lointain ne peuvent nullement être abolis, prétend Husserl, pas plus que ceux de notre corps propre, parce que cela est ancré dans les lois de la constitution génétique<sup>3</sup>. Aucune modification, poussée aussi loin que possible, de notre expérience ne peut changer ces lois. Même s'il est vrai que tous, depuis le développement de l'astronomie moderne, nous sommes devenus des « coperniciens », et que notre vision du monde a profondément changé depuis lors, « en ce qui concerne la dignité et l'ordre de valeurs, toutes les équations (homogénéisations) du corps propre et du corps, de l'humanité comme espèce animale parmi d'autres, et enfin de la terre comme corps mondain parmi d'autres ne peuvent rien changer »<sup>4</sup>. De plus, Husserl se demande s'il n'y a pas des limites essentielles à l'astronomie, et si la distinction entre une sphère terrestre et céleste n'est rien moins que contingente<sup>5</sup>. Car, tout le procédé méthodique de l'astro-

1. A VII 14, p. 17.

2. *Philosophical essays in memory of Husserl*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1940 : *Text, Grundlegende Untersuchungen zum phänomenologischen Ursprung der Räumlichkeit der Natur*.

3. *Ibid.*

4. Texte sur la spatialité de la nature.

5. A IV 4.

### R. Guilead

nomie repose sur une réduction de tous les phénomènes célestes aux phénomènes terrestres, c'est-à-dire sur une homogénéisation de la sphère de proximité et de la sphère du lointain. Nous pouvons peut-être interpréter ainsi cette interrogation de Husserl : y a-t-il des limites à une telle réduction ? Tout cela, aux yeux des scientifiques, peut paraître absurde, comme une « hybris philosophique sans bornes ». Husserl répond à cela avec une véhémence à peine réfrénée : « Ce qui appartient à la constitution est seul une nécessité absolue, et c'est seulement à partir de là que tout ce qui est pensable à l'égard d'un monde constitué doit être déterminé »<sup>1</sup>.

De ces remarques aphoristiques de Husserl, jetées d'une manière sporadique, il ressort que le monde intuitif a une structure intérieure articulée. En plus, il est un monde des réalités (au sens élargi que nous avons indiqué) qui a pour fondement les objets de la perception. Ceux-ci remplissent concrètement un certain laps de temps et occupent un certain lieu ; leur être est donc surtout spatio-temporel. De plus, ils ont des contours déterminés et des configurations se dessinent comme carrés, ronds ou coniques ; leur mode d'apparition porte donc un caractère typique, plus ou moins ébauché.

Si nous résumons tout ce qui a été dit jusqu'à maintenant, il apparaît alors que le monde de l'expérience originnaire possède une structure invariante, une « forme » fixe ou un « style » qui persiste toujours : il est un monde spatio-temporel dont les particularités se dessinent comme des configurations spatiales typiquement constantes et qui sont liées causalement bien que dans un sens non rigoureusement physique, c'est-à-dire dont l'ordre chronologique est assez régulier. En tant que tel, il représente pour Husserl « un royaume infini de validité réelle et possible », un « univers 'inné' en nous de validité »<sup>2</sup>. En tant que le corrélat d'une expérience intersubjectivement coordonnée, il forme « un système des apparences normales et justes », ce qui nous interdit strictement « de vouloir effectuer des déductions selon le mode des analogies kantienne »<sup>3</sup>. Le monde de l'expérience naturelle, Husserl le déclare catégoriquement, « ignore les idéalizations, les infinis et par là ce qui se constitue par des infinis »<sup>4</sup>.

Et pourtant le monde de l'expérience ainsi caractérisé contient l'impulsion et la motivation pour progresser vers un monde déterminé de part en part, vrai non seulement pour une communauté en forme de nous aussi vaste soit-elle, mais « en soi » et « définitivement ». Car les objets de perception portent déjà le caractère des objets identifiables, c'est-à-dire des objets qui nous renvoient à « quelque chose de non-intuitif » qui se manifeste dans chaque perception singulière concrète<sup>5</sup>. Ce « quelque chose »

1. Texte sur la spatialité de la nature.

2. A VII 14, p. 122.

3. A VII 22, p. 46.

4. A VII 22, p. 48.

5. A VII 14, p. 25.

*Le concept de monde selon Husserl*

n'est déterminable entièrement qu'à l'aide de la mathématique. Ainsi, conclut Husserl, « l'intuition sensible est le fondement d'une méthode générale qui, dans ses démarches mathématiques et dans ses opérations expérimentales, est sur-réelle »<sup>1</sup>. Le monde de l'expérience contient le monde mathématique dans son sein pour autant que l'espace et le temps typiques, ainsi que la causalité, sont des schèmes d'ordre qui exigent une détermination plus exacte. A cet effet, nous construisons l'espace infini, homogène, ainsi que le temps infini, linéaire, des configurations idéales de *limes* et enfin une causalité définie physiquement, que nous substituons au monde intuitif.

L'esthétique transcendantale donne ainsi naissance à deux ontologies : d'abord, à celle du monde subjectif-relatif de l'expérience, ensuite à celle du monde artificiellement construit et mathématiquement exact. L'ambiguïté qui lui est inhérente repose sur le monde de l'expérience lui-même : il n'a pas à produire un monde mathématique, mais celui-ci se trouve toujours prêt en lui en tant que possibilité idéale.

Nous nous demanderons maintenant si Husserl a réussi à dégager une structure uniforme du monde d'expérience ; Almeida prétend que non. Et cela pour la raison suivante. La distinction stricte entre « expérience pure » et « pensée idéalissante » a, selon lui, non seulement un sens structurel mais aussi un sens génétique. Cette distinction devait donc amener Husserl à tirer un trait net de démarcation entre sensibilité et pensée si bien que l'expérience se limite à la perception pure. Cependant des perceptions pures ne nous donnent jamais des choses, des objets, mais seulement des ensembles sensibles, des « phantomes ». Aussi Husserl a-t-il été forcé d'élargir le concept d'expérience au-delà de la perception, de déplacer sans cesse le trait de démarcation. Finalement, il l'a mis si haut qu'il a reconnu au monde de l'expérience le caractère d'une « idée », c'est-à-dire qu'il a identifié *de facto* la « sensibilité » et la « pensée ». Le projet de Husserl d'une ontologie transcendantale-esthétique du monde a donc entièrement échoué. Ce qui demeure juste de cette critique, c'est que le résultat des analyses husserliennes peut paraître maigre et décevant, car elles aboutissent en effet, comme le constate Almeida de façon péjorative et comme l'avoue Husserl lui-même, à une « *natura formaliter spectata* » kantienne. Toutefois, Almeida corrige son jugement défavorable en ce sens qu'il y a pour lui dans l'esthétique transcendantale quelque chose de plus, à savoir une « téléologie dirigée vers la vérité » inhérente au concept même d'expérience. L'expérience, dit-il, comme constituant un monde n'a aucunement le caractère d'une perception pure, mais elle est déjà le mouvement d'un discours qui se dirige vers des idées téléologiques. La raison est déjà inhérente à l'expérience comme son telos, bien qu'elle ne soit pas encore réalisée. C'est elle qui est le mode d'être authentique de

1. *Ibid.*

### R. Guilead

l'expérience qu'elle doit être. Plus précisément la téléologie de l'expérience implique deux choses : 1. elle suscite déjà une certaine interprétation ; 2. des possibilités d'interprétation sont toujours portées par une tradition. Cela explique pourquoi logique et science naturelle sont les fils conducteurs des analyses husserliennes. Ce jugement nous semble plus conforme à l'intention profonde de Husserl et à sa méthode. Ce qu'Almeida nomme téléologie de l'expérience se reflète dans l'ambiguïté de l'esthétique transcendantale et dans les degrés de constitution que Husserl a distingués. Cependant, ce qui nous importe, c'est que Husserl n'introduit pas cette raison inhérente au monde de l'expérience du dehors, mais la trouve pour ainsi dire en lui, par la lecture. Ce n'est pas l'entendement qui prescrit au monde ces lois, mais au contraire les structures ontologiques, incluses en lui, contiennent en germe le sens raisonnable que la logique et la science naturelle s'efforcent de perfectionner. Ce thème sera repris sous une forme plus mûre dans l'œuvre posthume *Erfahrung und Urteil* que l'esthétique transcendantale anticipe.

Les manuscrits qui traitent de l'esthétique transcendantale nous semblent particulièrement importants pour cette raison qu'ils reflètent le conflit intellectuel de Husserl à une époque décisive, à savoir pendant la période de transition de la phénoménologie soi-disant statique à la phénoménologie génétique. Ils montrent la phénoménologie génétique *in statu nascendi*. Tous les grands thèmes traités dans les œuvres tardives, nous les trouvons déjà indiqués ici : la vérité pré-prédicative et apophantique, le monde de la vie et la science alléguée de ce monde de la vie, la téléologie de la raison et le rôle presque ésotérique de la phénoménologie. Ce qui leur manque, c'est la vue nouvelle et le cadre singulier d'une histoire du monde dans lequel Husserl traitera désormais ces thèmes.

Nous nous tournerons donc vers cette dernière phase décisive de la pensée husserlienne dans laquelle le thème du monde de la vie jouera un rôle prédominant.

Mais, avant d'aborder ce sujet, une brève remarque sur *Erfahrung und Urteil*. Cet écrit contient le thème de l'esthétique transcendantale sous une forme plus mûre pour autant que la relation entre logique apophantique et monde de la vie y est traitée d'une manière plus détaillée. Ce que Husserl vise, il le dit clairement dans le paragraphe 11, sous le titre « Explication de l'origine du jugement et généalogie de la logique dans l'horizon général d'une problématique transcendantale, phénoménologique-constitutive ». La recherche de l'origine s'effectue en deux mouvements ; tout d'abord, dans le retour au monde de la vie, puis de celui-ci à la subjectivité qui le constitue. Comment se justifie un tel procédé méthodique ? La réponse est qu'il s'explique par le rôle spécifique que le monde de la vie joue dans chaque théorie du jugement. Avant tout, il faut prendre en considération que le jugement prédicatif, le cœur de la logique, signifie également comme tout jugement une activité de connaissance ; en der-

### *Le concept de monde selon Husserl*

nière instance, il doit alors être réduit à une évidence objective et non seulement à une évidence formelle-logique. Autrement dit : chaque formalisation poussée aussi loin que possible se heurte à une limite matérielle et doit avoir recours aux objets particuliers qui sont les derniers substrats de tout jugement (§ 6). De plus, même les objets logiques au sens propre, ceux qu'on appelle objets catégoriaux, proviennent du degré inférieur de l'opération cognitive (c'est-à-dire l'intuition) (§ 47). Le jugement est fondé dans l'expérience, ainsi se résume la thèse principale de Husserl, l'énoncé prédicatif dans l'intuition simple, pré-prédictive. Par là le concept d'expérience est modifié en ce sens qu'il ne désigne pas une perception isolée, atomique, mais un processus dynamique qui commence avec l'objet visé en tant que tel ou tel, le confirme en tant que tel dans une expérience progressive et continue, le corrige ou même le nie. Le deuxième trait essentiel de chaque expérience d'objets est qu'un objet n'est donné qu'à l'intérieur d'un horizon d'expérience. Cela a des répercussions immédiates sur notre compréhension de l'activité cognitive : elle ne peut avoir lieu que sur le fondement d'un monde présupposé, d'une foi d'être universel, passif. « Le monde en tant que monde existant est la pré-donnée universelle, passive, de chaque activité de jugement » (EV, p. 2). Toutefois, deux choses sont à retenir : premièrement, ce monde présupposé n'est pas le monde approprié par la science naturelle et interprété par elle, mais le monde de la vie quotidienne dans lequel nous demeurons même en tant que scientifiques et philosophes en visant une connaissance absolument vraie ; deuxièmement, le monde de la vie assume cette fonction de sol non seulement à l'égard d'une classe spéciale de jugements, à savoir ceux qui se réfèrent directement aux objets sensibles, mais à l'égard de tous les jugements pleins de sens en tant que leur substrat est un « quelque chose », c'est-à-dire un étant et, par cette qualification, s'insère dans un horizon d'expérience. Ainsi la logique formelle est dans son essence la plus intime une logique du monde : c'est là pour nous le résultat décisif de la recherche d'origine chez Husserl. La fonction de sol du monde de la vie sera reprise dans l'écrit de la *Crise*, mais cette fois-ci dans un autre cadre plus vaste que nous voulons seulement mentionner très brièvement. Cet ouvrage traite également le problème de l'origine, à savoir celui de la crise actuelle de l'humanité européenne, ce qui veut dire de l'humanité en général. L'éclaircissement de cette origine s'avère donc en même temps être un problème éminemment diagnostique et thérapeutique. Quant au diagnostic de la maladie qui menace les nations européennes, l'homme européen (et par là l'homme en général), il se laisse résumer en un seul mot : l'objectivisme. Par l'objectivisme entendons la victoire du mode de penser logique-mathématique-technique, inauguré scientifiquement par Galilée et philosophiquement par Descartes. Ce mode de penser prétend avoir seul la clef de la vérité objective absolue et être le modèle de tout savoir qui tend vers une validité authentique ; il bannit tout ce qui est à ses yeux un

### R. Guilead

supplément subjectif-spirituel. Cependant, pour radical et révolutionnaire que soit ce mode de penser, une première réflexion nous amène à reconnaître que lui aussi a un acte de naissance, à savoir qu'il se laisse ramener à la philosophie grecque qui signifie « l'institution originaire » de la pensée rationnelle. Nous sommes tous des Grecs, pourrait dire Husserl avec Nietzsche et Heidegger. Un deuxième pas nous amène à reconnaître que le mode de penser rationnel a ses racines dans une pensée plus originaire que Husserl caractérise comme la pensée du monde de la vie, lequel pendant toute l'histoire de la pensée n'a jamais été thématiqué. Cette histoire se distingue plutôt par un oubli total du sol originaire de toute philosophie et de toute science. Cet oubli a eu des conséquences désastreuses, car c'est à lui qu'il faut attribuer l'abîme dans lequel la philosophie se trouve aujourd'hui, dans la mesure où elle est devenue l'arène où différentes écoles luttent l'une contre l'autre de manière insensée, où la science a perdu tout contact et toute signification pour la vie et où enfin le monde est devenu une « nature » sans esprit. Le mérite de la phénoménologie aura été d'avoir redécouvert et thématiqué le monde de la vie, et elle a pu le faire seulement grâce à la méthode transcendantale-phenoménologique qui nous a appris que le monde scientifique-exact n'est que le résultat des opérations déterminées de la subjectivité transcendantale, plus précisément des opérations modifiées que nous effectuons déjà dans le cadre du monde de la vie. En vérité ce monde scientifique n'est qu'un « habit d'idées » qui recouvre le monde de la vie. Si maintenant, à la lumière de ces connaissances, nous survolons toute l'histoire de la pensée occidentale, il s'avère que la phénoménologie est son telos, son « institution finale » (*Endstiftung*). C'est elle qui seule est capable d'éveiller l'homme à une vie nouvelle, responsable de soi-même et guidée par la raison. Seul le phénoménologue qui se libère des chaînes d'une raison amputée, logifiée, technologique, peut devenir « le fonctionnaire de l'humanité ». Tel est donc le cadre à l'intérieur duquel le monde de la vie est traité. Il s'agit d'une construction prodigieuse et audacieuse d'une histoire du monde qui n'est pas seulement apparentée à celle de Hegel, comme il a été souligné plusieurs fois, mais aussi à celle de Heidegger. Et cela à plusieurs égards : premièrement, parce qu'au centre de leur conception se trouve un événement fatal, à savoir celui d'un oubli, ici celui de l'origine du monde de la vie et là celui de la différence ontologique ; deuxièmement, à cause de leur estimation commune de la vision du monde scientifique qui, pour tous les deux, est l'expression suprême de la chute de la pensée originaire ; troisièmement, parce que Husserl et Heidegger considèrent leur propre philosophie comme un tournant décisif, comme une nouvelle aurore après la durée millénaire d'une obnubilation de l'être et de la pensée. La phénoménologie transcendantale de Husserl ainsi que la pensée de l'être de Heidegger se manifestent alors comme une sorte d'évangile qui toutefois n'attend pas le salut de l'homme d'une source

*Le concept de monde selon Husserl*

sur-humaine, mais d'une conversion intérieure : selon Heidegger, l'homme est appelé à apprendre ce qui est seul digne d'être pensé ; et selon Husserl, il doit effectuer l'époché la plus radicale. Nous nous tournons maintenant vers le problème du monde de la vie, tel qu'il sera donc traité dans ce vaste cadre d'une histoire du monde. Le but que Husserl vise est le même que dans les manuscrits sur l'esthétique transcendantale : il s'agit de l'élaboration de la structure essentielle du monde de la vie ; elle ne peut être que la tâche d'une science particulière de caractère descriptif et non pas nomothétique, comme nous le savons déjà. Le premier pas est pour cela l'époché à l'égard de l'interprétation scientifique du monde. Ce que nous atteignons par là, c'est le monde de la vie quotidienne en tant qu'elle se déploie devant nous intuitivement. Le monde de la vie quotidienne nous est donné dans le courant de notre vie de conscience ; de plus il est conditionné historiquement et culturellement, car l'intuition ne veut pas dire la même chose pour des groupes ethno-sociologiques différents (pour le Chinois, le noir du Congo, ou le scientifique européen, exemples privilégiés de Husserl). Et pourtant, à l'aide d'une méthode apparentée à celle de l'abstraction idéative, on peut, à travers toutes ces « visions » du monde infiniment variées, découvrir une structure invariante qui permet de reconnaître une essence au monde de la vie et de le transformer en l'objet d'une ontologie de monde. « Quand je feins des fictions de monde, je gagne la forme invariante d'un monde possible en général »<sup>1</sup>. Quant à cette structure elle-même, les analyses de Husserl n'apportent rien de nouveau par rapport à ce qui a été déjà dit à propos de l'attitude naturelle et du monde de l'expérience. Nous pouvons les récapituler par une citation : « Préscientifiquement le monde est déjà monde spatio-temporel ; cependant, du point de vue de cette spatio-temporalité il n'est pas question de parler de points mathématiques idéaux, de lignes « pures », de plans « purs », ni d'une façon générale de la continuité mathématiquement infinitésimale, ni de l'« exactitude » qui appartient au sens de l'a priori géométrique. Les corps dont nous sommes familiers dans le monde de la vie sont des corps réels, mais ce ne sont pas des corps au sens de la physique. Il en va de même de la causalité et de l'infinité spatio-temporelle. Le catégorial du monde de la vie porte le même nom, mais, si j'ose dire, il ne se soucie pas des idéalizations théorétiques et des substructions hypothétiques du géomètre et du physicien » (*Krisis*, p. 142-143 ; trad. Granel, p. 158-159).

Ce qui est nouveau et surprenant, ce sont les paradoxes auxquels Husserl se heurte au cours de ses analyses. Le premier est le suivant : le monde de la vie doit fonder le monde scientifique, son a priori scientifique. Il s'agit donc de deux mondes séparés dont l'un est le fondement de l'étage qui s'érige sur sa base. Toutefois, de l'autre côté, le monde scien-

1. K III 6, p. 8.

### R. Guilead

tifique est un monde particulier (*Sonderwelt*) construit pour la poursuite de fins particulières, un monde d'intérêts bien déterminés qui a élaboré des modes de penser particulières et les praxeis qui leur correspondent. A cet égard, il ne se distingue pas des autres mondes particuliers (celui de l'architecte, de l'artiste, du paysan, du politicien, etc.) et, comme eux, il fait partie du monde de la vie qui les englobe tous. Il s'ensuit que nous devons distinguer deux concepts du monde de la vie, un plus étroit auquel le monde scientifique est opposé, et un plus large qui l'enferme à côté des autres. Ce double visage du monde de la vie a conduit Ulrich Klages à parler de l'ambiguïté du monde de la vie et à prétendre qu'aucun des deux concepts n'est capable de remplir la fonction de sol, c'est-à-dire d'être la source ultime de validité de toutes les théories et de tous les énoncés scientifiques<sup>1</sup>. Husserl lui-même a bien vu le paradoxe de ce concept, mais il s'est contenté de le constater et n'a pas donné une solution propre et satisfaisante. « Le paradoxe du rattachement mutuel d'un « monde objectivement vrai » et d'un « monde de la vie » rend le mode d'être de tous deux énigmatique »<sup>2</sup>. Le deuxième paradoxe concerne la relation entre l'homme, ou mieux le moi, et le monde. Le monde objectif n'est rien d'autre que le corrélat noématique de l'intersubjectivité universelle, de l'humanité entière : ainsi peut se résumer l'accomplissement de la réduction transcendantale. Mais, d'un autre côté, l'humanité fait partie du monde. « Le sujet comme composante du monde engloutit pour ainsi dire l'ensemble du monde, et du même coup lui-même. Quelle absurdité. » (*Krisis*, p. 183<sup>3</sup>). C'est donc l'énigme. Comment la résoudre ? La réponse est la suivante : à l'aide de la réduction phénoménologique, nous devenons conscients que l'autre, l'humanité entière (qui m'inclut également moi-même en tant que partie), sont déjà quelque chose de constitué, à savoir par un moi qui n'est plus mondain, mais un moi originaire transcendantal. Le moi-homme, l'autre, l'humanité intersubjectivement socialisée, ne sont que des objectivations du moi originaire lui-même. Le paradoxe se rapporte donc uniquement à la sphère fondée et non à la sphère fondante.

Avec ces remarques nous finissons le chapitre sur le concept du monde de la vie. Contre ce concept et la vue historico-mondiale à l'intérieur de laquelle il a été élaboré plusieurs objections ont été soulevées. Ainsi Ricœur remarque que, dans la conception de l'histoire de Husserl se heurtent deux tendances contradictoires, d'une part, une théorie de l'esprit objectif qui rapproche Husserl de Hegel, et, d'autre part, une égologie radicale. « Husserl n'a-t-il donc pas concilié feu et eau, Hegel et Descartes, l'esprit objectif et le Cogito, et en plus : le Cogito radicalisé

1. *Perspektiven transcendental-phaenomenologischer Forschung : für Landgrebe zum 70. Geburtstag*, Nijhoff, 1972.

2. *Krisis*, p. 134 ; trad. G. GRANEL, p. 149.

3. Trad. G. GRANEL, p. 204.

### *Le concept de monde selon Husserl*

par le scepticisme de Hume ? »<sup>1</sup>. Et Ricœur se demande si, en général, une philosophie socratique, cartésienne, transcendantale est capable de fonder une philosophie de l'histoire. Husserl (Ricœur termine ainsi son article) n'a pas caché ces antinomies, mais a essayé de les surmonter. A cela il faut répondre que Husserl n'a pas proposé une théorie de l'esprit objectif, ni au sens de Hegel, ni au sens de Nikolai Hartmann. En ce sens, sa conception de l'histoire est tout à fait particulière. Si parenté avec Hegel il y a, c'est seulement en tant que Husserl accorde à cette histoire un telos. Ce n'est en aucune façon en tant qu'il l'aurait placée sous une idée absolue. Il s'agit d'une histoire silencieuse du savoir qui a plutôt certains traits communs avec la phénoménologie de l'esprit de Hegel qu'avec la philosophie de l'histoire de celui-ci. Elle ne s'achève pas dans la phénoménologie, mais elle atteint en elle seulement son auto-compréhension : nous nous trouvons sur le seuil du royaume des « mères de la connaissance que nul n'a encore foulé » (*Krisis*, p. 156 ; trad. G. Granel, p. 174) ; comme telle, elle tend vers « la pleine et vraie rationalité » (*Krisis*, p. 274 ; trad. G. Granel, p. 303) que Husserl, toutefois, n'essaye pas de déterminer expressément, mais à laquelle il donne le statut de l'idée kantienne.

Contre une pensée rationaliste qui cherche dans le monde de la vie son fondement, on a élevé une objection : Husserl aurait fait ici des concessions à une tendance très répandue de son temps, tendance qui a cherché au-delà de la Ratio quelque chose de plus originaire (vie, âme, etc.), et aurait donc succombé à une sorte d'irrationalisme. « Jusqu'à la fin Husserl a voulu servir uniquement la raison et l'esprit ; et, pourtant, il n'a pas pu se libérer entièrement des efforts de son temps en vue de mettre en question la raison »<sup>2</sup>. Cette critique est sans doute justifiée en tant que Husserl tend vers une révision du concept de logos. Toutefois, sa pensée est entièrement logocentrique sans la note péjorative qui s'ajoute à ce concept. Il faut prendre au sérieux la protestation maintes fois répétée par Husserl qu'il est rationaliste. Sa révision a pour but de mettre des bornes à la revendication absolutiste de la ratio unilatérale, logifiée, naturaliste, que Heidegger a qualifiée, dans une formule fameuse, comme « *rationem reddendi* », et que Husserl appelait seulement procédé méthodologique d'idéalisation. La pensée de Husserl s'inscrit dans une métaphysique de l'esprit et son effort consiste à libérer le concept de l'esprit des malentendus qui résultent d'une interprétation naturaliste. Cela a des répercussions sur la recherche par Husserl d'un concept plus originaire du monde ; il s'agit pour lui de retrouver un monde qui a du sens et n'est plus privé

1. Paul RICŒUR, in : *Wege der Forschung*, Bd XL, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1973. « Husserl und der Sinn der Geschichte », p. 273. Traduction d'un article : « Husserl et le sens de l'histoire », paru dans la *Revue de Métaphysique et de Morale*, juillet-octobre 1949, p. 313.

2. Werner MARX : *Vernunft und Welt*, La Haye, M. Nijhoff, 1970, 3. Abschnitt, *Vernunft und Lebenswelt*, p. 62.

*R. Guilead*

d'esprit<sup>1</sup>, ce en vue de quoi le retour au monde de la vie constitue le premier pas.

Nous nous demanderons enfin si Husserl a réussi à fonder une science du monde de la vie. La réponse ne peut être donnée qu'avec hésitation. Certes, Husserl a détruit le mythe de la vision du monde scientifique et absolument valable. Mais les apories auxquelles nous avons fait allusion n'ont pas été résolues. Peut-être le temps n'était-il pas encore mûr pour résoudre l'énigme la plus grande que serait, selon le témoignage de Husserl, celle du monde présupposé dont l'existence irait de soi. Peut-être la tâche était-elle au-dessus des forces d'un seul penseur, car il fallait perdre tout sol, rester sans point d'appui, philosopher *ab ovo*, sans appui. Husserl a reconnu ces difficultés en toute franchise en déclarant : « Nous sommes ici des débutants absolument et nous n'avons rien en fait de logique qui serait appelé ici à assumer un rôle normatif » (*Krisis*, p. 136 ; trad. G. Granel, p. 152).

REUBEN GUILÉAD.

1. Voir surtout *manuscrit E III*, 8 ; nous citons seulement une phrase : « Si un intérêt théorique universel est instauré en guise de cosmologie, celle-ci sera assujettie à un intérêt uniforme et omni-englobant du « bonheur » ou à une volonté de vie universelle tendue vers une harmonie universelle, à une volonté de l'auto-conservation ».