

PREMIÈRE PARTIE

**PHÉNOMÉNOLOGIE
ET ANTHROPOLOGIE**

« Plutôt que de dire qu'il nie Dieu,
on pourrait dire qu'il nie l'homme. »
Heine sur Spinoza.

CHAPITRE PREMIER

EXISTENCE OU CONSCIENCE

De quoi doit-il être question dans la philosophie ? Contrairement à toutes les autres sciences, dans lesquelles on sait d'emblée *de quoi* il doit être question, pour expliquer ensuite progressivement *comment* ce discours doit se dérouler, de quels moyens on se servira, et dans quelles limites la connaissance peut être acquise, en philosophie, la décision de *ce dont* il doit être question en elle a déjà lieu comme une affaire de la philosophie.

À la fin d'une longue histoire, il semble que, tout comme d'autres champs de la connaissance, la philosophie aussi possède ses disciplines et sous-disciplines disposant à peu près des mêmes droits ; à l'occasion distinguées par là que l'on affirme qu'il faut *tout d'abord* faire ceci, *puis* cela. Mais dans les faits, aucun philosophe ne s'est encore jamais contenté d'observer le simple tableau des objets possibles, et d'y faire son choix au cas par cas. Lorsque Husserl parle de « conscience », il attache une grande importance à ce qu'il ne s'agisse pas là avant tout ou exclusivement de la *conscience* humaine, mais de la conscience dans l'absolu, de la conscience dans son essence, de l'essence de la conscience. Lorsque Heidegger parle du « *Dasein* », il attache une grande importance à marquer qu'il ne s'agit là en aucune façon – et en dépit des vastes analyses de son œuvre majeure – de son objet primordial, mais uniquement du préalable méthodique ou du passage en direction de ce qu'il voudrait vraiment : poser la question du *sens* de l'être, et trouver la réponse à la seule adresse que nous connaissions où elle devrait être présumée comme donnée.

Les deux démarches ont en commun que l'homme, qui y fait inévitablement son apparition, doit pour ainsi dire s'y rendre

lui-même transparent et transitoire, afin de laisser la place à un autre grand aspect. S'agirait-il peut-être là d'un choix de valeur entre les thèmes possibles de la philosophie ? Si oui, ce n'est en tout cas que médiatement. Concernant Husserl, il est facile de constater qu'il partage la préférence spécifique – qui ne va nullement de soi – des théoriciens de la connaissance qui promet le degré de certitude le plus élevé et le plus étendu. La qualité atteignable de la connaissance détermine quels objets obtiennent le rang du philosophique, peu importe le montant de valeur qu'ils peuvent attirer à eux par la motivation accessible du sujet connaissant. La question : « Que pouvons-nous savoir ? » – dans le catalogue kantien, la première des grandes questions – détermine également, comme pouvant être décidée à l'avance, l'horizon objectal de la philosophie. Pour Husserl, il faudra encore rendre les choses plus aiguës : « Que pouvons-nous avoir dans l'évidence, dans l'autodotation, en tant que phénomène ? » Ce qui ne peut pas être su de cette manière-là n'est pas digne de l'effort phénoménologique. Mais ce qui l'est, ce qui peut ainsi être pris en considération, cela ne se décide qu'au cours du processus de connaissance lui-même, à l'exception de la seule décision préalable qu'il ne pourrait, en tout cas, pas s'agir du savoir possible dépendant de l'existence contingente du monde, et par conséquent, de l'homme ; le champ de la scientificité positive qui, posé en tant qu'absolu, conduit au naturalisme et au psychologisme.

Chez Heidegger, la décision prend une allure quelque peu différente. Pour lui, c'est l'être qui est le thème de premier et solitaire rang. Tout le reste est à son service, bien que le degré de certitude des déclarations susceptibles d'être faites à propos du sens de l'être, ne soit en aucune façon prévisible. Mieux : il n'est pas même prévisible de savoir si tout cet effort ne serait pas vain – ce qu'il est de fait par l'absence de la partie décisive de *Être et Temps*. Mais, ce n'est pas là non plus une raison suffisante pour y renoncer ou pour le déplorer. La raison de cette prééminence réside dans la relation entre être et étant elle-même, c'est-à-dire dans la différence ontologique : tout comme l'être confère de l'être à tout étant à disposition, de même il est, inversion de direction, l'unique point final satisfaisant d'un effort de la connaissance. C'est le « rang » de l'objet qui permet presque de faire oublier la question de l'« évidence » possible : s'il était possible de n'extraire de cet

objet que la plus infime probabilité à peu près productive, alors cela serait encore préférable à tous les autres résultats possibles de la philosophie dotés d'une plus grande évidence.

Dans le fond, cette classe de l'école phénoménologique est caractérisée par une modification radicale du questionnement kantien. Elle ne demande plus ce que nous « pouvons » savoir, mais ce qui nous distingue nous-mêmes comme étant à savoir, en tant que déposé dans le *Dasein* et « convenant » au plus haut degré à ce *Dasein* seul. Par conséquent, bien qu'il ne doive être question de l'homme que dans la mesure où il « trouve d'avance » en lui cette tâche la plus haute, elle n'est à son tour la plus haute qu'en tant qu'« elle » est « la sienne ». La question du sens de l'être apparaît indirectement comme la seule correspondance encore possible avec la tâche originelle fixée par la phénoménologie : rechercher l'essence des choses, attester l'exclusivité de cet objet de recherche par la réduction phénoménologique. Il demeure encore *une* réponse à cette question originelle de l'essence : celle de l'essence du *Dasein*. Cette essence « consiste » en cela de ne pas seulement avoir la compréhension de l'être, mais de l'être ; ce qui veut toujours dire : de le vivre en tant que quintessence de tout mode de comportement, en tant que vie dans le « souci » pour se présenter soi-même. C'est de ce type d'« essence » que résulte ce qui seul peut devenir essentiel au plus haut point pour ce « *Dasein* » en tant que son agir : de s'approprier sa compréhension, toujours déjà possédée, de l'être, sur le mode d'un ensemble discipliné de déclarations, de se mettre en scène soi-même. Il ne lui revient de s'interroger sur soi-même que pour autant que ce soit dans cette fonction.

L'homme n'est pas le thème. Mais il est l'unique lieu de découverte du thème, le lieu non pas seulement de sa présence, mais également de sa justification. Ce que veut dire avoir une compréhension de l'être, nous ne le savons que par nous-même et pour nous-même. Nous accomplissons une sorte de *fatum* si nous en faisons de la philosophie.

Pour Husserl, la philosophie n'est dans le fond que ce qui nous permet d'oublier que c'est *nous* qui nous posons ces questions et qui trouvons ces réponses. C'est « l'oubli de soi » qui caractérise le type et la condition du succès du phénoménologue. C'est déjà là au début, dans la première réduction

phénoménologique. Elle interdit de prendre en compte que c'est seulement par hasard, parce que nous vivons dans un monde qui existe par contingence, que nous pouvons nommer et thématiser des états de faits en tant que *ces* sujets, avec *cette* organisation perceptive. L'artifice servant à ériger contre cela une sublime indifférence consiste en la réflexion transcendante sur le *cogito*. Pour tout savoir positif, la question pouvait être : Que pouvons-nous savoir ? Par le retour à l'essence pure de celui qui peut dire : « *Ego cogito* », la question devient : Qu'est-ce qui peut être pensé et comment, qu'est-ce qui est susceptible de devenir contenu de la conscience ?

Le « nous » suspect a disparu, le « moi » est l'expression nue de l'identité d'une conscience qui se constitue dans le temps. La réflexion transcendante donne accès au seul champ dans lequel la certitude absolue est possible ; l'objection, qui a été soulevée depuis Descartes contre cette certitude, qu'elle serait ponctuelle et bien trop insuffisante pour satisfaire seule à la prétention au savoir, peut, pour la première fois être rejetée par la phénoménologie, avec l'argument qu'elle réalise elle-même et absolument, par la réflexion transcendante, l'élargissement incalculable de la thématique d'une conscience pure.

La réflexion transcendante est l'artifice qui permet d'appliquer l'exigence d'évidence de la perception de l'essence [*Wesensschau*] au sujet regardant, pensant, et connaissant lui-même. Elle contribue à permettre de la dépasser en direction de sa conditionnalité transcendante, d'ériger la subjectivité absolue en thème. On dira certes que ce n'est pas là un processus essentiel, nécessaire, pour la philosophie. Ce serait le destin de la philosophie de la conscience, de l'idéalisme, de devoir renoncer à l'intérêt de l'homme pour lui-même au profit de ses prétentions absolues. Mais même s'il en va ainsi, d'où provient la disponibilité pour cette solution ? La réponse ne peut-être que celle-ci : c'est la conséquence de l'attitude théorique elle-même.

Sous la forme de la science moderne, elle débute comme une fonction, un « organe » de l'homme, de son intérêt pour le monde, de sa curiosité intellectuelle. Mais c'est en le contraignant à satisfaire à cette incitation, par l'objectivation de sa propre réalisation de connaissance : en excluant les composantes subjectives, en neutralisant la perspective, en remplaçant les critères de mesure organiques par des critères quantitatifs

mécaniques. Dans la mesure du succès que vise l'attitude théorique, elle réduit pour sa part l'homme à un fonctionnaire de ce but qu'il s'est fixé. Cette fonctionnalisation s'appelle travail scientifique, s'appelle recherche. En elle le sujet *individuel* disparaît pour réapparaître en tant que *général*. Seule l'espèce peut et doit être l'usufruitier de la vérité.

On voit aisément que cela n'a encore rien à voir avec de l'idéalisme ou de la réflexion transcendante. Le sujet de l'espèce est une construction qui explique le fait, sinon mystérieux, que la science est davantage que toutes les vies qui participent à elle et dont la force de travail entre en elle. L'idée de la science recèle l'étrange disparition de la scène théorique de l'homme comme forme, comme individu, comme figure concrète. Là où il se cramponne à son intérêt pour lui-même sous la bannière de la *Bildung*, le positiviste – et lui par excellence – lui met sous les yeux la conséquence copernicienne de son excentrique inutilité.

C'est Ernst Mach qui sera le premier, le 16 avril 1885, à la session de l'association masculine allemande des collègues à Dortmund, à tenir une conférence sur le thème de « la valeur formatrice relative des disciplines d'enseignement philologique d'une part, et celles relevant des sciences mathématiques de la nature dans les établissements supérieurs », et qui à ce propos a déclaré, sur la relation entre intérêt pour soi et intérêt pour le monde : « Certes, ce qui regarde l'homme en premier est l'homme, mais tout de même pas seulement. » Cet « en premier » se volatilise sous la pression de la supériorité reconnue de cet objet précisément que l'homme n'est pas lui-même, qu'il lui faut justement renoncer à percer pour son propre intérêt, pour son délire central :

Si nous ne considérons pas l'homme comme le centre du monde, lorsque la terre nous apparaît comme un cercle tournoyant autour du soleil, qui vole avec lui à une distance infinie, lorsque nous rencontrons les mêmes matières sur terre qu'à des distances d'étoiles fixes, rencontrons partout dans la nature les mêmes processus, dont la vie de l'homme n'est qu'une partie évanescence du même type, il faut y voir également un élargissement de la conception du monde, y voir également une élévation, une poésie ! Peut-être y a-t-il en cela quelque chose de plus grand et de plus significatif que les hurlements d'Arès blessé, dans la séduisante île de Calypso, l'Okeanos,

qui entoure la terre de ses flots. Seul est en droit de parler de la valeur relative des deux domaines de pensée, des deux poésies, celui qui connaît les deux !

L'étrange conséquence de ce pamphlet dirigé contre l'humanisme culturel consiste uniquement en cela que le monde ne doit pas seulement occuper *également* l'homme, comme l'annonçait d'emblée la thèse ; d'une importance bien plus décisive est que, par cet « occupé-également », s'ouvre la dimension dans laquelle il est en droit de se prendre au sérieux. Le résultat de cette ascension du regard, depuis les livres des Grecs vers l'univers, est que nous ne regardons pas l'homme comme le centre du monde. Soit ! Mais de quel droit peut-on en déduire que du coup, l'homme ne pourrait ou ne devrait pas être également le centre de son propre intérêt ?

Ici se cache tout de même, une fois de plus, le vieux présupposé, si souvent contesté, qu'un dessein serait prescrit et communiqué à l'homme de par sa position dans le monde, et avant tout, de quel poids il doit peser à ses propres yeux. Car sinon, comment devrait-on comprendre que la terre, en tant que sphère tournoyant autour du soleil, semble voler avec lui vers un lointain infini ? Alors que nous tenons à tout prix que, « voler vers un lointain infini » veut dire s'éloigner à tel point de là où nous nous trouvons, s'éloigner *de nous*. Mais il ne saurait même être question de cela pour notre expérience cosmique, et quelqu'un pourrait parfaitement dire que cette conception est une construction qui ne le regarde en rien. Pourtant dans le texte de Mach, ce paradoxe se transforme en métaphore, pour exprimer que l'homme semble échapper à son propre regard vers de lointains infinis, pour peu qu'il observe l'univers avec assez de rigueur. La conséquence extrême serait qu'il n'apparaisse plus du tout dans sa propre conception du monde, mais qu'alors cette conception n'aurait plus aucun sens pour lui. Il serait le sujet de Laplace, qui peut connaître le monde selon ses besoins, mais justement n'a pas ces besoins, parce qu'ils n'apparaissent pas dans le monde reconnaissable par lui, et que rien de cet ordre ne lui serait connaissable, même si lui-même y apparaissait. Mis à part toute phraséologie transcendantale, le même résultat s'impose quasiment de soi, qui est que nous ne parlons pas de nous : « *De nobis ipsis silemus.* »

La disparition de l'homme de la propre image théorique qu'il se fait du monde, dans la mesure même où cette image se complète, ou simplement s'élargit, a quelque chose en soi du grand processus mythique que Freud a décrit, ou raconté, sous le titre de « pulsion de mort ».

On ne doit pas considérer cette « histoire » comme celle d'un retour psychique borné depuis les hauteurs du principe de plaisir. Elle est avant tout l'histoire universelle pure et simple qui devait être écrite sous la pression du deuxième principe de la thermodynamique : tous les états physiques tendent vers leur plus grande probabilité, au nivellement de toutes les inégalités thermiques et donc des potentiels énergétiques – par conséquent également, et avant tout, la vie, en tant qu'elle est de loin le système physique le plus improbable de tous, et ce par excellence dans l'homéostasie thermique de l'organisme des mammifères, chez lequel tout changement de matière est et doit être exploitation stricte d'énergie préalablement stockée. La vie, l'âme en tant que son autoprésention, ne peuvent être que des apparitions épisodiques dans l'univers, son épuisement au moment le plus favorable de tous pour quelque chose d'aussi extraordinairement « contre toute nature », bien que, uniquement, par la seule nature.

À plus forte raison la vie, pour autant qu'elle se permette le raffinement de l'individualité, de la personne, du chaque-fois-unique. Car cela également, de ne pas seulement être du même parmi du même dans les reproductions d'un genre, dilapidé de l'énergie, comme on peut le voir au fait que l'idée de la science des Temps modernes avait été immédiatement précédée par la formation centrale de l'idée d'époque de la *Summa* scolastique, en tant qu'idée d'un seul. Le succès de la nouvelle science est l'aplanissement de la subjectivité, la pulsion de mort de celui qui, pour lui-même et pour ses semblables, tient à la vérité tout entière comme accomplissement de la vie, afin de la sauver au moins pour le genre, le sujet général.

C'est une ironie fatale que ce soit justement ce sauvetage par une constitution objective de la connaissance, par une méthode supra-individuelle, par une organisation indifférente au temps et à l'espace de l'institution de la « recherche » – que cette tentative donc de séparer la vérité sur le monde des conditionnements de la vie humaine, conduise aussi, dans le résultat global d'une telle connaissance, au nivellement du genre. La

science est « pulsion de mort » du genre, longtemps avant qu'elle ne se trouve dans la situation d'avoir à menacer celui-ci sérieusement. À strictement parler, il n'existe pas de discipline des sciences positives qui n'aurait que, et spécialement, affaire à l'homme. L'attribution du nom « anthropologie » est aussi douteuse que « écotrophologie » : un assemblage hétéroclite de pièces saillantes de la biologie, de l'évolutionnisme et de la génétique.

Dans l'accomplissement de l'idée de la science, l'homme s'applique à lui-même la loi de l'entropie, en ce qu'il prend au sérieux ses possibilités au sein du monde : il se perd en tant qu'événement improbable dans l'univers physique. La question est de savoir si la philosophie non plus ne peut pas échapper à ce *fatum*, voire ne peut que collaborer à cet accomplissement, en ce qu'elle réalise sa propre idée.

Lorsqu'une manifestation ou un traité tait précisément ce dont elle/il a accepté de traiter dans son annonce ou dans son titre, ce n'est pas nécessairement un signe de confusion chez l'organisateur ou chez l'auteur ; cela peut aussi indiquer un symptôme de crise, la première annonce d'une difficulté qui n'a pas été clarifiée jusque-là.

En juin 1931, lors de son « premier et sans doute unique voyage en Allemagne », par Francfort et Berlin jusqu'à Halle, Husserl parle du thème « Phénoménologie et anthropologie¹ ». Il entreprit par là un effort désespéré et le conduisant jusqu'à l'épuisement pour s'opposer au plus grand danger qui avait jamais menacé sa phénoménologie. Il le voyait dans une anthropologie philosophique se réclamant de la démarche phénoménologique. On s'attendait sans doute partout à ce qu'il se lance farouchement dans la contestation de la modification endogène de son concept de philosophie. On ne saurait expliquer autrement qu'à Berlin, pas moins de 1 600 auditeurs affluèrent vers

1. Le texte est reproduit pour la première fois dans *Philosophy and Phenomenological Research* II, 1941, p. 1-14. Dates et matériaux sur le voyage de conférences et sur la préparation du manuscrit : K. SCHUHMAN, *Husserl-Chronik. Denk- und Lebensweg Edmund Husserls*, La Haye, 1977, p. 379-382 ; trad. fse de Didier Franck, dans HUSSERL, *Notes sur Heidegger*, Paris, Éd. de Minuit, 1993, p. 57-74.

l'auditorium le plus grand de l'université. Le *Berliner Börsen-Courier* du 12 juin surtitre de manière hyperbolique sous tous les rapports son compte rendu : « 2 500 philosophes à l'université ». Le *Berliner Tageblatt* du 11 juin parle de nuées d'auditeurs contraints de s'en retourner, et fonde une légende macabre de temps ultérieurs sur ce lieu public en lançant la dérive journalistique que, avec ce philosophe-là, on aurait « effectivement, pour une fois, pu remplir le palais des sports ». Ce n'est donc pas là que le souvenir de Husserl doit nous ramener.

La conférence n'aura guère comblé les attentes de ce nombreux public : clarifier la relation de la phénoménologie pour le nouvel intérêt anthropologique, ou seulement se montrer à la hauteur de ces attentes. Rien qui aurait été du genre définitif ne se réalisa, comme ce fut le cas deux ans auparavant lors de la disputation de Davos entre Cassirer et Heidegger, et qui mit un point final au néokantisme.

Husserl avait nommé ses adversaires, dans une lettre à Roman Ingarden du 19 avril 1931 : il devait, en vue de la conférence à venir, « lire exactement ses antipodes, Scheler et Heidegger ». De Scheler avait publié, en 1928, « La position de l'homme dans le cosmos », que Husserl lisait maintenant, comme il est consigné sur la page de titre de l'exemplaire de sa bibliothèque. Scheler avait tout d'abord exposé ce texte en conférence, en 1927, sous le titre qui n'était pas encore tout à fait aussi ambitieux « La position exceptionnelle de l'homme » : une sorte de vue anticipée de l'« anthropologie philosophique » qu'il avait annoncée à plusieurs reprises et que, d'après la préface de la première édition, « il avait depuis des années sous la plume, et qui paraîtra au début de l'année 1929 ». Quelques jours à peine après la datation de cette préface, Scheler était mort. Durant son dernier semestre à Cologne – il était en passe d'accepter un appel à Francfort –, il avait, en tant qu'invité de Martin Heidegger, examiné avec lui la relation entre anthropologie et ontologie, qui avait reçu à travers *Être et Temps* une actualité inconnue jusque-là, et qui était philosophiquement décisive pour tous deux. Heidegger a fait savoir plus tard que Scheler aurait été « l'un des très rares, sinon le seul », à avoir reconnu aussitôt l'aspect nouveau de son œuvre¹.

1. Max SCHELER, *Späte Schriften*, M. S. FRINGS (éd.), dans *Gesammelte Werke* IX, postface de l'éditeur, p. 362.

La coalition de Cologne n'avait plus à opprimer le fondateur d'école en 1931 : l'anthropologie promise de Scheler n'avait pas émergé du fonds posthume, et elle allait encore y reposer pendant plus d'un demi-siècle. Du coup, Heidegger était devenu le seul prétendant à la succession au sein de la phénoménologie. Et face à lui, la position de Husserl était affaiblie par le fait qu'il avait publié lui-même, en tant qu'éditeur, l'œuvre majeure, *Sein und Zeit*, dans le *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, l'organe de son école. Manifestement, il n'avait pas même pris connaissance d'un accès à la question de l'être par une anthropologie qualifiée d'« analytique du *Dasein* », ou bien la chose était restée vague pour lui, lorsqu'il avait accepté le manuscrit, et jusqu'à ce qu'il ne lise réellement, en été 1929, ce qu'il avait approuvé comme « phénoménologique ».

On ne pourra pas se contenter de considérer l'effroi de Husserl devant l'œuvre de Heidegger lue après coup comme un déclenchement du soupçon de rivalités d'écoles de la part du successeur à ce point couronné de succès. Bien plutôt cet effroi est-il spécifique : le travail de toute une vie de Husserl avait débuté par l'expérimentation du psychologisme comme facteur d'insécurisation, à travers la causalité neurophysiologique, pour toutes les certitudes philosophiques ; avoir détourné cette menace lui semblait, et pas seulement à lui, avoir été la quintessence de la réalisation de sa vie. Et maintenant apparaissait sous un autre nom quelque chose qui semblait lier de nouveau la conscience connaissante et réfléchissante à des préalables contingents de la nature humaine et de sa position dans le monde. Le soupçon aurait également troublé tout autre intellect, peut-être moins jaloux de la maîtrise de son école, que le grand adversaire des premiers temps n'était pas du tout vaincu, mais qu'il lui poussait de nouvelles têtes, sous de nouveaux noms fascinants, et en des métamorphoses difficilement reconnaissables. Que l'analytique du *Dasein*, incontestablement anthropologique, ait pu apparaître justement sous la forme, et en s'en revendiquant, de sa méthode, voilà qui a dû le rendre méfiant, y compris envers la fiabilité de l'instrument méthodique lui-même.

Cependant, le constat par lequel Husserl débute ses conférences dans les trois villes sonne davantage comme de la résignation que comme une déclaration de guerre : « Au cours de

la dernière décennie, comme on le sait, se fait valoir dans la plus jeune génération philosophique allemande un tournant à croissance rapide vers une anthropologie phénoménologique. » Depuis deux décennies déjà, Dilthey est mort ; mais le fondateur vivant de la phénoménologie continue, encore maintenant, de rencontrer sa forte influence comme une « anthropologie sous une figure nouvelle ». Non seulement ce que l'on appelle le « mouvement phénoménologique » serait « victime de la nouvelle tendance », mais on y verrait même une « réforme nécessaire de la phénoménologie constitutive originelle ». Le vrai fondement de la philosophie ne serait plus recherché par la voie de la réduction, c'est-à-dire de la mise entre parenthèses de la position du monde, auprès des choses mêmes et des actes de conscience qui les accompagnent, mais bien dans l'inversion de la réduction comme saisie du « *Dasein* » concret existant dans le monde – nullement par hasard donc précisément sous le titre de ce qui aurait dû relever de la réduction.

Bien que, pendant la préparation de la conférence, deux antipodes aient été dans la ligne de mire, chaque mot de l'introduction vise Heidegger. En plus, l'« anthropologie » de ce dernier ne s'était pas du tout présentée comme l'une des disciplines philosophiques ; certes, elle était devenue – ou redevenue – chez lui l'unique accès vers la seule grande question de la philosophie, celle du « sens de l'être ». Ce primat absolu de la thématique ontologique sur l'anthropologique resta sous-trait à la disponibilité réceptive contemporaine, mais également recouvert dans les proportions de l'ouvrage, tel qu'il était disponible.

C'est sous les yeux menacés de cécité de Husserl, et avec le prestige du nom de son école, que s'était réalisée « l'inversion complète de la position de principe » de cette phénoménologie. Ce que cela signifiait, et à quel point cela lui pesait, il l'avait déjà écrit en décembre 1929 au plus fidèle assurément de ses élèves : « “L'étude [détaillée] de Heidegger ?” J'en suis arrivé à la conclusion que je ne peux pas intégrer l'ouvrage dans le cadre de ma phénoménologie, mais malheureusement aussi que je dois, de part en part le rejeter méthodiquement, et pour l'essentiel aussi, objectivement¹. » Si la notice, qui

1. HUSSERL, *Briefe an Roman Ingarden* [Lettres à Roman Ingarden], « *Phaenomenologica* » 25, La Haye, 1968, p. 56.

n'est certes pas improbable, de Karl Jaspers est véridique : que Malvine Husserl aurait appelé Heidegger « l'enfant phénoménologique », alors le destin des pères n'aura pas été épargné à Edmund Husserl.

À y regarder de plus près, ce n'était pas là qu'un fiasco d'école. C'était une catastrophe de la philosophie elle-même, dont la figure téléologiquement définitive devait être apparue dans la phénoménologie. Husserl avait développé très tôt une conception ambitieuse de la scientificité de la philosophie, et de son *unité* : si elle se voulait l'une des disciplines théoriques, elle ne devait pas tolérer dans sa progression le côte à côte des écoles, la décadence du processus homogène du travail de la recherche. Il avait connu la décadence de l'école de Brentano, dont il était lui-même issu ; et lorsqu'en 1897 il rédigea la recension d'un essai de son confrère d'école, Anton Marty, il écrivit, plein de pressentiment :

Bien entendu, il est difficile de voir comment la philosophie doit s'approcher de l'idéal de l'unité et entrer dans la voie d'un progrès assuré, alors que les chercheurs individuels, sans se préoccuper du voisin, philosophent pour ainsi dire les uns à côté des autres, et au lieu de chercher un aplanissement critique, l'évitent peureusement¹.

Se demande-t-on quand Husserl aurait pu voir apparaître la nouvelle menace contre la phénoménologie, orchestrée par un anthropologisme prétendu ou véritable venu de son sein, alors on est renvoyé, bien en deçà de la décennie anthropologique des années 1920, à la date même de la fondation de l'organe de l'école, au *Jahrbuch* justement, à son inauguration par les *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* [Idées pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures] de Husserl : la proclamation du tournant transcendantal. Les *Idées* – elles aussi avec une première partie seulement, plutôt programmatique, et qui ne faisait que promettre, mais sans les donner à voir, des réalisations accomplies de la phénoménologie – étaient la proclamation d'un tournant surprenant pour l'« école » de

1. HUSSERL, « Bericht über deutsche Schriften zur Logik aus dem Jahre 1894 », *Archiv für systematische Philosophie* 3, 1897, p. 228 ; désormais dans *Husserliana* XXII, p. 136.

Göttingen : le « Retour vers les choses ! » devait se réaliser dans un idéalisme transcendantal qui avait procédé, non sans logique, des analyses « constitutives » de la phénoménologie naissante, surtout celles de la conscience du temps.

Le tournant transcendantal était simultanément une mise à distance répétée de tout naturalisme, physicalisme, psychologisme et anthropologisme. C'est précisément la raison pour laquelle Husserl aurait pu, et dû remarquer que, cette même année 1913, paraissait en même temps que son propre texte, dans le premier volume du *Jahrbuch*, et donc à la pointe de l'école, l'éthique matérielle des valeurs de Scheler, lequel publiait un autre ouvrage chez l'éditeur de la maison : « De la phénoménologie et de la théorie des sentiments de sympathie, et de l'amour et de la haine », où il traitait en annexe « De la raison d'admettre l'existence du moi étranger », autrement dit du thème de la vie entière de Husserl, l'intersubjectivité. Dans cet ouvrage de Scheler était établi pour la première fois le lien entre ontologie et anthropologie, comme un « réalisme » qui ne partait plus de la théorie de la connaissance.

C'est donc sur l'année 1913 que porte le renvoi, et du coup, sur une simultanéité qui a été trop peu prise en compte, à ce qu'il me semble¹. Le livre de Scheler, qui connut trois rééditions dans les années 1920, inaugurait subrepticement le tournant anthropologique de la méthode phénoménologique. Mais avant tout, il établissait une relation élémentaire au monde en deçà de la différenciation théorique entre sujet et objet, qui pouvait échapper anthropologiquement aux difficultés « classiques » husserliennes de théorie de la connaissance : c'est l'homme qui montre qu'à la base de toutes les relations intentionnelles se trouve une certitude émotionnelle extérieure. La fascination qui émanait d'une telle pré-objectivité élémentaire

1. Dans sa contribution au volume d'hommages pour l'éditeur Hermann Niemeyer, en 1963, Heidegger a attiré l'attention sur cette simultanéité, mais sans la commenter du point de vue de « Mon chemin de pensée et la phénoménologie » ; elle apparaît plutôt comme moment mémorable de l'éditeur. Pourtant l'année 1913 est singulièrement distinguée dans la *vita*, et ce dans une très nette continuité à « L'année 69 m'apporta une grande lumière » de KANT (Réfl. 5037, Akademie Ausgabe XVIII, p. 69) : « Je ne m'y retrouvais pas dans ces questions [...]. C'est alors que l'année 1913 apporta une réponse » (HEIDEGGER, *Zur Sache des Denkens*, Tübingen, 1969, p. 84 s. [NdT : notre traduction]). C'étaient les *Idées*.

détermine aussi les effets de la conception heideggérienne de l'unité de l'être-dans-le-monde.

C'est à ces rayonnements qu'Husserl avait affaire lorsqu'il réalisa la menace anthropologique contre sa phénoménologie ; c'est ceux-ci qu'il aurait enfin dû affronter durant le voyage de conférences de l'année 1931.

Mais rien de tel. Le texte de la conférence témoigne du mépris et ne dit mot de ce qui agitait la plus jeune génération de philosophes dans ce « tournant à croissance rapide vers une anthropologie », et qui leur avait fait perdre l'intérêt pour la théorie de la connaissance. Husserl ne voyait devant lui que la métamorphose du psychologisme. Il maintenait que « la phénoménologie originelle, mûrie jusqu'à la phénoménologie transcendante, refuse la participation à la fondation de la philosophie à quelque science de l'homme que ce soit, et [qu']elle combat en tant qu'anthropologisme et psychologisme toutes les tentatives s'y référant ». Husserl ne se contente pas de décréter de quoi il faut parler en philosophie et de ce à quoi il n'est pas question de penser. Car l'essence de la philosophie serait quelque chose qui aurait été rendu évident par la méthode de la phénoménologie. C'est pourquoi il suffisait de revenir toujours à la position de la phénoménologie pour rendre d'eux-mêmes caducs tous les malentendus du type du malentendu anthropologique. C'est pourquoi Husserl n'offre pas à ses 1 500 auditeurs ce que ceux-ci étaient en droit d'attendre ; non seulement il maintient les résultats de sa méthode, mais il s'en tient tout simplement à cette méthode elle-même. On sent soudain combien de manque d'égards, combien d'obstination de plus haut rang se combinent à une évidence qui autorise et qui force le postulat que tous les problèmes devaient se laisser résoudre par la description exacte. Husserl décrit l'évidence de la philosophie telle qu'il la possède, « car ici tout dépend de la possession véritable des considérations présupposées de toute décision de principe ». Pourquoi faudrait-il donc encore continuer à parler d'anthropologie ? D'une affaire apparue si tardivement et si accessoirement que ni Platon ni Descartes n'en avaient connu le nom.

Husserl avait lui-même évoqué ce genre de manque d'égards dans la remarque préalable qu'il avait donnée à l'impression allemande de sa postface à l'édition anglaise des *Ideen I*, dans le *Jahrbuch* de 1930. Si « tous les problèmes envisageables

de la philosophie » devaient « progressivement trouver une formulation et une réponse authentique originelle [...] dans l'esprit de la scientificité la plus radicale », alors on ne pouvait bien entendu avoir d'égards pour la situation particulière de la philosophie allemande, « avec sa philosophie de la vie, avec sa nouvelle anthropologie, avec sa philosophie de "l'existence" qui se disputent la prééminence¹ ».

On n'aura donc pas « d'égards » pour les reproches de rationalisme et d'intellectualisme soulevés contre la phénoménologie par les positions citées, reproches qui étaient en relation très étroite avec l'idée du concept de philosophie de cette dernière. Car à travers celui-ci, dit Husserl, « je restitue l'idée la plus originelle de la philosophie, laquelle est, depuis sa première formulation solide par Platon, à la base de notre philosophie et de notre science européennes, et qui représente pour elles une tâche qui ne saurait être abandonnée ». Une autre raison pour laquelle cette idée la plus originelle ne se laisse ni modifier ni éliminer est qu'elle continue à exercer ses effets dans les sciences positives, même si celles-ci ne sont ni conscientes d'un tel fondement, ni prêtes à lui rendre justice. Pour cette seule raison déjà, ce serait la grande tâche de notre époque, par une concentration radicale sur les contextes, que d'« expliquer intentionnellement le sens authentique de cette idée de la philosophie, et de démontrer la possibilité de sa réalisation ». Pour décider de ce qui est philosophiquement nécessaire et faisable, il n'y a pas lieu de prendre en compte l'actualité d'une complaisance. Le rejet consiste en insistance.

Le procédé de la confrontation montre dans quelle mesure on trouve déjà ici le concept historique de la philosophie du traité sur la *Krisis*, postérieur de cinq ans. Bien sûr la tâche théorique n'est pas encore celle, urgemment thérapeutique, d'une situation d'époque radicalement modifiée en un bref laps de temps. Mais là comme ici, il n'y a rien d'autre que de tirer au clair l'idée de la philosophie, par son histoire et par ses origines, et de prouver alors que la phénoménologie en est l'accomplissement. Seul l'accomplissement permet de reconnaître après coup quels manquements de l'intention originelle

1. D'abord *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* XI, 1930 ; désormais dans *Husserliana* V, p. 138-141.

durent intervenir, et sont bel et bien intervenus, pour que soit seulement possible la « crise de l'humanité européenne ».

Ce n'est donc pas de l'arbitraire, de la négligence ou un évitement, si la confrontation avec les antipodes fait défaut dans la conférence des trois villes. Contre la *Krisis*, la critique ne suffit pas : la phénoménologie doit se montrer elle-même. Il y a là une convergence avec « l'expulsion » de Heidegger consistant à « abattre les cartes » du logos devant la chose. Husserl se contente d'expliquer qu'il ne peut « reconnaître aucune légitimité » à ses contradicteurs et à leur contestation des prétentions de la phénoménologie. Car en dernier ressort, tout cela provient du fait que l'on interprète la phénoménologie « à ce niveau de régression qu'elle s'est justement donné pour but ultime de surmonter ». Et cela étant, il revient explicitement au même que cette anthropologie alternative soit empirique ou apriorique. D'une manière ou d'une autre, elle n'atteindrait « pas même encore le sol spécifiquement philosophique ». Le seul fait de considérer de telles choses comme de la philosophie serait une dégradation en « anthropologisme transcendantal », et donc équivalent à du « psychologisme ».

Car ce qui était inquiétant avant tout, ce n'était pas que le psychologisme n'avait pas été éliminé de-ci de-là de par le pays et sous toutes ses formes par l'acte héroïque des *Recherches logiques*, mais qu'au sein même de la phénoménologie il semblait ne pas avoir été rendu impossible. Pourquoi faudrait-il alors encore que maintenant soit « exigé un grand traité spécifique » pour démontrer dans les détails que la philosophie de « l'existence » elle aussi retombait en deçà de ce qui avait été tenu pour surmonté, avec sa thématization de la subjectivité concrète originelle comme étant en souci de la pratique ? Par opposition au style plein de digressions des premières œuvres, Husserl procède maintenant de manière entièrement phénoménologique, en misant tout sur la clarification de la chose même – et là la conférence des trois villes témoigne d'une étrange dissonance entre ce qu'il proclame et ce qu'il ne dit pas. Il était nécessaire de faire avancer la phénoménologie jusqu'à ses possibilités immanentes, et non pas de l'entraîner dans des combats de flanc avec ses dissidents. Mais pourquoi alors Husserl se jetait-il dans l'arène, s'il était convaincu de pouvoir exprimer sa confiance dans la force de persuasion du travail phénoménologique déjà réalisé, mais surtout de celui qui

restait à réaliser, par cette explication que : « dans les choses de la science, la critique importe moins que le travail fait » ?

La nouvelle anthropologie avait un effet rhétorique qui pouvait s'adresser à cet état de faits quasiment trivial que l'homme est le plus proche de lui-même, et le plus éloigné du monde. Husserl n'avait jamais mentionné que, dans sa distinction descriptive entre espace proche et espace lointain, des concentricités de l'attention et de l'évaluation venues du monde de la vie [*Lebenswelt*] correspondaient aux distances spécifiquement haptiques et optiques. Le début de toute théorie, de la disposition théorique elle-même avait eu lieu lorsque la servante du proto-philosophe milésien avait pu lui reprocher en riant de ne rien voir de ce qui se trouvait à ses pieds, et qui le faisait tomber, tandis que toute son attention était liée par les objets absolument les plus lointains dans le ciel. La tonalité majeure de la conférence itinérante de Husserl est que, la philosophie, en tant que « science du tout des réalités n'avait pas à traiter de manière privilégiée ni fondamentale de l'homme ». Le procédé descriptif homogénéise le monde en direction de l'indifférence entre proche et lointain, entre propre et étranger, pertinent et non pertinent, authentique et quotidien. Une telle universalité homogène barre la voie à toute forme d'anthropocentrisme. Plus encore : la conscience dans laquelle doit pouvoir se constituer le tout des réalités, si elle se considérait comme humaine, devrait « déjà présupposer la validité du monde » et se rendrait *eo ipso* incapable de l'acte fondateur de la réduction. Seul ce qui a été expulsé dans la réduction phénoménologique peut être rendu transparent, être re-constitué comme ce qui va de soi à ce qui va de soi, vers ce qui est compréhensible, en traversant les analyses de son conditionnement intersubjectif. Pour autant que la méthode de la phénoménologie prescrive seulement un système de ses résultats, l'homme ne peut être qu'un thème tardif, admis avec les choses du monde « entre autres ». Cette conséquence justement s'intègre à la caractérisation que Husserl a donnée dans cette conférence de sa méthode dans l'ensemble : elle serait « une folle exigence ».

En quoi consiste le caractère fou de l'exigence ? Non pas seulement dans le refus vis-à-vis d'un besoin qu'il soit d'abord et avant tout traité de l'homme. Ce pourrait encore être une inéluclabilité méthodique, comme chez Descartes,

qui avait intégré dans son programme de la science des Temps modernes l'accomplissement de la physique et de la médecine, comme préalables nécessaires à l'acquisition d'une morale définitive ; deux disciplines directrices donc dont l'exclusivité humaine était indubitable. Chez Husserl, il ne s'agit pas d'un intérim théorique qui promet tout de même de déboucher sur l'homme. Bien plutôt le pur pathos de la prévalence du monde se fait-il valoir dans une « connaissance du monde apriorique universelle », avant toute thématization de l'homme. Le fondement ultime et insurpassable reste encore à venir : le monde comme objet incontestable de son autoconstitution dans une subjectivité transcendantale, qu'elle ne peut acquérir que par l'alliance entre une intersubjectivité transcendantale et sa charnellisation [*Verleiblichung*¹]. Un sujet absolu sans objet serait une construction spéculative qui ne peut procéder d'une philosophie descriptive. La dernière métaphysique husserlienne fournira le fondement transcendantal de la prééminence de la thématique mondaine. Ce que nous en livre le fonds posthume des années 1930 ne pouvait sans doute guère faire l'objet d'une communication publique : le besoin absolu du monde de la subjectivité transcendantale comme prééminence du chapitre systématique « monde », sans égard pour sa constitution factuelle, à laquelle appartient justement seulement et aussi le fait homme.

Husserl concède que le développement propre à l'esprit de l'époque tend à aller contre l'idée de placer avant les sciences de l'ensemble du factuel dans le monde, et donc aussi de l'homme, « la connaissance universelle des possibilités d'essence, sans laquelle un monde, et donc aussi le factuel, ne pourrait pas même être pensé comme étant ». Dans l'accomplissement de la question de savoir ce qui fait l'essence d'un monde sans égard pour son existence, l'homme tombe pour ainsi dire au-dehors du cadre systématique, ou si l'on veut : passe à travers. Ce n'est pas là seulement un questionnement

1. Ce néologisme de prime abord rébarbatif est bien sûr formé à partir du terme « chair », introduit en France par Merleau-Ponty, dès *Le Visible et l'Invisible*, en 1964. Courant dans le lexique français de la phénoménologie, il est indispensable, dès lors que l'on en vient à la distinction entre corps et chair, *Körper* et *Leib*. Voir essentiellement Natalie Depraz, « La traduction de *Leib*, une *crux phaenomenologica* », postface à HUSSERL, *Sur l'intersubjectivité* 1, Paris, PUF, 2001, p. 385 (NdT).

issu du tournant transcendantal, mais c'est déjà, conformément à la démarche, l'une des premières réductions à l'éidétique, pour autant qu'elle voulait dépasser le catalogue des objets classiques de la théorie de la connaissance, tels que la perception, la chose, l'espace et le temps. Parler de « l'essence d'un monde » aurait été exclu par le besoin que l'homme devait toujours et d'emblée en faire partie (et y être entendu), comme en fait partie une « conscience en général ».

L'essence homme n'appartient pas à l'essence monde. Quelles que soient les tournures que la phénoménologie aurait pu prendre par ailleurs, l'acceptation du « monde » comme l'un de ses thèmes originaux déclenche à elle seule la contrainte de parler, au lieu de l'homme comme d'un être intramondain contingent, de l'unique horizon dernier d'une « conscience absolue » correspondant à tous les objets en tant que sujet constitutif de tout monde possible. La question de savoir si pour un « monde objectif » ce présupposé suffit est le thème du *nexus* entre « monde » et « intersubjectivité », et simultanément la question inévitable de savoir si l'homme, en tant que mandataire de l'objectivité ultime pourrait tout de même devenir nécessaire à l'essence.

À ce stade, je suis assuré de l'indignation unanime de ceux qui voient dans le grand thème de l'intersubjectivité l'ancrage le plus assuré d'une anthropologie dans la pensée de Husserl ; y compris contre sa défense et son refus. Pour ne pas m'attirer cette indignation plus fortement et plus longuement que nécessaire, je dis avant quoi que ce soit d'autre que, selon les résultats entièrement disponibles des analyses sur l'expérience étrangère [*Fremderfahrung*], toute intersubjectivité est certes liée à l'appréhension d'un autre moi à travers l'apparition d'un corps de chair analogue au mien, mais que cette prémisses est justement ce qui rend indifférent que la relation d'analogie soit structurée par un ensemble aussi spécifiquement formé que l'organisme de l'*Homo sapiens sapiens*. La seule chose qu'exige l'expérience étrangère est que, pour une conscience de la chair propre, son semblable existe. L'hypothèse qui en découle, que ce « semblable à moi » charnel, une fois établi par son apparition de chair, fera ses preuves par corrélation comportementale, est le présupposé que le « monde » – comme quintessence des conditions d'une telle intelligence externe de comportement envers ses circons-

tances –, en tant qu'« objectivement » le même pour moi et pour mon semblable, existe. Le fait qu'il existe, « indépendamment de moi », sans égard pour cette contingence mienne, ne veut rien dire d'autre. Mais je prie de bien vouloir garder à l'esprit qu'une boule de billard, pensée comme pourvue de conscience et de perception, tiendrait l'autre boule de billard pour « une autre » au vu de sa similitude spécifique, et trouverait confirmée au-delà de toute mesure cette hypothèse primaire lorsque celle-ci, poussée par elle, suivrait la voie adaptée – que le coup avait « tracé » pour elle – selon les circonstances données dans la plus belle des corrélations comportementales. La conséquence serait que dans ce « monde » commun des coups, des bandes et des voies suivies on continuerait à avoir affaire les uns aux autres en tant que grandeurs connues, tout autre chose donc que d'avoir à se considérer comme étant une simple « chose ».

Cette dissociation des complexes thématiques « intersubjectivité » et « anthropologie » doit ici précéder la thèse de l'exclusivité anthropologique de la phénoménologie, au risque d'une inévitable répétition, mais afin d'éviter un inutile agacement du lecteur.

La seule chose qui importe est de voir que la décision de Husserl contre les anthropologies n'est pas un acte misanthrope arbitraire ou léger contre l'humanité des attentes envers la philosophie. On pourrait tout aussi bien dire que c'est là un correctif : l'homme serait toujours déjà assez important à ses propres yeux. Il s'agirait d'autre chose, cette fois-ci réellement non pas de quelque chose à oublier, mais de déjà oublié, de cette clandestinité qui ne saurait être surpassée dans son assurance à portée de main : la clandestinité de ce qui va de soi [*Selbstverständlichkeit*]. La phénoménologie n'a assumé rien de plus grand, et l'a largement réalisé, que ce qui s'énonçait dans la conférence de Berlin par la formule : « ce qui va de soi devient une grande énigme. »

Pour Husserl, l'anthropologie philosophique est une sous-estimation philosophique. Son présupposé est que la philosophie comme phénoménologie peut réaliser davantage. Elle doit être à même de donner une théorie de tout type possible de conscience et de raison, d'objet et de monde, et aussi d'intersubjectivité. En cela, il aurait tout à fait, avec une meilleure entente, pu être en accord total avec Heidegger.

Ce n'est qu'avec cette prétention que la philosophie pourrait être davantage que ce qu'elle avait jamais été, et n'avait pu rester à cause de la naissance des sciences particulières : une sorte de tenant lieu présomptif de la connaissance positive, pour laquelle les méthodes spécifiques n'étaient pas encore formées et aussi longtemps qu'elles ne le seraient pas. On ne doit pas perdre de vue que la fonction historique de la phénoménologie a été le procès du détronement définitif de la scientificité philosophique par les sciences positives et leur positivisme. L'homme comme thème philosophique – c'est renoncer à la distance ainsi acquise. Ce qui vaut pour la phénoménologie, et qui est phénoménologiquement assuré, cela vaut aussi pour l'homme, mais justement : seulement « aussi ».

Les réserves de Husserl sur une anthropologie philosophique sont donc de nature opposée à celles qui ont été soulevées selon des prémisses néo-marxistes. Celles-ci sont dirigées contre l'attribution d'une « essence » à l'homme, en tant que fixation de qualités prétendument constantes, et qui pourrait rendre impossible de conduire les hommes à un tournant de leur développement, de telle sorte que tout ce qui précède ne se retrouve pas dans ce qui vient après.

Toute la différence est comme une répétition de l'ancien conflit théologique sur la grâce, en réduction formelle et sans le moindre soupçon de sécularisation. Il s'agit manifestement d'une question fondamentale de la compréhension humaine de soi, qui peut se présenter aussi bien sous forme théologique que sous forme d'analytique du *Dasein*. La question n'est pas plus mauvaise de demander si la nature humaine a pu être si profondément déformée et corrompue par la chute d'Adam que sa restauration n'est plus possible dans les conditions du monde – c'est-à-dire qu'elle ne peut être qu'espérée, pas expérimentée –, ou de demander si, par la création, elle doit être restée à ce point substantiellement intouchable que même le péché originel n'a pu l'effleurer que de manière périphérique.

Ce n'est qu'une autre langue, pas une autre affaire, si nous faisons de cette alternative le noyau de la question de l'historicité de l'homme. Si les états historiques de l'homme sont des modifications d'une nature constante, alors aucune constellation de conditions ne peut l'avoir déformé au point que ceux qui sont radicalement insatisfaits de son état pourraient espérer jamais engendrer une autre humanité de l'homme, par quelque

modification que ce soit de facteurs extérieurs, lui assurer un bien-être inespéré. Il est parfaitement plausible que le congé existentialiste donné aux constantes anthropologiques ait même encore dérivé sa langue de l'option antipélagienne, luthéro-augustinienne, et aussi mystique du conflit sur la grâce. Naturellement, Heidegger savait exactement et authentiquement dans quelle tradition il s'inscrivait, alors que Husserl aurait montré peu de compréhension si la phénoménologie eidétique avait été qualifiée d'inévitablement pélagienne.

Les anciennes comme les nouvelles formules circonscrivent l'espace de jeu dans ce qui va de soi. Les questions ne sont pas tranchées, ou elles ne le sont que temporairement ; mais les lignes de fuite à partir desquelles il est possible d'échapper aux pétrifications et aux encroûtements des préjugés sont marquées. Celui qui trouverait que « espace de jeu » est trop peu et trop quelconque ne devrait pas perdre de vue que nous ne nous trouvons jamais au point zéro du choix possible face à de telles offres, mais toujours déjà dans des « situations qui en demandent trop » : l'autoposition absolue de l'individu dans les modalités de jeu de l'existentialisme, séduisante pour une génération enfermée dans des systèmes, fut éprouvée par la génération suivante précisément comme la charge dont il lui semblait que la déléguer à la société et la livrer à la responsabilité historique serait une libération. L'histoire dirigée par des hommes devait être capable de faire ce que l'individu avait renoncé à pouvoir faire avec lui-même, alors que non seulement cela lui avait été philosophiquement attesté, mais encore préablement mis en scène par la mode. Des deux côtés, du côté de ceux qui redoutent trop de l'« essence » pour que l'homme puisse jamais être changé, comme du côté de ceux qui trouvent trop peu dans l'« essence », parce qu'ils n'en attendent que la résistance contre un commerce arbitraire avec l'humain – des deux côtés donc, une anthropologie philosophique est philosophiquement rejetée. Ici comme là on tient pour possible de fixer des ambitions plus hautes. Husserl considère le standard de ce que l'« essence » doit atteindre, en tant que thème philosophique, comme plus élevé que ce qui pourrait jamais être réalisé par une anthropologie philosophique. La raison est certes ce qui fait l'homme, mais elle n'est pas faite par lui.

La raison n'est pas possible si elle est placée exclusivement sous les conditions d'un monde factuel et d'une physis orga-

nique qui existe en lui. Reconnaître cela ne doit pas aussitôt précipiter dans la théologie. Exactement de la même façon, Aristote s'était vu confronté au problème de l'indépendance de la raison par rapport à l'individualité de son apparition en l'homme, parce que sa prétention à la validité universelle outre-passe chacune de ses réalisations ; il s'était aidé de l'hypothèse d'un principe singulier s'ajoutant de l'extérieur et opposé à la pluralité des sujets de raison concrets. Dans les disputes scolastiques sur l'unité de l'*intellectus agens*, la fondation de ce principe, qui n'était plus clairement comprise, fut remplacée par des arguments hétérogènes. Chez Descartes, c'est l'évidence absolue de la conscience de soi qui prend la place de cette validité universelle. Le *cogito* auto-assuré de manière apodictique de son existence en acte en comprend la différence par rapport à toutes les possibilités d'autres certitudes qui lui sont pré-données dans son existence mondaine. Pour Descartes, la chose s'était expliquée conceptuellement par là que, dans la conscience de la propre finitude, se trouve comprise la négation d'une idée d'infini, en tant que négation langagière et factuelle seulement, mais non pas logique. Il était impossible que le moi, conscient de son pouvoir limité – selon le principe scolastique fondamental de l'équivalence formelle entre cause et effet –, ait produit cette idée à partir de lui-même ; il fallait qu'elle fût un effet extérieur de la cause formelle équivalente, et donc : de l'*ens infinitum*.

Chez Kant il est certes impossible que la raison soit un fait, parce que sinon il ne pourrait exister de justice pour l'être moral [*sittlich*] homme, mais elle est tout de même l'imposition de la raison pure pratique au « Je dois », qui seul procure une conscience médiate du fondement absolu de la liberté ; en ce sens, il y a « le fait de la raison », bien que la raison ne puisse pas être un fait. En fin de compte, cette médiateté de la conscience de la liberté, en tant que responsabilité inconditionnée des actes, ne devrait pas être livrée à la certitude précaire d'un organe mondain factuel.

La phénoménologie n'a pas permis à ce double sens de la raison dans la conscience de se faire valoir. Sans quoi elle aurait dû s'apercevoir qu'une absolue certitude se trouve certes dans l'acte de réflexion du *cogito*, mais que cet acte lui-même n'apparaît pas dans la conscience avec l'ubiquité contraignante d'une composante de la raison – par exemple comme

les opérations logiques de la déduction. Ce qui est à penser, sans l'empêchement de la raison elle-même, c'est-à-dire sans contradiction, est une conscience sans l'acte qui conduit à l'absolue certitude de soi, tout comme selon Kant ce « je pense » doit pouvoir accompagner toutes mes représentations – en ce qu'elles doivent justement être telles que ce critère leur permet d'exister –, mais rien n'exige jamais d'accomplir expressément ce « je pense » jusqu'à ce qu'il semble proposer une issue hors de difficultés systématiques intellectuelles très poussées dans une situation de contrainte factuelle historique. Là-dessus repose le fait qu'une histoire de la philosophie se déroule certes de manière immanente selon des principes de la raison, sans présenter de surprises arbitraires, mais que dans l'ensemble cette histoire est un fait qui aurait tout aussi bien pu ne pas exister dans le restant de l'histoire de l'humanité. « Une histoire philosophique de la philosophie n'est pas elle-même historique ou empirique, mais rationnelle, c'est-à-dire possible a priori. En effet, bien qu'elle établisse des faits de la raison, elle ne les emprunte pas au récit historique, mais elle les tire de la nature de la raison humaine à titre d'archéologie philosophique¹. »

Dans la *Krisis*, tout porte à croire que Husserl aurait approché de très près cette conception de l'historicité factuelle de la raison, en ce qu'il considère le tournant vers l'attitude théorique comme un événement originel contingent de l'histoire de l'humanité européenne, et par conséquent sa crise comme une déviation d'une voie une fois empruntée et de son sens originel ainsi fondé. Mais toute l'abondance de ce qui est venu au jour dans le fonds posthume concernant la déduction transcendantale de l'intersubjectivité comme un présupposé d'être contraignant l'homme et son histoire fait douter de l'univocité de la dernière direction prise. L'absolutisme de la certitude de soi ne fonde pas seulement l'expectative d'autres certitudes de même

1. KANT, « Progrès de la métaphysique en Allemagne, Suppléments, feuilles détachées », dans *Œuvres philosophiques*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1986, t. III, p. 1284 (Akademie Ausgabe XX, 7, p. 341). Et dans un autre passage : « Une histoire de la philosophie est d'une espèce si particulière que rien de ce qui a eu lieu ne peut être raconté sans qu'on sache auparavant ce qui aurait dû avoir lieu, par suite aussi ce qui peut avoir lieu » (*ibid.*, p. 1286 ; Akademie Ausgabe XX, 7, p. 343).

rang à partir de l'analyse de l'intuition, mais se répercute aussi sur le contexte global de l'histoire de l'homme, dans lequel il émerge comme un épisode apparent, avec ses conséquences irréversibles.

Le cartésien Husserl n'était plus à même de retracer le mouvement de pensée selon lequel l'apparition de l'idée de l'infini dans la conscience de la propre finitude exige un autre fondement que celui de la propre capacité conceptuelle et de son fondement intuitif dans l'expérience interne. Bien que, par le postulat de la réduction de tous les concepts à des intuitions, et de la critique du concept d'infini qu'il recelait, il se soit approché – du moins dans la mathématique – d'un nouveau principe d'équivalence, il n'a pu expliquer que comme en étant la dimension transcendantale la présence erratique d'une évidence « absolue » dans une conscience à partir d'une contingence par ailleurs « factuelle ». Le phénomène fondamental de la certitude réflexive conduit à outrepasser la certitude eidétique par l'analyse génétique constitutive. Celle-ci interdit d'identifier purement et simplement le moi de l'expérience interne de soi avec le moi de la certitude absolue. Et la solution de Husserl est par conséquent : si le moi mondain dans sa facticité n'est pas à même de porter la certitude de soi, ce moi doit le faire dans une possible non-mondanéité, la même en tant que pas la même. Cette interdiction d'identification est déjà l'expulsion de l'anthropologie de la phénoménologie ; non pas seulement comme de ce qui n'est pas à sa hauteur, mais de ce qui l'induit inévitablement en erreur.

Est-il alors à peu près juste de dire que l'on s'éloigne d'autant plus du questionnement anthropologique de savoir ce qu'est l'homme et comment il peut exister, que l'on se penche plus précisément sur la question de ce qu'est la raison et de ce qu'elle peut ? Même les Lumières, qui avaient voulu ouvrir, élargir ou du moins conserver à l'homme toutes les chances de la raison, vivaient dans la conception d'un univers où des êtres de constitutions physique et organique différentes habitaient dans les astres, et qu'ils possédaient et représentaient tout naturellement la raison à un degré de développement et de pureté bien plus grand que l'homme. Le cas échéant, ils accordaient une attention compatissante aux folies de l'homme, mais certainement pas indulgente. Voudrait-on, à l'encontre de cela, décrire la tendance de toute anthropologie philoso-

phique actuelle encore, ou à nouveau possible, on ne pourrait le faire qu'en partant de là que l'on ne tiendrait pour possible, concernant la raison, de ne la représenter exclusivement que par l'existence de l'homme, et à partir de ses difficultés et des aides qu'elle s'octroie elle-même. Il se peut que les dieux et les habitants de Sirius soient des êtres heureux ; il n'existe aucune raison de les laisser l'être grâce à leur raison, même si la tradition chrétienne antique avait avant tout vu le bonheur du dieu, comme celui de ceux qu'il rendait bienheureux, dans la possession de la vérité. Peut-être n'était-ce que dans le désarroi de ne pas avoir à présenter l'être au-delà de la mort, et la libération de la peur de la mort, comme ennui.

Car la raison est certes ce qui doit s'« appliquer » à tous les mondes possibles, mais elle n'en est pas encore pour autant déjà ce qui est « nécessaire » dans tous les mondes possibles, pour pouvoir y exister et en même temps s'y sentir bien. La corrélation entre la vérité et le bien-être n'est raisonnable que si la connaissance est le présupposé nécessaire du bonheur, parce qu'elle seule rend possible le comportement adapté aux conditions et aux circonstances de l'existence dans un monde de données qui a sa légalité propre, même s'il n'est pas encore pour autant permis de dire que cela est « moral » [sittlich]. Car n'est morale que la généralisation, indépendante de toutes les circonstances réelles, d'un fondement de ce comportement, et c'est la raison qui ordonne et rend possible de réaliser une telle généralisation. Mais celui qui serait heureux n'aurait pas même besoin de telles actions, dont les fondements seraient généralisables, et il ne connaîtrait pas le désarroi de devoir être raisonnable.

Mais comme nous ne savons rien des habitants de Sirius, et très peu de choses des dieux, nous devons nous en tenir à la nature tellurique que nous connaissons. En elle, le surpoids qualitatif et quantitatif des mondes végétaux et animaux sur le monde humain ne milite pas en faveur de la prééminence de la raison comme étant l'une des solutions centrales, ou seulement typiques, que la nature aurait trouvées pour ses problèmes. Elle est bien plutôt une solution hautement spéciale et excentrique de l'un de ses problèmes.

La raison est notre organe pour ce qui est absent, notre terminal pour le tout que nous ne pouvons jamais avoir. Elle permet aussi de penser ce qui est possible et qui, comme tel,

ne doit pas être nécessaire, ou de déterminer la quintessence des facteurs qui agissent sur ce qui est présent à nous, et qui devient ainsi compréhensible après coup. Mais simultanément la raison est l'organe qui permet de discipliner ces élargissements dans l'espace et dans le temps de ce qui est présent à nous, et en ce sens elle permet de discipliner sa propre tendance à dépasser l'horizon du monde naturel comme quintessence des expériences possibles. Que la raison se laisse appliquer à elle-même, ce n'est là qu'un cas particulier du fait que la conscience est capable de se diriger vers elle-même. La réflexivité est ainsi le cas paradigmatique de quelque chose qui ne se laisse pas décrypter par là qu'on l'attribue à l'essence de la raison. La raison est l'organe destiné à discipliner la raison elle-même, parce qu'elle est capable de l'application à elle-même de formes fondamentales de la pensée une fois découvertes, c'est-à-dire d'itération, absolument, et en cela, elle est instance ultime. Avant qu'elle ne devienne la raison appliquée à la raison, elle est déjà l'entendement appliqué à l'entendement [Verstand], en tant que faculté de la synthèse de synthèses. Mais avant tout, c'est la raison qui éveille et déçoit à la fois les attentes de l'entendement, qui rencontre sa justesse par sa radicalité – ainsi que Kant aurait distingué les choses.

Qu'il existe une pathologie de la raison, c'est ce que nous ne savons que depuis Kant ; mais ce n'était pas là sa découverte terrible ; c'était que, où que le regard porte, il n'y a « pas d'autre » thérapeute pour elle qu'elle-même. La dialectique de la raison est la première de toutes les maladies iatrogènes. Au vu de la possibilité d'une anthropologie dans et au contact de la phénoménologie, on doit étudier ce schéma fondamental, parce qu'il fait retour dans la phénoménologie : comme caractéristique de sa méthode globalement réflexive. On ne comprend pas la problématique transcendantale si l'on n'a pas compris au préalable que toute tentative pour parvenir au point fixe d'un spectateur face à la conscience et à ses réalisations constitutives doit par principe être une tentative répétable pour cet effort lui-même. Cela aussi relève de la pathologie de la raison, parce que, d'un point de vue tout à fait formel et général, cela ambitionne d'être un élargissement de l'expérience. Ce n'est que si cet élargissement est légitime que l'extirpation de l'anthropologie de la phénoménologie est justifiée ; d'un autre côté, l'anthropologie ne pourrait alors aller à l'encontre des

élargissements transcendants de la phénoménologie que si elle pouvait rendre présentable la réflexion elle-même comme un fait anthropologique, et non pas comme une loi de la raison – lui étant le plus originellement propre – pour tous les mondes possibles. La réflexion ne fait qu'irriter la théorie comme « fait » de la raison, et même comme fait pathologique.

La pathologie de la raison produit et découvre constamment de nouveaux tableaux cliniques : comme la raison instrumentale, la raison formelle, la raison déraisonnable, la raison bourgeoise. Dans ces syndromes, elle devient calculatrice, elle devient despotique lorsque, et parce que, elle voit combien peu nous pouvons nous permettre quand il s'agit d'autoconservation. Tous les problèmes de la conscience de soi historique des Lumières, pour la pathologie historique de la raison qui leur est indispensable, se résument à ce paradoxe : « La raison a toujours existé, mais pas toujours sous forme raisonnable¹. » Lorsque émerge une nouvelle forme de la philosophie, qui plus est ayant des difficultés manifestes avec l'autodétermination de sa conception de la raison, elle devra se laisser questionner et examiner sur ce point : n'y a-t-il pas de vieilles connaissances pathologiques qui apparaissent en elles ou qui en participent sous de nouveaux noms ?

Ce qui rend songeur dans la phénoménologie est son degré de crédulité historique, son manque d'exploitation de l'expérience au moyen de ses normes d'évidence, sa revendication de l'intuition, son manque de méfiance face aux menaces de régression infinie de la raison. Pour le dire plus brièvement : la phénoménologie n'atteint pas ce fait que la raison s'est avérée avoir besoin d'être disciplinée. Est-ce dû à ceci qu'elle serait elle-même une forme de la raison non disciplinée ?

« Il n'est pas de la nature de la raison de considérer les choses comme contingentes, elle les considère au contraire comme nécessaires². » Cette définition serait aussi celle de Husserl,

1. MARX, « Ein Briefwechsel von 1843 » [Un échange de lettres de 1843], extrait des *Deutsch-französischen Jahrbüchern*, Paris, 1844. – Cela est à mettre en parallèle avec une formule d'ADORNO : « Momentanément, la raison est pathique ; la raison serait de s'en guérir » (*Negative Dialektik*, Francfort, 1966, p. 172). – *Dialectique négative*, trad. fse par le groupe de traduction du Collège de philosophie, Paris, Payot, 1978 ; ici, notre traduction (NdT).

2. SPINOZA, *Éthique* II, prop. 44 ; Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque

sans que jamais il lui soit venu à l'esprit de prendre en compte l'ambiguïté, inconnue du latin, du terme « nécessité », non pas seulement dans le sens de son opposition au hasard, mais aussi dans celui de la tournure vers, et du détournement du besoin [Not¹]. En tant que telle, elle a, certes, la phénoménologie contre le psychologisme et le naturalisme pour condition de sa naissance au tournant du siècle, mais justement pas en tant que constitution « durable » de son autocompréhension, en dépit du fait que la chose ait à nouveau été à portée de main vers le tournant des années 1930, et juste avant le traité sur la *Krisis*. Car il ne fait pas de doute que Husserl possède un concept développé des situations de misère [Not] intellectuelle, dont seule la raison peut provoquer le retournement, par l'intuition. Ce n'est pas seulement que la phénoménologie s'était érigée globalement et publiquement contre des misères telles que l'historicisme, le naturalisme, le positivisme et l'anthropologisme ; elle s'était érigée aussi de manière interne contre des misères [Nöte] constitutives, qui naissent par le retour à l'immanence de la conscience, et qui se condensent toutes dans le slogan du « solipsisme ». Si c'était la stricte exigence de l'évidence qui avait dû rendre possible la philosophie comme « science rigoureuse », ce qui avait fait de la conscience pure l'unique champ des objets purs, c'était une fois encore l'assurance de l'objectivité qui assurait par la contrainte à la conscience pure la conscience des autres, par une évidence sui generis : une conscience sans certitude du monde ne serait pas seulement une conscience appauvrie, et du même coup libérée du doute, mais une conscience qui aurait perdu son sens ultime et en même temps sa propre valeur. Mais une conscience tout de même encore possible, bien qu'incapable de théorie ? Ce n'est que dans cette compréhension que l'expérience étrangère devient la nécessité de la raison elle-même. Mais cela non pas dans un sens équivalent à la déduction de Kant, que le « je pense » sans l'unité synthétique de l'expérience serait aussi

de la Pléiade », 1954, p. 398 : « *De natura rationis non est, res, ut contingentes, sed ut necessarias, contemplari.* »

1. De fait, le français non plus ne connaît pas cette ambiguïté, que recèle le mot allemand composé à partir du radical *Not*, « besoin-misère », et de *Wende*, « tournant ». Se tourner vers le besoin, voilà ce qui fait nécessité en allemand, mais aussi « tourner le besoin vers »... et un tournant du besoin-misère, en tant que changement de direction (NdT).

peu possible que cette dernière sans le critère de l'identité d'un « je pense ». Ce n'est que si on la comprend ainsi que la raison est le détournement de la misère, dans sa forme tout simplement la plus absolue : celle de l'anéantissement. C'est pourquoi, selon la formule la plus brève de Kant, vaut en tant que « fondement de la raison : son autoconservation¹ ».

Mais pourquoi faut-il un « fondement », si la raison n'était pas demandeuse de sa conservation et si, de plus, elle seule en serait capable ? On ne doit pas dire que la conséquence seule serait déjà cette conservation, et donc le fondement rien d'autre qu'une défense contre toutes les contradictions, toutes les incohérences ; car la raison n'est précisément conséquente, en accord avec elle-même, que lorsqu'elle outrepassa ses limites, lorsqu'elle exploite son expérience élémentaire d'elle-même comme indice transcendantal. Que fait le phénoménologue lorsqu'il décrit la conscience interne du temps ? Il s'oppose à la justesse superficielle que le présent de la conscience serait momentanée, et resterait déjà immédiatement tributaire, à côté du moment présent, du souvenir et de l'attente ; alors il n'y aurait pas la raison, dans la mesure où elle est tributaire d'une identité fiable de la conscience dans l'accomplissement d'opérations discursives – même de la plus courte liaison entre les deux points logiques que sont le sujet et le prédicat, même des plus courtes conséquences raccourcies. C'est pourquoi tout souvenir se rapporte à du temps auquel il doit déjà avoir renoncé une fois, auquel il doit pouvoir se fier en y faisant retour, si de l'évidence doit encore pouvoir être atteinte dans le résultat.

Mais ce n'est pas l'évidence qui fait l'être ou le non-être du sujet. On peut envisager une conscience qui doit s'accommoder de degrés moindres de fiabilité, si improbable que cela puisse paraître biologiquement. Par conséquent, dans les analyses phénoménologiques de la conscience du temps, le fondement kantien de l'autoconservation de la raison ne pourra pas être appliqué dans le même sens que celui du principe nécessaire et incontournable de la possibilité d'un sujet absolument, que chacune de ses représentations devrait pouvoir être accompa-

1. KANT, *Réflexions* (sur l'anthropologie), n° 1509, Akademie Ausgabe XV, p. 823. Dans la même notice : « Les esclaves n'ont besoin que de compréhension [*Verstand*], leur maître de raison. »

gnée du je pense. Et cela s'applique même à la donnée la plus faible. Pourtant, la raison elle-même, dans son action philosophique, ne peut pas déjà se contredire en niant ou en mettant trop légèrement en jeu les conditions de sa propre possibilité. Donc le fondement kantien de l'autoconservation de la raison sera toujours orienté de telle façon que soit nécessaire ce qui permet à la raison d'être possible et de le rester. Pour la thématique du temps, cela signifie que la raison ne pourrait pas être si le temps ne permettait que la forme de relation du souvenir. Si la raison ne doit pas pouvoir ne pas être, le temps ne peut pas être ce qui justement ne permet que le souvenir. Dans cette mesure, l'analyse phénoménologique de l'intuition du temps tombe sous le coup du soupçon théorique de n'être description qu'en apparence, mais en réalité déduction : élargissement de ce qui se trouve et est à disposition dans la chose. Ce constat est si lourd de conséquences quant à la solidité même de la phénoménologie que l'on aimerait lui souhaiter d'en douter. Car de ce constat dépend ce qu'il en est de la possibilité de l'évidence dans la relation de réflexion de la conscience – autrement dit du rang intuitif réel de la phénoménologie.

Or, de là découle déjà cet état de fait surprenant que la conscience du temps, telle que la phénoménologie la thématise, n'a pas besoin d'être le fait d'une conscience finie, mais uniquement la détermination – nécessaire par essence – d'une conscience absolument, dans la mesure où l'évidence doit être possible en elle, c'est-à-dire une intentionnalité accomplie, donc une raison. Cette conséquence disqualifie la conscience du temps comme possible spécificité anthropologique. En tant que nécessité d'essence, il doit y être « oublié » que, dans la dimension du temps, la raison pourrait avoir affaire à un type de misère qui lui est propre. Misère dans la mesure où, certes, la présence vivante de la conscience engendre et fonde tous ses contenus, mais [cette présence vivante] n'est que l'arête étroite entre passé et avenir, et qu'elle est toujours déjà laissée à l'abandon par une telle présence vivante quand doit être édifié là-dessus quelque chose de fondé.

On voit aisément comment le temps est déjà retiré à la compétence anthropologique, et ne peut faire retour que comme horizon du « souci », c'est-à-dire du caractère problématique de l'autoconservation – chez Heidegger alors également avec l'exclusion, reprise de Husserl, de l'intérêt anthropologique.

Comme on peut aussi le voir aisément, le rejet des nouveaux anthropologues par Husserl lui-même repose sur le fait que la phénoménologie croit avoir anticipé depuis longtemps les thèmes essentiels de leur champ d'investigation, et elle ne peut donc que penser qu'ils l'en dépouillent. Chez Husserl, le temps appartient à la conscience, comme chez Heidegger à l'être – mais alors non pas spécifiquement à l'être-homme, même si celui-là seul et solitaire devrait pouvoir « comprendre » comment le temps appartient à l'être.

En ce que la phénoménologie attribue la conscience du temps à la « conscience dans l'absolu », elle fait de l'autoconservation sa propre réalisation constitutive, et ainsi, comme tout idéalisme, se donne sans autre questionnement le sujet à soi-même. La conscience du temps est la forme inévitable de l'intentionnalité, dans la mesure où celle-ci marque la conscience comme tributaire d'une multiplicité de données. Aussi nécessairement qu'elle est structurée temporellement, aussi nécessairement elle est tributaire d'une forme d'évitement des désavantages de cette structure, de quelque chose que l'on peut appeler la simultanéité-tout-de-même – non pas uniquement et seulement dans le temps, mais moment constitutif du temps même. C'est précisément cela, la rétention.

Grâce à cette découverte initiée par Brentano – c'est-à-dire par l'élargissement du moment présent en lieu du présent [*Gegenwartshof*], la « simultanéité » d'une synthèse de séries d'impressions orientées objectivement – le quantum temporel « présent », qui n'est pas encore arraché par le passé, est intégré à la certitude de soi du *cogito*. Il ne faut pas qu'il ne devienne « nécessaire » au sujet que par une déduction, par exemple comme condition de possibilité d'objets de l'expérience. Pourtant, le saut par-delà l'étroite frontière du présent, défini par la rétention et la protention, vers la certitude de soi qui, en tant qu'ayant été ne peut être que souvenir, ne réussit jamais et ne peut jamais réussir : « J'étais. Le moi qui a été est celui qui a été en tant que présent¹. » Pour énoncer cela sous la formule cartésienne : « *Cogito me fuisse ergo sum* » – « Je pense que j'étais, donc je suis » : c'est aussi valable que quoi que ce soit d'autre, mais jamais ne se transforme en fiabilité du « ... donc j'étais » : « *Cogito me fuisse ergo fui*. » Cette percée

1. HUSSERL, *Husserliana* VIII, p. 471.

de l'évidence existe tout aussi peu que celle vers l'autre moi comme certain de lui-même.

L'impossibilité de transgresser la frontière entre la rétention et le souvenir a son économie phénoménologique propre ; sans la nécessité de s'approcher par « empathie » [*Einfühlung*] de sa propre présence passée, sans jamais pouvoir se « replacer » en elle de manière adéquate, l'*ego* ne pourrait jamais parvenir au concept intuitivement fondé de l'*autre ego*, dont il a besoin pour établir l'apprésentation lors de l'expérience étrangère.

Suit-on cette analyse, alors c'était le cartésianisme de Husserl qui l'a empêché d'admettre l'anthropologie comme thème phénoménologique. Ce n'est donc pas seulement parce que tout cartésianisme découpe la relation entre l'esprit et le corps et impose la tâche douloureuse de son dualisme à toute approche anthropologique qu'il en détermine l'infériorité philosophique, mais en ce qu'il ne permet pas à la facticité naturelle de l'homme de participer à la nécessité du « je pense », ne lui permettant d'exister que comme un événement flottant librement dans une relation opaque avec sa naturalité. La liaison phénoménologique tellement impressionnante entre théorie de la conscience et analyse du temps a pour conséquence parallèle qu'est déjà absorbé et retenu pour déterminer la conscience pure ce qui pourrait devenir horizon de déclarations anthropologiques. Ainsi, se laisser aller au besoin d'une anthropologie serait pour le phénoménologue la tentation de retirer à nouveau à la validité générale de ses vues à l'intérieur de la conscience transcendantale ce qu'il n'avait dû dilapider qu'au profit de son apparition contingente, *qua* humaine, donc en dessous de sa valeur. Il aurait succombé à la « basse » curiosité théorique de vouloir savoir ce qu'est l'homme, au lieu d'explorer le singulier fond d'évidence qui est lié à son autocertitude du *cogito*, c'est-à-dire à la conscience d'une conscience d'une espèce par ailleurs fortuite.

La réponse classique à la question de ce qu'est l'homme, à savoir : « être vivant raisonnable », s'avère, par l'exclusion constitutive de l'article défini, comme interdiction d'instaurer une relation nécessaire entre *genus* et *differentia specifica*, et précisément en cela comme empêchement de toute tâche anthropologique de la phénoménologie : ce n'est pas précisément en tant que cet être vivant-là que l'homme doit être raisonnable. On en vient ainsi au résultat, déjà découvert par Aristote, que la raison ne pourrait pas être liée autrement que factuellement à

l'être vivant « homme ». Sauf qu' Aristote avait encore exprimé cela de manière mythique ; il avait dit du *Nous* qu' il entraînait dans l'âme *thyrathen*, de l'extérieur et en plus. Il avait dû déduire cela de la généralité des vues qui deviennent possibles de manière inattendue dans une âme individuelle, et qui ne peuvent pas être en accord avec la nature fortuite de celle-ci, de sorte que semblait appropriée à cet état de fait la supposition d' un intellect agent unitaire dans le monde sublunaire. Husserl trouve la même différence entre nature factuelle et évidence apodictique, et il est tenté également, du moins par moments, d' attribuer cette particularité à l'unité et à l'unicité d' une subjectivité transcendante. Il ne faut pas qu' elle ne devienne « nécessaire » pour le sujet qu' à partir d' une déduction, par exemple comme condition de la possibilité d' objets de l' expérience. De même que chez Aristote, le *Nous* entrant dans l'âme de l'extérieur devait ouvrir ce don supérieur de manière plus fructueuse, du moins au philosophe, que ses prédécesseurs auraient jamais pu s' y attendre, de la même façon, il fallait que l' enclave transcendante dans la conscience mondaine soit rendue plus productive par la méthode qu' il avait tout d' abord pu sembler chez son inventeur Descartes et chez ses successeurs idéalistes.

Simultanément la preuve, le premier et plus important travail solide en ce sens, et la condition de possibilité de cet élargissement du champ de la certitude transcendante : voilà ce qu' avait été la découverte phénoménologique de la conscience intime du temps. Dans son cours de Marburg du semestre d' été 1925, qui était annoncé comme « Histoire du concept de temps », Heidegger avait affirmé que les recherches de Husserl sur la conscience immanente du temps seraient nées dans le contexte de la réception de Bergson, dont « le mérite revenait essentiellement à Scheler ». Ne serait-ce qu' au vu des besoins systématiques de la phénoménologie, la chose est tout à fait invraisemblable, et elle a entre-temps été exclue par la publication des manuscrits des années 1893-1917. Mais c' est justement ce besoin systématique de ces recherches par la phénoménologie qui ne permet pas de réfuter, mais pas non plus de prouver, le soupçon que la phénoménologie de la conscience intime du temps n' aurait pas du tout été située au niveau de la description. Elle aurait bien plutôt été déduite de l' indigence la plus intérieure de la raison et de ses prétentions, menacées, à la certitude.

Ce sont justement les analyses de la conscience du temps qui nourrissent le doute chez l' observateur sur le fait que la phénoménologie disciplinée ait pu être à la hauteur de l' exigence de la pure descriptivité. Le reproche de Husserl à Descartes, qu' il aurait trop vite et trop prématurément abandonné le champ de la certitude du *cogito*, pour se jeter dans les bras des tentations déductives d' un système de la certitude de Dieu et du monde, n' est pas justifié par la démonstration des évidences prétendument surmontées. Le nouveau champ de présence, étendu à la rétention et à la protention, est trop peu productif ; de sorte que ce n' est que dans le principe, eu égard à cette « conscience absolue » élargie d' un champ de présence [*Gegenwartshof*] inconnu, que le reproche aurait la justification de la libre variation.

Dans cette mesure, le reproche fait à Descartes n' est pas tenable. Néanmoins, comme c' est si souvent le cas dans des contextes philosophiques, c' est la certitude moindre qui est disqualifiée avant que la certitude supérieure ne soit atteinte. C' est ainsi que, sous le Diktat de l' obligation d' en rester à la stricte autocertitude du *cogito*, se trouve déclassé en qualité de connaissance de second rang ou même de rang équivoque ce qui peut être gagné par déduction du principe de l' autoconservation de la raison. Ce qui donne ici à penser n' est pas ce qui se trouve dans l' inutilité des efforts propres, mais dans la dévalorisation des efforts des autres. Et pourtant, grâce au concept de conscience de l' intentionnalité, est créée une possibilité de thématiser l' autoconservation comme « réalisation ». Par où il pourra apparaître que c' est justement et précisément l' intentionnalité qui est le mode de fonctionnement pouvant rendre une conscience capable de résoudre sa contradiction d' être elle-même et de ne pourtant pas être qu' elle-même.

son 2^e propre après de l' être en lui
d' un
comprend
de la que
Aigne
rigible
à l' un
est devenue
est devenue
plus en libération de l' être en lui
pour la conscience d' un principe
elle devient d' être en lui