

4
ACTES DU COLLOQUE INTERNATIONAL
DE PHÉNOMÉNOLOGIE.

BRUXELLES, AVRIL, 1951.

TEXTES ET ÉTUDES PHILOSOPHIQUES

PROBLÈMES ACTUELS
de la
PHÉNOMÉNOLOGIE

Textes de

P. THÉVENAZ, H. J. POS, P. RICŒUR
E. FINK, M. MERLEAU-PONTY, J. WAHL.

Édités par

H. L. VAN BREDÀ, O. F. M.

*Professeur extraordinaire à l'Université de Louvain.
Directeur des Archives Husserl à Louvain.*

DESCLÉE DE BROUWER

NOTE DE L'ÉDITEUR

Le Colloque International de Phénoménologie a réuni du 12 au 14 avril 1951 un certain nombre de représentants du courant phénoménologique pour instituer sur certaines questions phénoménologiques à l'ordre du jour, des échanges de vue, en dehors de tout esprit d'école et sans la moindre préoccupation d'orthodoxie husserlienne. Cette rencontre devait permettre de confronter les interprétations et les opinions des penseurs allemands ayant subi l'influence personnelle de Husserl et celle de Heidegger par exemple, avec les travaux des philosophes d'autres pays qui n'ont pas eu de rapports directs avec Husserl ou avec les milieux phénoménologiques allemands.

Tous ceux qui ont assisté à notre rencontre ont apprécié la richesse des échanges de vue qui ont suivi la lecture des communications publiées dans ce volume.

* * *

Qu'il nous soit permis de remercier ici tous ceux qui ont contribué à l'organisation de notre rencontre. Notre gratitude va en premier lieu à madame la Baronne Lambert qui a bien voulu mettre sa demeure à la disposition des participants. Ensuite à leurs Excellences monsieur P. van Zeeland, Ministre des Affaires Étrangères, monsieur P. Harmel, Ministre de l'Instruction Publique. Grâce à leur intervention personnelle, le Colloque reçut une généreuse subvention de leurs ministères. Monsieur le Ministre d'État A. E. Jansen et monsieur F. Collin, tous deux professeurs à l'Université de Louvain, ont également aidé le Colloque par des subventions. Le premier de la part des « Compagnies belges d'assurances générales »; le second de la part de la « Kredietbank voor Handel en Nijverheid ».

Qu'il nous soit encore permis d'exprimer notre gratitude à quelques collègues et amis, qui nous ont soutenu de la manière

Universitätsbibliothek
Bonn

Copyright by Desclée De Brouwer & Cie. — 1952.
Tous droits de traduction et de reproduction réservés.

56.3.771

la plus efficace et la plus désintéressée, soit pendant la période de la préparation du Colloque, soit au cours de ses assises. Nous songeons ici en premier lieu à monsieur le Sénateur E. De Bruyne, professeur à l'Université de Gand et président dévoué du Comité de direction des Archives Husserl, à nos collègues de l'Institut Supérieur de Philosophie à Louvain, et particulièrement à son Président Monseigneur L. De Raeymaeker. Monsieur et madame W. Biemel, collaborateurs aux Archives Husserl, ont mérité plus que la simple mention que nous faisons ici de leurs noms.

*Louvain, le 15 septembre 1951,
H. L. VAN BREDa, O. F. M.*

LA QUESTION DU POINT DE DÉPART RADICAL CHEZ DESCARTES ET HUSSERL

PAR

PIERRE THÉVENAZ

On peut bien définir la philosophie comme la recherche de ce qui est premier, de l'ἀρχή ou du πρῶτον. La philosophie, par essence, est « archologie¹ » ou « protologie² ». Mais le double sens d'ἀρχή et de πρῶτον ouvre d'emblée une double perspective.

L'ἀρχή est soit un πρῶτον intemporel, dont la priorité est ontologique ou logique, c'est-à-dire un *principe*; soit un πρῶτον temporel dont la priorité est chronologique, c'est-à-dire un *commencement*. La philosophie sera considérée soit comme science des *principes* ἐπιστήμη τῶν πρώτων ἀρχῶν³, philosophie première; soit comme science du commencement⁴, préoccupée de l'ἀρχή φιλοσοφίας⁵ ou de l'amorçage de la démarche, — science du cheminement, recherche de méthode ou d'itinéraire, « recherche de la première vérité » (Lequier), dialectique temporelle.

Dans le premier cas, le principe est le point d'enracinement originaire de la philosophie, son fondement et son assise; il est certitude et solution. L'ἀρχή,

1. Et non pas *archéologie* qui est science de l'ancien. — Husserl qui a toujours regretté que le mot archéologie fût déjà monopolisé (E. FINK, *Das Problem der Phänomenologie* E. Husserls, « Revue internationale de Philosophie », I, 1938-39, p. 246), aurait pu se servir avantageusement du néologisme *archologie*.

2. Selon l'expression d'E. PINI (1803) et de V. GIOBERTI, *Della protologia* (1857).

3. ARISTOTE, *Métaph.*, A 2, 982 b 9.

4. Wissenschaft des Anfangs, HUSSERL, *Nachwort zu meinen « Ideen »*, p. 569.

5. PLATON, *Théétète*, 155 d, dans le sens où l'étonnement est source de réflexion philosophique.

c'est autant dire la philosophie faite ; il n'y a plus ensuite qu'à déduire ou expliciter : les jeux sont faits.

Dans le second cas, l'ἀρχή est la question ouverte, l'inquiétude du philosophe soucieux de prendre racine dans la vérité, dans une vérité originelle, de ne pas rater l'entrée, de trouver comme l'alpiniste sa prise. Il s'agit ici de la philosophie à faire, comme tâche et comme recherche.

Lorsque c'est ainsi la prise originelle de la réflexion philosophique et non le principe des choses qui devient la préoccupation majeure du philosophe, il y a un *primum* et un *deinde*. Nous ne sommes pas de plain pied avec la vérité et le problème de l'entrée et du passage se pose. Précisément parce qu'il y a un pas à faire et à bien faire, il y a un problème du début. La question philosophique du commencement constitue alors le commencement de la question, de l'interrogation philosophique.

Mais nous sommes déjà en pleine aporie. Si le point de départ est en question, ne sommes-nous pas condamnés à ne jamais partir, mais à piétiner dans une question dont nous ne pourrions sortir que par un coup de force, par un saut sans fondement qui poserait un commencement quelconque ? Ou bien ne sommes-nous pas condamnés à constater qu'en posant cette question, nous sommes en fait déjà partis et que la question telle que nous la posons n'a déjà plus de sens : elle est tranchée. Il ne peut s'agir que de re-commencer. Cela revient à dire qu'il n'y aurait pas de commencement possible ou que tout commencement serait fatalement pré-somption non fondée, pré-jugé.

En réalité la question ne s'annule ni ne se résout : c'est d'ailleurs le sens même du terme aporie. Le philosophe semble manquer par définition le début ; il ne peut pas partir ou il est déjà parti. C'est donc bien que le départ est un problème, non pas un problème insoluble ni même un faux problème, mais une question philosophique *radicale* au sens propre du terme. La prise de conscience de cette situation de départ problématique est précisément la philo-

sophie devenue question radicale pour elle-même ; elle n'a plus seulement pour tâche de découvrir le premier principe de la réalité, mais son propre principe à elle, le fondement même de son entreprise de réflexion et d'interrogation. La question du point de départ radical ne peut être que la question de la philosophie elle-même ; elle ne peut être que réflexion radicale, c'est-à-dire réflexion sur le fondement de la réflexion.

Nous constatons d'emblée que le problème du début, tout en étant premier dans le temps, ne saurait constituer un simple problème préalable ou un problème de méthode. En effet priorité chronologique du début et priorité ontologique du principe se rejoignent en une seule et même interrogation, et c'est justement ce qui rend celle-ci radicale. Un premier acte temporel de la réflexion devrait revêtir en même temps l'évidence absolue d'un principe non historique. Pour une philosophie radicale, il n'y a pas de *premier* qui mérite ce titre s'il ne cumule pas la priorité logique et chronologique, s'il n'est pas fondement et générateur d'apodicticité. Au point qu'il sera impossible de dire si c'est le principe premier qui fonde l'acte de réflexion initial, ou si c'est l'acte inaugural qui, lui, va constituer le principe, si c'est la méthode qui conduit à l'Être ou si c'est l'Être qui fonde la méthode. Une philosophie du point de départ radical est une philosophie qui, dès sa racine même, fusionne intimement le premier acte temporel de la raison et la valeur intemporelle de la raison, qui tend à réconcilier le temporel et le logique, autrement dit qui s'amorce immédiatement par un acte absolu, un acte porteur d'absolu ou qui engage d'une certaine façon un absolu et par là même engage l'homme tout entier dans la réflexion qui pose ou dévoile le principe premier et apodictique.

On voit en quel sens il est permis de parler de commencement radical. Ce n'est pas seulement, comme chez Hegel, parce que la démarche dialectique de découverte de l'absolu constitue l'absolu ; ce n'est pas seulement parce qu'il n'y a pas de résultat qui

puisse être donné indépendamment de sa découverte. Ce n'est pas au niveau du résultat, mais au niveau du point de départ que nous sommes placés et que l'absolu et l'apodicticité se situent. Inévitablement la question du commencement s'exprime comme une radicalisation de la question philosophique, et même comme une radicalisation du problème de l'homme. Il est clair que le problème du point de départ radical n'est pensable que dans une philosophie de type réflexif, c'est-à-dire dans laquelle l'homme lui-même et sa qualité de sujet sont le véritable enjeu de la question philosophique. Si l'homme est mis radicalement en question, s'il réfléchit radicalement sur lui-même, il sera appelé à répondre à la question, à se saisir lui-même par un acte absolu et premier qui soit un acte-principe.

Tout radicalisme philosophique inscrit par là-même la volonté et la responsabilité de l'homme au cœur du principe absolu qu'il pose et de l'évidence apodictique qu'il recherche. Il déborde d'emblée la critique de la connaissance, le plan du jugement critique, et vise à façonner la volonté morale et la saisie de l'évidence, l'éthique et la métaphysique. C'est la volonté qui veut le commencement et qui y ramène inlassablement la réflexion. Le radical est volontaire en ce sens qu'il faut toujours vouloir pour commencer. Tout commencement est contre nature ; le commencement est un saut et la nature ne fait pas de sauts. La nature vous éloigne du commencement et vous incite à persévérer dans votre être. Le commencement ne peut être saisi que de force, ressaisi à contre-courant. L'éveil est toujours un arrachement, une sorte de *fiat* qui implique un renoncement et une ascèse. C'est le premier pas qui coûte, et qui compte, pour celui qui veut philosopher radicalement et devenir « un véritable débutant »¹.

Mais il y a, bien entendu, maintes façons de philosopher radicalement. Qu'on pense à Protagoras

1. Ein wirklicher Anfänger, HUSSERL, *Nachwort zu meinen « Ideen »*, p. 569.

ou à Socrate, aux Sceptiques ou à Descartes, à Fichte ou à Hegel, à Kierkegaard ou à Lequier, à Nietzsche, à Bergson ou à Husserl. L'exposé qui suit se borne à la confrontation du radicalisme husserlien et du radicalisme cartésien. Husserl se situe consciemment dans le prolongement de Descartes et prétend même que la phénoménologie transcendante est l'achèvement du radicalisme cartésien. Nous aurons à éclairer ces deux radicalismes l'un par l'autre et à examiner la valeur du grief que Husserl fait à Descartes d'avoir méconnu la portée de sa découverte (la subjectivité transcendante) et de ne pas être resté fidèle à son intention radicalisante.

1. *L'intention de radicalité.*

Descartes et Husserl ont en commun la conviction que la tâche de la philosophie est d'établir le fondement radical et apodictique de la science véritable, de la *mathesis universalis*. Mais le contexte historique est si différent qu'il oriente déjà bien différemment cette recherche et cette préoccupation communes. En effet Descartes s'oppose à la philosophie de l'École de la Renaissance finissante, Husserl au positivisme relativiste et psychologiste, au néokantisme de la fin du XIX^e siècle.

L'intention de radicalité philosophique elle-même n'est pas identique, parce que la crise de la science, la crise des fondements qui en est l'origine n'a pas la même signification. Descartes définit son ambition en se référant à une science et à une philosophie incertaines et sa réforme vise à faire place nette d'abord, puis à refaire la science *ab ovo* ; il s'agit de s'assurer l'assise d'une certitude inébranlable, d'une pierre d'angle pour l'édifice de la science à venir. La radicalité consiste à se reporter pour ainsi dire en deçà du *premier*, à repartir de zéro et à trouver le *véritable*, la première vérité.

Husserl, lui, se trouve en présence d'une science certaine, d'une science faite, qui a ses états de service et ses résultats incontestés. C'est la même situa-

tion que celle de Kant en face de Newton. La crise de la science ne touche pas ses résultats, mais seulement ses fondements et sa signification, comme on le vérifie à toutes les étapes de l'évolution husserlienne : c'est le problème d'une logique pure dans les *Logischen Untersuchungen*, puis le problème, kantien par excellence, de la *Triftigkeit* dans l'*Idee der Phänomenologie* (comment des jugements objectifs qui existent en fait sont-ils possibles?), enfin le problème du sens de la science dans la *Krisis*.

Quand il s'agit d'établir les fondements d'une science à faire, on se tourne vers la métaphysique, mais quand il s'agit de trouver les fondements d'une science faite (et qui s'est faite au cours des siècles contre la métaphysique, par élimination progressive et radicale de tout présupposé métaphysique), on ne peut que réfléchir sur la connaissance qui est déjà là. On amorce la réflexion au niveau de la logique ou de la théorie de la connaissance avec une attitude de neutralité métaphysique, sinon avec un postulat expressément antimétaphysique. Et pour peu qu'on ne veuille pas céder d'emblée à un relativisme ou à un empirisme faciles, on s'oriente, comme Kant et comme Husserl finalement, vers une recherche transcendente. L'intention de radicalité, pour Husserl, ne consiste pas à se reporter par la mise en doute en deçà de la connaissance et à repartir de rien, mais à ressaisir plus originellement, sur un plan nouveau (transcendental) ce qui est d'ores et déjà là.

Dans ces conditions, le sens de l'expression ou le contenu de la notion de point de départ radical, de même que la méthode de radicalisation, nous allons le voir, ne sauraient être identiques.

2. Le processus de radicalisation.

L'entreprise de radicalisation se heurte à des obstacles : le terrain est obstrué. La suspension par *ἐποχή*, une sorte d'ascèse intellectuelle, va permettre de le dégager.

Chez Descartes, l'esprit est encombré par une

science douteuse, par le foisonnement des préjugés. Le déblaiement se fait par la suspension du jugement et le doute méthodique par lesquels l'incertain, le préréflexif se trouve éliminé. Le fondement premier s'établit contre le réel préalable, à sa place, par élimination.

Chez Husserl le terrain est occupé par une science certaine, par les faits et les résultats objectifs, par tout ce *Reales* qui accapare notre visée. Il n'y a rien à éliminer, il faudrait seulement libérer notre vue, lui dégager l'intuition des essences et des fondements. Mais ces fondements seront fondements de ce réel qui est déjà là et qui reste là. La réduction phénoménologique ne saurait être autre chose qu'une conversion du regard, de l'intuition et de l'intentionnalité. Elle tend, si l'on peut dire, à immobiliser sous un regard absent un spectacle pour permettre à l'œil de se tourner vers ce qui rend possible ce spectacle et lui donne son sens. On comprend que l'*ἐποχή* soit d'emblée une entreprise de constitution transcendante et par là même de consécration du monde préréflexif.

Dans les deux cas toutefois la radicalisation prend la forme, identique à première vue, d'une *lutte contre l'évidence*. Pour ces deux philosophes de l'intuition, hantés par l'évidence, celle-ci est à la fois la perte et le salut de la conscience. La lutte est nécessaire, car évidence n'équivaut hélas pas immédiatement à apodicticité ; il faut se déprendre des évidences trop premières pour ressaisir une nouvelle évidence de départ radical. Le premier mouvement est donc un acte de défiance à l'égard de l'évidence trop présente qui aliène la conscience et dissimule la raison à elle-même. On fait donc jouer l'évidence rationnelle et scientifique pour se débarrasser d'une première couche d'évidences naïves, puis par une radicalisation décisive on prend ces deux évidences ensemble sous le feu d'une nouvelle *ἐποχή*. C'est la phase violente de l'*ἐποχή*, « hyperbolique » chez Descartes, « contre nature » chez Husserl, qui doit déblayer au cœur même de l'évidence une couche plus pro-

fonde de naïveté, démasquer l'évidence comme telle, pour dégager l'évidence apodictique et ouvrir l'accès au point de départ radical¹.

En utilisant les indications de Husserl, nous pourrions dire que la radicalisation nous fait passer de ce qui va de soi à la compréhension de soi, de la *Selbstverständlichkeit*² ou fausse évidence, à la *Selbstverständigung*³ ou au *Selbstverständnis*⁴, c'est-à-dire à l'Ego, fondement radical et nouvelle évidence, évidence apodictique.

Mais sous l'apparente similitude de cette démarche et de cette seconde et radicale *ἐποχή* se cachent des expériences radicalisantes, profondes et décisives, aussi opposées qu'on peut les imaginer : l'expérience proprement métaphysique du malin génie chez Descartes, l'expérience de la réduction transcendantale chez Husserl.

En effet l'intervention du malin génie, moment décisif de l'*ἐποχή* cartésienne (dont Husserl ne tient absolument aucun compte bien qu'il se réclame de Descartes), est un artifice méthodique de radicalisation métaphysique⁵ : grâce à lui, par une sorte d'effraction commise sur l'évidence (même rationnelle) encore trop naïve, Descartes fait jaillir l'évidence radicale du fondement et trouve enfin son point de départ. Dans la première étape du doute, Descartes avait feint de dormir pour neutraliser l'évidence illusoire du rêve et, grâce à cet artifice et à cette feinte, il s'était aperçu que l'évidence rationnelle de $2+3=5$

1. Pour une analyse plus détaillée de cette lutte contre l'évidence chez Descartes, voir notre étude *L'évidence et le statut métaphysique de la vérité*, « *Studia philosophica* », Vol. X, Bâle, 1950, p. 134 sq.

2. Voir par exemple *Krisis*, p. 90, 127, 150. Ce qui est *selbstverständlich* est en même temps *unverständlich*.

3. *Nachwort zu meinen « Ideen »*, p. 557.

4. *Krisis*, p. 90 et 94.

5. Contrairement à ce qu'imagine Husserl, la « métaphysique » ne commence pas au moment où Descartes, après avoir si bien débuté, défaille et retombe dans le réalisme substantialiste de la *res cogitans*, mais déjà avec l'intervention du malin génie (à laquelle précisément Husserl n'accorde aucune attention).

résistait à l'opposition apparemment irréductible de la veille et du sommeil et permettait de la transcender : « soit que je veille ou que je dorme, deux et trois joints ensemble formeront toujours le nombre de cinq »¹. Dans la seconde étape du doute, l'étape de radicalisation hyperbolique et proprement métaphysique, c'est la même démarche et la même feinte sur un plan nouveau. Descartes feint d'être trompé par un plus puissant que lui, il prend en mains le maniement de l'illusion pour s'y soustraire (c'est ce qu'il appelle se tromper soi-même²), il recourt à l'illusion feinte du malin génie pour démasquer l'évidence, pour neutraliser, cette fois-ci, l'illusion de l'évidence rationnelle elle-même. Et voilà que, grâce à cet artifice, une évidence, métaphysique et radicale, celle du *sum*, résiste à l'opposition apparemment irréductible et décisive entre être trompé et ne pas être trompé : « Il n'y a donc point de doute que je suis s'il me trompe ; et qu'il me trompe tant qu'il voudra, il ne saura jamais faire que je ne sois rien tant que je penserai être quelque chose »³. Il me semble que je suis est en effet équivalent à je suis. J'ai conscience d'être donc je suis. Je pense être donc je suis⁴. A la différence de l'évidence sensible illusoire et même de l'évidence rationnelle mathématique, cette évidence apodictique est radicale en ce sens qu'elle n'aliène pas le moi qui dit *sum*, car elle est conscience de soi, conscience d'être : elle assure au moi sa première prise immédiate et absolue dans l'être. La puissance contraignante de l'évidence *sum* ne m'aliène plus, ne fait plus écran entre moi-même et moi-même, car l'artifice du malin génie élimine toute aliénation du moi en révélant que l'abîme

1. *Première Méditation*.

2. *Ibid.*

3. *Seconde Méditation*.

4. Dans le *Discours de la Méthode*, qui ne connaît pas le malin génie, la conclusion du doute est : je pense donc je suis. Dans les *Méditations*, précisément à cause de l'expérience *métaphysique* du malin génie, elle est seulement : je suis, j'existe, autrement dit : je *pense être* donc je suis.

fascinant qui menaçait sans cesse de me replonger dans l'illusion ou le néant, l'abîme entre « je me figure que je suis » et « je suis », est tout simplement inexistant.

L'ἐποχή husserlienne répond à une préoccupation toute différente. Elle n'est pas un artifice pour éliminer l'illusion et l'erreur et nous insérer dans l'être, mais un moyen de neutraliser notre foi naturelle en le monde (dont la *Selbstverständlichkeit* n'a d'ailleurs comme telle rien d'illusoire) et un mode de réflexion transcendente qui vise à nous faire prendre du champ par rapport à l'être. Cette mise hors de circuit concerne non pas mon rapport à moi-même comme chez Descartes, mais mon rapport au monde. Loin d'isoler le moi en l'arrachant au monde, loin de conduire à une conscience pure résiduelle, elle modifie notre relation au monde ; elle nous engage autrement, plus profondément, par rapport à lui. Elle ouvre un nouveau domaine d'expérience (le transcendantal), dévoile simultanément le sujet transcendantal, (comme condition de signification du monde, comme constituant le sens du monde et visant l'unité de son sens) — et ce sens lui-même.

La saisie de soi-même hors du monde par réduction est une prise de conscience plus explicite du monde en tant que rapporté à une conscience. C'est donc bien moins une « réduction » du moi par élimination du sensible ou de l'empirique, bien moins une réduction à un noyau transcendantal d'apodicticité qu'une modification du moi et de son attitude vis-à-vis du monde : une conversion d'intentionnalité. On peut à peine parler de prise de conscience de soi dans cette *Selbstbesinnung* car il s'agit au fond d'une reprise du monde. L'intentionnalité transcendante est attention au monde ; ce qui est dévoilé, c'est le rapport du monde à sa source transcendante donneuse de sens. Et c'est cela la nouvelle évidence. De *latente* qu'elle était, la conscience du monde et de son sens devient *patente*¹, alors que pour Descartes la con-

1. Verborgen, unbewusst ; latent offenbar, wach. Cf. *Krisis*, p. 91.

science est confuse en tant que conscience du monde et devient distincte par attention à soi.

Ces deux expériences trahissent l'opposition fondamentale entre deux conceptions de la conscience. N'oublions pas en effet que l'ἐποχή radicalisante a pour premier résultat de révéler la structure intime de la conscience qui l'effectue : c'est en ce sens qu'elle est retour au soi, *Selbstbesinnung*, marche vers la conscience de soi et la compréhension de soi.

Chez Descartes, l'ἐποχή contrecarre la dispersion naturelle de la conscience qui tend à se noyer dans la confusion, car le monde est le divertissement de la conscience. Si Descartes se bouche les yeux et les oreilles, s'il éteint ses sens et coupe le contact avec le monde, c'est pour rendre possible l'intériorisation ou le recueillement méditatif de la conscience, la concentration qu'est l'*attention*. En se rétrécissant, la conscience s'intensifie et devient alors capable de *distinguer* ce qui était confus ; elle se ressaisit dans sa structure essentielle qui est l'attention en faisant disparaître le monde¹.

L'ἐποχή de Husserl, au contraire, fait apparaître le monde (le sens du monde) et dévoile la structure essentielle de la conscience phénoménologique qui est l'*intention*. La réduction modifie cette intentionnalité : au lieu de se perdre dans le monde qu'elle vit, la conscience le *dévoile* en se ressaisissant comme intention, c'est-à-dire comme conscience de sens.

Le lieu de l'apodicticité radicale est pour Descartes le *je* attentif et intensifié, se saisissant comme *sum* et parvenant à distinguer ce qui était encore confus. Chez Husserl, c'est le *je* transcendantal et intention-

1. Cette attention est attention à soi puisqu'elle est concentration et intensification ; elle manifeste ce mouvement de recueillement centripète qu'indique le préfixe de *con-*science et qui n'a pas son équivalent dans le terme allemand *Be-wusstsein*. Pour bien montrer que cette attention n'est pas simplement un phénomène psychologique, mais un effort de concentration et d'appréhension métaphysique de soi, il serait peut-être préférable (selon la précieuse suggestion qu'a bien voulu me faire M. Philippe Devaux et que je retiens) de l'appeler *contention*.

nel, tout entier conscience *de...*, visant le monde et parvenant à dévoiler ce qui était encore caché ou latent. On peut déjà voir que le point de départ radical sera pour l'un au cœur même de la conscience concentrée et centripète, et pour l'autre au sein ou plutôt au terme de sa visée centrifuge.

Dans les deux cas le processus de radicalisation est une démarche réflexive ; elle est méditation ou *Selbstbesinnung*. Mais, s'il s'agit d'une conscience attentive, la réflexion tend à assurer un point d'Archimède, une prise. S'il s'agit d'une conscience intentionnelle, elle est *Be-sinnung*, manière de donner un *Sinn*, un sens, c'est-à-dire de dévoiler à la fois une finalité et une signification. La conscience de soi libère Descartes du poids des préjugés, de tout l'acquis mal digéré, lui assure une prise neuve dans l'être et lui ouvre l'avenir. Husserl conçoit la *Selbstbesinnung* comme un retour, une re-prise qui doit donner un sens à ce que nous avons vécu et pensé.

De là, chez le premier, le départ vierge et la méthode linéaire, qui va de l'avant sans retour ni reprise, en suivant l'ordre des raisons qui ne connaît pas de réversibilité ; et chez l'autre la démarche circulaire qui tourne autour de son point de départ, le radicalise toujours plus sans en partir vraiment, cette démarche qui, en se déployant simultanément comme réduction et intentionnalité, s'approfondit sans cesse, et, dans son épuisante « lutte pour le début »¹, pour un début qui est une fin « située à l'infini »², se consume en un va-et-vient que Husserl lui-même a qualifié de zigzag³.

3. Le point de départ radical.

Le retour à soi réflexif, dans le processus de radicalisation, nous oriente chez Descartes vers la *prise*

1. *Nachwort...*, p. 570.

2. *La philosophie comme prise de conscience de l'humanité* (Deucalion 3, p. 125).

3. *Krisis*, p. 133. Cf. *Logische Untersuchungen*, II, 1, p. 17.

de soi (prise de conscience de soi) et chez Husserl vers la *reprise du monde*. Dans la mesure où ce processus atteint son terme, nous pouvons dire que l'attention réalise la coïncidence de la conscience avec elle-même, et l'intention la coïncidence de la conscience avec le monde. Il reste précisément à montrer que c'est dans ces deux types de coïncidence que réside la différence des deux points de départ radicaux.

Il faut d'abord marquer, encore une fois, une divergence fondamentale dans la manière de concevoir la structure de la conscience. Pour Descartes une pensée n'est pas seulement conscience de son objet, mais toujours encore conscience d'elle-même, conscience de l'acte de pensée en train de se réaliser. Dans les *Réponses aux quatrièmes Objections*, il écrit en effet : « Il ne peut y avoir en nous aucune pensée de laquelle, dans le même moment qu'elle est en nous, nous n'ayons une actuelle connaissance ». Pour le dire dans le langage de Sartre, toute conscience positionnelle d'objet s'accompagne d'une conscience non positionnelle de soi. Ou pour parler le langage de Franz Brentano, qui est aussi celui d'Aristote : dans tout phénomène psychique, à côté de l'objet premier intentionné, il y a toujours *ἐν παρέργῳ* comme objet second, la conscience de soi. C'est dans cette seconde conscience accessoire, psychologique, que se réalise, sans aucun dédoublement réflexif, une coïncidence du moi avec lui-même. Cette coïncidence est donnée au départ, mais l'attention la néglige, passe à côté d'elle pour se porter sur l'objet. Mais cet embryon de coïncidence très réelle peut devenir conscience distincte de soi dès que l'attention ou la contention se porte sur elle pour l'intensifier. Le cogito cartésien est précisément cette intensification : conscience attentive de moi en train de penser (peu importe quoi !), et non pas comme auparavant, avant l'*ἐποχή*, cette conscience accessoire, inattentive, de moi qui accompagne tout acte de pensée.

Or l'expérience du doute hyperbolique et l'intervention du malin génie ont pour effet de transformer

cette évidence naturelle, et en apparence négligeable, de la conscience psychologique en évidence apodictique, en fondement métaphysique. Et cela uniquement par l'intensification de l'attention. Le rapport à soi par coïncidence qui est à la racine de tout acte de pensée, qui est l'essence de toute conscience et que l'on néglige par inattention, peut devenir, pour une conscience attentive, le point de départ radical de la métaphysique, à condition que l'attention de la conscience parvienne à en actualiser l'évidence apodictique. La conscience de soi n'est pas l'apparition d'un *objet* nouveau à la conscience, ni le surgissement d'un moi pur ou transcendantal, mais une prise de conscience de soi. *Cogito* ne signifie pas *cogito me cogitantem*, mais tout bonnement *cogito* : seulement ce *cogito* est maintenant comme gonflé d'apodicticité.

Mais la véritable coïncidence radicale actualisée par l'attention se réalise plutôt encore dans le *sum* ; on voit en effet s'annuler la distance que le malin génie semblait intercaler irrémédiablement entre la conscience et elle-même. Mais l'attention triomphe du grand trompeur, car celui-ci ne peut empêcher que tout acte de pensée s'accompagne d'une conscience de soi embryonnaire, ni surtout que l'attention développe cet embryon en certitude apodictique : « il me semble que je suis » devient pour une conscience attentive « je suis ».

Husserl n'est pas psychologue et ne s'intéresse pas, comme son maître Brentano, à cette double structure de toute conscience psychologique : conscience intentionnelle d'objet accompagnée toujours de conscience implicite de soi. Pour Husserl, la conscience est tout entière intentionnelle, ou plus exactement il ne peut pas concevoir la conscience de soi autrement que comme un changement d'intentionnalité. Toute coïncidence avec soi par réflexion attentive est exclue et la *Selbstbesinnung* réflexive ricoche perpétuellement en nouvelle intentionnalité, projette de façon toujours plus décisive la conscience vers son monde. La conscience est par essence ouverture au monde : emportée dans son mouvement centrifuge,

elle ne peut éviter de se perdre dans le monde qu'en ressaisissant ce monde dans l'unité de sa signification, qu'en se réfugiant dans une nouvelle dimension d'intentionnalité : le transcendantal, c'est-à-dire en déployant devant elle le spectacle toujours plus complet et plus explicite du monde.

La véritable origine radicale est visée à travers une reprise du monde ; elle ne se comprend que comme récupération toujours plus totale du monde : d'une part comme « intention totale », comme spectacle projeté devant le « spectateur désintéressé », d'autre part comme « téléologie cachée » sur le plan de la *Leistung* constituante donnant son sens au monde.

Dans la perspective transcendantale de l'intentionnalité constituante, on pourrait à la rigueur parler de coïncidence de la conscience avec elle-même, mais cela ne pourrait signifier autre chose que la coïncidence de la conscience transcendantale avec la totalité de son intention, c'est-à-dire avec le monde. Cette coïncidence-là est le véritable point de départ radical chez Husserl : on comprend qu'il soit inaccessible en fait et qu'il ne puisse être que visé. La recherche du point de départ radical ne peut consister que dans le processus de radicalisation croissante de la philosophie, la crise toujours plus aiguë de son sens et, à travers elle, la rationalisation progressive de la raison elle-même, ressaisissant sa propre histoire et sa téléologie cachée en ressaisissant le monde. Mais le décalage permanent que l'intentionnalité et la réduction maintiennent entre la conscience et elle-même, entraîne une dénivellation permanente entre le naturel et le transcendantal. Le point de départ ne peut donc pas être *prise dans l'être*, mais *acte de reprise* ou de constitution transcendantale.

On pourrait pousser plus loin encore, mais nous nous contenterons ici d'une simple indication. Il est frappant de voir, chez Descartes comme chez Husserl, que, à peine posé, ce commencement radical se révèle *second* et que l'apodicticité de cet acte-principe premier se colore immédiatement de contingence. Le moi cartésien prend conscience de son défaut d'être,

de sa finitude, de sa dépendance à l'égard de l'Être infini, qui dans l'*ordo cognoscendi* vient après, mais qui est pourtant plus premier que lui dans l'*ordo essendi*. L'Ego transcendantal de Husserl se reconnaît de plus en plus second par rapport à la facticité contingente de la *Lebenswelt*, c'est-à-dire de l'irréfléchi ou du préreflexif.

4. Radicalisme et transcendantalisme.

Husserl, le perpétuel *Anfänger*, découvre ainsi qu'il est « nécessairement en chemin »¹. Il n'a jamais fini de commencer. Et c'est en somme parce qu'il ne commence jamais vraiment à finir. Le pathos de l'*Anfang* chez lui, ce sentiment de n'être jamais qu'au « début du début »², cet aveu poignant dans sa dernière maladie : « J'ai réalisé un faible début..., je sais qu'il me faut tout reprendre au commencement »³, tout cela nous montre que le problème du commencement radical et premier est en fin de compte chez lui bien plutôt le problème de la vérité dernière, le *problème de la fin*, dans le double sens qu'on devine : d'une part impossibilité de mettre un terme à la démarche philosophique et de considérer quoi que ce soit comme acquis définitivement, et d'autre part problème de la téléologie, c'est-à-dire d'une fin qui ne saurait être la fin que l'on vise que parce qu'elle est présente dès le début et travaille de manière latente dès le départ.

Nous voyons l'énorme distance entre Descartes et Husserl. L'un cherche le vrai début de ce qui n'est pas encore là, l'autre le vrai début de ce qui est déjà là. L'un est un inventeur qui veut faire table rase et édifier sur des fondements qui soient tout à lui. Il n'y a pas d'*avant* pour lui ; le *fiat* d'une volonté attentive est un départ à zéro, une création *ex nihilo*. Ce départ franc et volontaire implique ici encore une

« distinction », une discontinuité des instants. Le mécaniste Descartes recompose pièce à pièce l'univers en suivant l'ordre rationnel d'un temps linéaire, le temps de la physique, un temps sans passé avec une conscience sans histoire.

C'est finalement aussi dans leur conception du temps que Descartes et Husserl se séparent. L'acte de dévoilement phénoménologique implique qu'il y a un « déjà là », un passé, une histoire, et que viser cet « avant », c'est viser une fin. Husserl est, comme Jaspers, entre le commencement et la fin. Il vit dans une historicité, en situation, *dans le temps de la conscience*, c'est-à-dire dans le temps de la remémoration, car il y a une raison latente à transformer en raison patente, et aussi dans le temps de l'anticipation, puisqu'une fin est visée et que ce passé latent préfigure déjà ce futur qui va le dévoiler comme passé. Il y a ici un *avant* qu'il s'agit *finale*ment de dévoiler, autrement dit de retrouver. L'*Urstiftung* est au fond une *Nachstiftung*, et à chaque *Urstiftung* appartient, comme une tâche, une *Endstiftung*¹.

Le début est donc pour Husserl en deçà de tout ce que nous pouvons atteindre de plus premier et au-delà de notre dernière visée. Il peut en être ainsi parce qu'au fond tout est déjà là, tout est accompli. Et l'intention de radicalité vise finalement à résorber le point de départ et tout présupposé dans la démarche philosophique elle-même. C'est dans cette volonté bien phénoménologique de dévoiler le latent qu'il est permis de dire que Husserl platonise, et non pas tant, comme on a voulu le prétendre, dans la visée et dans l'intuition des essences idéales. Il y a un problème du début parce que nous nous apercevons toujours mieux que tout a déjà commencé avant nous et que notre avenir, en un sens, est derrière nous. C'est pourquoi ce philosophe du projet et de l'intentionnalité porte son interrogation de plus en plus vers le passé et vers l'histoire. Le salut est toujours antérieur.

1. Voir *op. cit.*, dans *Deucalion* 3, p. 125.

2. *Nachwort*..., p. 569.

3. Cité par Walter Biemel dans *Deucalion* 3, p. 113.

1. *Krisis*, p. 146-147.

Telle est la vérité profonde où se rejoignent la réminiscence platonicienne, la prédestination chrétienne (qui est, notons-le, eschatologie, science du *dernier*) et la téléologie cachée de Husserl. Pour Descartes en revanche le salut est toujours présent ; il est contenu dans l'acte même de la conscience ou de la volonté attentives, dans l'évidence instantanée.

Il y a donc bien radicalisme et radicalisme : ou bien poser une première vérité ou bien reprendre la vérité d'une manière plus originelle. Malgré les similitudes superficielles que Husserl s'est plu à relever entre Descartes et lui, malgré son souci de s'inscrire dans la postérité cartésienne et de prolonger l'ambition cartésienne plus fidèlement que Descartes lui-même, nous avons affaire à deux attitudes irréductibles. Nous en sommes réduits ou bien à cartésianiser ou bien à platoniser ; et si l'on platonise, ou bien à platoniser dans le sens transcendant de Platon ou bien dans le sens transcendantal de Husserl. Mais une chose est claire : Descartes ne conduit pas à Husserl comme à son achèvement le plus radical, car, en suivant la piste cartésienne, on ne rejoint précisément pas le transcendantal. C'est pourquoi Lachelier avait bien raison de dire que Maine de Biran est « notre Kant ». Si le transcendantalisme ne s'est jamais implanté en France malgré l'influence énorme de Kant, c'est certainement à Descartes qu'on le doit.

Le mérite de Descartes n'a donc pas été, comme le croit Husserl, d'avoir découvert la subjectivité transcendentale, ni son démerite d'avoir immédiatement gaspillé et reperdu cette précieuse conquête, mais d'avoir expérimenté un point de départ radical qui exclut d'emblée tout recours au transcendantal puisque l'évidence apodictique qui fonde la science est précisément la conscience d'être, la coïncidence de la conscience avec elle-même. L'exemple cartésien et toute la tradition française de l'analyse réflexive, qui le prolonge jusqu'à aujourd'hui en le développant, nous montrent que le transcendantalisme n'est pas l'unique possibilité de radicalisme philosophique et

nous explique du même coup pourquoi jusqu'à aujourd'hui le transcendantalisme est absent de la philosophie française, sans qu'on puisse dire que pour cela elle soit moins radicale.

Au contraire, on pourrait même dire que le transcendantalisme trahit par essence (entre autres par sa défiance à l'égard de la métaphysique comme telle) un défaut de radicalité. Pour les transcendantalistes — on le voit chez Kant comme chez Husserl, mais on le voit également dans l'ontologie de Heidegger qui prétend pourtant corriger Husserl sur ce point — la raison humaine échappe toujours, malgré tout, à une réelle et radicale mise en question.

En revanche chez Descartes la raison humaine est secouée jusque dans ses fondements par la radicale mise à l'épreuve qu'implique l'intervention du malin génie. C'est précisément cette menace initiale pesant sur la raison qui déclanche simultanément et la radicalisation et la métaphysique cartésiennes. Le radicalisme philosophique n'est-il pas exactement proportionnel à cette menace initiale ? La radicalité du point de départ est à la mesure de la radicalité de la mise en question de la raison ou de l'homme, au départ. Le transcendantalisme husserlien, en dépit de sa très réelle intention de radicalité, ne connaît pas cette menace fondamentale qui vise le statut même de la raison dans l'homme et dans le monde. On a relevé souvent la confiance inébranlable et première de Husserl en la raison et en la science. Il lui substitue une menace moins grave, qui commande toute l'entreprise phénoménologique, celle de la perte de sens de la science. Il y a « crise des sciences européennes » et non pas crise de la raison.

La crise de la raison définit le radicalisme du point de départ. La philosophie commence à partir d'elle ; le *philosophari* est toujours un *deinde*, un ensuite. Mais la radicalité de cet arrachement au *primum vivere*, la motivation de cet arrachement, détermine toute la démarche philosophique ultérieure. En ce sens le préreflexif détermine bien le réflexif, non pas

30 PROBLÈMES ACTUELS DE LA PHÉNOMÉNOLOGIE

comme une force latente ou une téléologie cachée, mais seulement par sa capacité d'appeler la raison à se ressaisir d'abord elle-même devant cette menace et à se situer elle-même dans un premier départ qui, par là même, sera radical.

Pierre THÉVENAZ (Lausanne).

VALEUR ET LIMITES DE LA
PHÉNOMÉNOLOGIE

PAR

H. J. POS

Je me permettrai de vous soumettre quelques réflexions sur ce mouvement complexe de la pensée, qui est connu sous le nom qui lui a été donné par son initiateur Edmund Husserl : la phénoménologie. C'est, en effet, un mouvement qui a connu une évolution considérable, d'abord chez son auteur, ensuite chez ses élèves et, finalement, par le retentissement qu'il a eu loin du cercle originaire, auquel présidait Husserl avec ses collaborateurs.

Le sujet, grâce à cette évolution même, est si vaste que dans un seul article nous devons nous borner à quelques aspects essentiels. Nous nous occuperons plus des aspects épistémologiques que des conséquences ontologiques, métaphysiques et anthropologiques que le mouvement a eues après la mort du maître. Nous croyons, en effet, rester fidèles à la pensée de Husserl, quand nous disons que ce maître a voulu, avant tout, donner une base nouvelle à la connaissance ; qu'il a voulu mettre celle-ci sur un fondement inébranlable.

Edmund Husserl naquit en 1859 en Moravie. Il est donc d'origine autrichienne. Quand il fit ses études à l'Université de Vienne, dans la même période que Thomas Masaryk, à qui il fut lié d'amitié, la psychologie et le psychologisme dominaient. Tout contenu de la connaissance était réduit à la conscience et considéré comme un aspect, une détermination passagère du flux incessant des événements psychiques. La conscience était envisagée comme la source même de tout contenu et comme le seul cadre de réalité. Cette attitude était compréhensible comme réaction à une attitude antérieure, à savoir celle de la spécu-

lation de l'idéalisme romantique, qui prétendait toucher un absolu au-dessus de toute conscience humaine et de toute finitude. Mais si l'histoire de la pensée offre le spectacle dialectique de positions poussées à outrance, qui provoquent des réactions qui, à leur tour seront poussées à outrance, il est d'une part compréhensible que la spéculation, dont la prétention était de dépasser les limites humaines, ne put se maintenir ; mais d'autre part aussi que la réaction antispeculative, en s'affirmant exclusivement, devait mener à un nouveau problème.

Quel était ce problème ? Les spéculatifs avaient cru atteindre la connaissance de l'absolu. La réaction psychologue, par opposition, était inclinée à réduire toute prétention de connaître à l'immédiatement vécu et éprouvé. Ainsi le cosmos spirituel avait cédé la place à une sorte de chaos atomistique. Cet extrême opposé finalement ne pouvait satisfaire non plus, puisqu'il était aussi peu adéquat à la situation humaine que la spéculation. Si la connaissance s'éparpille en des éclats tout individuels et momentanés, que deviennent deux caractéristiques données en toute expérience cognitive : l'objectivité, qui est distincte de l'impression fugitive, même violente et la communion dans la connaissance, qui fait que tous les esprits qui poursuivent le but de connaître ne restent pas isolés, mais réalisent une participation commune dans l'effort vers une seule et même valeur, qui est la vérité.

C'est ce double problème, qui se pose pour un psychologisme conséquent, mais qui ne peut être résolu sans en briser les cadres, dont la solution était la préoccupation constante de Edmund Husserl et qui l'a conduit à sa phénoménologie.

Ses débuts philosophiques trahissent, par le choix même du sujet de ses réflexions, l'attachement profond du jeune Husserl aux mathématiques. Dans toute son évolution il gardera l'empreinte de la discipline intellectuelle et de la sévère pureté d'un esprit versé aux nombres et aux propositions. Aussi aborde-t-il le problème de la connaissance, qui se

confond avec le problème du psychologisme, du côté de la série des nombres naturels et il se demande, si cette série fondamentale et qui est le modèle de tout ordre intellectuel, se conçoit comme le produit et, en un sens, le résidu des actes successifs de poser et de lier. Dans sa philosophie de l'arithmétique, nous assistons à la lutte d'un esprit encore sous l'emprise du psychologisme, mais qui se prépare à s'en libérer. La conclusion, en effet, est encore psychologue : la série des nombres est constituée par l'activité additive de l'esprit, mais le problème est déjà posé, si cette activité additive est exhaustive et suffisante pour la constitution du nombre. C'est comme le prélude à l'idée d'une objectivité de la série des nombres, qui n'est pas constituée par l'activité mentale, mais visée, découverte par celle-ci. Dans ce prélude, cette idée de l'objectivité qui dépasse tout subjectif, se joue déjà ; mais en mineur encore. Le psychologisme domine, mais il touche à sa fin. Un pas plus loin et une pensée jusqu'ici hésitante l'emportera : celle de l'objectivité qui n'est pas basée sur le vécu et psychologique, qui ne se dérive pas de l'immédiat, mais qui est hétérogène par rapport à toute activité mentale, qui a la primauté par rapport à celle-ci, puisque cette activité se dirige vers l'objectif.

C'est la doctrine de l'intentionnalité, qui nous est présentée à partir des Recherches logiques. Ici le psychologisme est vaincu définitivement. Il est remplacé par un objectivisme de la vérité autonome. Et Husserl se réclame de prédécesseurs. Il sort de son oubli l'ex-prêtre *Bolzano*, qui a vécu dans la période de Hegel dont l'éclat l'a obscurci. C'est que Bolzano a formulé la doctrine du Satz-an-sich, de la proposition en elle-même, idée qui correspond très précisément aux vues objectivistes de Husserl. La proposition en elle-même n'est pas une abstraction. Elle est bien atteinte par la voie de l'abstraction, mais c'est une entité. Nous énonçons que deux fois deux font quatre, plus précisément : plusieurs individus énoncent cette proposition. Mon acte de l'énon-

cer est différent de celui des autres et aussi d'un acte analogue d'hier ou de demain. Il y a une multiplicité infinie d'actes analogues, prononcés à des moments distincts, par des individus distincts, dans des langages distincts, mais cette multiplicité hiérarchique monte, est dirigée vers un objet un et unique, vers lequel toutes ces individualisations réelles tendent sans l'atteindre et cet objet, ce suprême but est comme le Dieu d'Aristote, qui est source de mouvement sans lui-même se mouvoir. Cet objet, c'est la proposition en elle-même ou si on préfère : la vérité, commune pour tous, au-dessus de toute conscience individuelle et de tout langage, vers laquelle tous les esprits se tendent et à laquelle tous s'efforcent de participer.

La pensée de Husserl montre sa richesse par son évolution, qui est dialectique en ce sens qu'elle semble abandonner chaque fois ce qu'il y avait d'unilatéral et d'excessif dans sa position antérieure. Husserl s'était libéré du psychologisme par un contre-coup objectiviste ; le danger fut en un sens qu'il en resterait là pour tout de bon. En effet, la vérité-en-elle-même risquait de devenir un nouvel absolu, un peu formel, il est vrai, mais trônant au-dessus de toute réalité. La familiarisation avec un tel souverain n'était pas sans danger, puisqu'on est facilement amené à mépriser la montée concrète et à l'oublier en s'imaginant qu'on possède la vérité dans sa structure entière, dès qu'on a compris que, formellement, elle est indépendante par rapport à nous, et qu'elle nous dépasse et nous devance. Husserl n'est pas tombé dans ce piège, comme il est arrivé à d'autres objectivistes allemands de son époque et notamment à Rickert, pour qui la transcendance de la vérité est devenue l'aboutissement de tous ses efforts, sans qu'il se soit demandé si cette transcendance formelle ne doit pas, pour être reconnue pleinement, être complétée par une activité immanente qui en fixe le contenu dans toute sa richesse.

Et voilà que Husserl, après cette montée ardue au sommet transcendant, ne s'y installe pas pour

toujours ; nous le voyons qui ne s'y repose pas longtemps. Une fois que la transcendance formelle de la vérité est revendiquée, il redescend de l'extrême pôle objectif dans la direction du subjectif, mais cette fois-ci non pas pour revenir au psychologisme originnaire, mais pour réconcilier les deux pôles ; pour affirmer d'une part que cette vérité transcendante, dans sa souveraineté, ne nous est accessible in concreto que par l'épanouissement de nos énergies cognitives, que par conséquent le chemin vers la vérité doit être parcouru par le sujet que nous sommes. Mais d'autre part cette doctrine n'est plus du psychologisme. Le sujet qui constitue le vrai in concreto et dont parle Husserl dans son troisième stade, celui des Idées sur une phénoménologie pure, n'est plus le sujet empirique, le moi du psychologisme, mais une conscience orientée vers la vérité et, par là-même, pas sujette aux variations infinies des impressions immédiates et passagères. Le sujet transcendantal est le correspondant de la valeur objective de la vérité : à la souveraineté transcendante de celle-ci répond l'unicité du sujet transcendantal, qui garantit que la subjectivité de fait, dans son infinie variété d'impressions et d'opinions, puisse trouver le chemin qui mène au vrai.

L'orientation des Idées sur une phénoménologie pure était donc subjective et objective en même temps. Son auteur a réussi à réunir, sur un plan supérieur, l'accentuation subjectiviste du psychologisme et la transcendance. Il avait la conscience de s'opposer nettement au subjectivisme atomistique aussi bien qu'au dogmatisme du transcendant.

Nous pouvons très bien comprendre le grand attrait qu'exerçait en Allemagne et ailleurs cette méthode qui libérait la pensée de son époque du formalisme kantien d'une part et du relativisme sans issue de l'autre. La phénoménologie entendait rétablir la concrétion de la pensée ; elle mettait celle-ci en contact vivant avec la vie consciente, sans cependant se laisser entraîner par le flux des tout petits éléments et de leurs agglomérations ;

elle rétablissait l'ordre dans la connaissance ; elle en affirmait le sens humain, qui est entre l'absolu et le néant.

Si Husserl se servait de l'idée du sujet transcendantal, c'était dans un sens beaucoup moins formel et moins vide que Kant : la subjectivité transcendante est chez lui le répertoire essentiel non seulement de toutes les connaissances, mais aussi de tous les sentiments et intentions qui se manifestent dans l'expérience.

C'est donc une théorie des fondements de l'expérience humaine que Husserl a visée. La subjectivité transcendante a chez lui la fonction de servir de fondement à la subjectivité empirique. Et cette fonction se conçoit en analogie avec la fonction des mathématiques par rapport à l'expérience. Celle-là est en un sens l'extension de celle-ci. Comme il y a le triangle pur, qui n'a pas de propriétés visibles et que le triangle tracé sur le papier évoque seulement sans lui être identique, ainsi tout contenu vécu, senti, intentionné dans l'expérience a son modèle pur, qui repose dans les profondeurs de la subjectivité transcendante et que, par une concentration analogue à celle du mathématicien, nous sommes capables de faire surgir devant ce regard spirituel, qui s'appelle l'intuition des essences.

C'était donc à un travail de purification, que la réflexion fut appelée par Husserl, à se souvenir des fondements comme l'avait demandé Platon, chez qui avait surgi, pour la première fois dans l'histoire de la pensée, cette idée d'un fondement de l'expérience, qui lui-même ne relevait pas du domaine de l'expérience, mais d'un ordre plus élevé ou, si on veut, plus profond. Si chez Platon cette idée s'était présentée sous une forme ontologique plutôt que transcendante, Husserl, pour venir après Kant, n'en fut pas moins le continuateur, avec cette différence que chez lui, l'ordre d'être supérieur à celui de l'être empirique est remplacé par un dualisme plus humain et plus subjectif, c'est-à-dire que pour Husserl ce qui prime n'est plus l'ordre ontologique par rapport

à l'ordre réel, mais la conscience transcendante par rapport à celle empirique.

Les grands rénovateurs ne voient pas toujours bien les affinités de leur pensée avec le passé. C'était le cas de Husserl, qui se réclamait de Descartes et non pas de Kant et qui fut, malgré lui, beaucoup plus kantien qu'il ne le voulait. Il considérait, en effet, l'idéalisme comme un rêve sans fondement et pourtant, sa propre philosophie s'est approchée de plus en plus de ce rêve. Je tâcherai d'en relever les tendances nettement idéalistes avant d'aborder la question de la valeur définitive de la phénoménologie.

L'idéalisme, c'est-à-dire l'interprétation de la réalité et de la connaissance en partant du sujet, s'est niché là où la phénoménologie prétend rester en dehors de toute décision en faveur de n'importe quel -isme, et principalement de l'idéalisme et du réalisme. Une des idées fondamentales de la méthode phénoménologique est celle de la description pure. Husserl, comme Descartes, se trouvant devant le chaos des connaissances prétendues, mais mal fondées et voulant reconstruire l'édifice sur une nouvelle base absolument sûre et en procédant avec une évidence que rien ne puisse troubler, a cherché un point de départ qui serait abrité contre le doute. Il a cru trouver ce point fixe dans le fait de la conscience. Comme Descartes et comme saint Augustin, il a cherché un fait, sur lequel l'édifice de la connaissance devait reposer. Or, ce fait est donné comme fait à la réflexion. Là il prend la forme d'une description pure, ce qui veut dire qu'il n'est ni construit, ni déduit, ni simplement supposé. La description est donc la forme que prend la conscience réfléchie de ce fait fondamental.

Mais quel est le contenu de cette description ? Le voici : pour la conscience un monde réel est donné. Elle se réfère à ce monde réel, qui est son objet et non pas son produit. La conscience naturelle est donc réaliste. C'est la conscience du sujet qui se sait être dans le monde. Si la conscience est réaliste, c'est-à-dire conscience du réel, la description doit l'être aussi

et la phénoménologie sera une méthode qui base la connaissance sur la conscience du réel. — Ceux qui connaissent les œuvres de l'auteur des *Ideen* savent qu'il n'en est pas ainsi, au contraire : chez Husserl la description pure du fait fondamental, qui est la conscience naturelle *réaliste*, conduit à l'*idéalisme* d'une conscience sûre de son contenu, mais non pas sûre d'une réalité qui correspondrait à ce contenu. « Nous ne saurons jamais s'il y a un monde. » La phénoménologie a beau dire, qu'elle rétablit le réalisme naturel de la conscience originaire, en réalité elle ne fait cela qu'en apparence, puisqu'elle manœuvre avec cette conscience réaliste de façon d'en faire sortir une position idéaliste.

Ici une question capitale se pose : en quoi consiste cette position idéaliste et comment le phénoménologue y arrive-t-il ? C'est ce que je voudrais regarder avec vous aussi précisément et, si le mot est permis, aussi microscopiquement que possible, puisque nous nous trouvons ici devant un dilemme fondamental, qui est celui-ci : ou bien la réflexion sur la connaissance est idéaliste d'emblée, c'est qu'elle ne peut que reconnaître le sujet conscient comme point de départ, ou bien elle est réaliste dans son départ, mais ce réalisme ne se maintient pas devant la réflexion et grâce à elle se transforme en idéalisme. Est-il impossible que la réflexion sur le réalisme soit et reste réaliste ? Fixons d'abord la formule de la description : la conscience réfère à un monde réel, son contenu. Elle est sûre de ce monde. Et pour elle le monde a le primat. Elle prend conscience d'une réalité déjà existante. L'interprétation de ces propositions est réaliste, si elle les laisse dans leur sens originaire et naturel. En ce cas il n'y a rien à dire en plus. Le monde est réel et il prime sur la conscience. Il n'est pas à la conscience de *dire*, de *circonscrire* ce qu'elle entend par réel, puisqu'elle le *sait*. Le mot réel fait appel à l'expérience et cette expérience ne saurait être remplacée par un concept ou une définition. La conscience repose sur le monde, elle ne le produit pas. Ce repos est un fait, non pas une idée.

L'expérience du monde est un silence et non pas une proposition.

Or, on est *réaliste* quand on respecte ce repos et ce silence. Et on devient *idéaliste* quand on désire passer outre. Il est possible de passer outre, mais seulement en rompant l'équilibre entre le subjectif et l'objectif en faveur du subjectif, en voulant fonder une proposition fondamentale par d'autres propositions. C'est ce que la phénoménologie a fait. Elle a bien commencé par le retour au réalisme naturel, mais elle a passé outre et par là elle a effectué que son rétablissement de la conscience naturelle n'était que provisoire et artificiel : cela est arrivé puisqu'elle n'a pu s'abstenir de demander à la formule descriptive du réalisme de s'expliquer en des termes conceptuels, puisqu'elle n'a pu accepter que le réalisme naturel repose dans sa formule et ensuite passe au silence de ce repos.

Car voici ce qu'a dit Husserl : si la conscience naturelle réfère son contenu à un monde, c'est là un acte de cette conscience, qui, par conséquent, constitue ce monde, qui attribue à son contenu la réalité et par conséquent cette réalité est une intention, *eine Sinngebung*, une façon de donner un sens. Le monde « est » donc grâce à cet acte. Or, aussitôt qu'on pose que l'attribution, par laquelle la conscience confère le caractère de réalité à son contenu, est un acte libre que la conscience pourrait également aussi bien accomplir que ne pas accomplir, on a posé l'interprétation idéaliste du réalisme de la conscience naturelle et on est arrivé, par un détour, là où l'idéalisme se place d'emblée.

C'est ce que la phénoménologie a fait et c'est ce qui a décidé de son sort. Husserl est arrivé, malgré lui, aux extrêmes conséquences de sa décision. Il n'a pas pris au sérieux l'affirmation du monde de la conscience naturelle, puisqu'il en a envisagé la forme, en faisant abstraction du contenu. En envisageant la forme affirmative il a dit : c'est la conscience qui affirme, donc le sujet. Mais si le sujet affirme, il est libre de le faire. Il pourrait aussi bien nier. S'il en

est ainsi, le contenu dont la conscience affirme qu'il se réfère à une réalité mondiale, est antérieure à cette affirmation. S'il est antérieur à l'affirmation du monde, il a une valeur fondamentale en dehors de la référence au monde. Le monde pourrait très bien ne pas exister, son affirmation être une pure illusion et encore le contenu antérieur à cette affirmation resterait intacte. Ce contenu, pas encore référé à un monde, est donc l'objet indubitable du sujet connaissant. Et c'est ainsi que le monde a disparu des considérations du phénoménologue. Ce qui reste, c'est le contenu planant, suspendu au vide, qui ne repose pas sur le monde, puisque le monde est incertain. L'unique possibilité qui reste, c'est que ce contenu soit lui-même produit par le sujet. Si cela est, il a son origine en dehors de l'expérience. C'est la conscience qui le produit et l'expérience ne fait qu'illustrer les contenus que le sujet transcendantal a en lui-même. C'était aller plus loin que Platon, chez qui le monde avait une réalité inférieure mais pas nulle. Ici il devenait nul, un fantôme, dont jamais nous ne saurons s'il a de la réalité ou non.

Le grand obstacle que l'idéalisme s'efforce de vaincre, c'est le monde. Chez Husserl également, ce monde ne doit pas exister, car le sujet devrait alors reconnaître son déterminisme et cela serait contraire à l'affirmation de la liberté. Or, si nous posons cette tendance contraire comme fondamentale, si nous la considérons comme l'inspiration morale et humaine qui commande les manifestations intellectuelles de l'idéalisme, il me semble que nous serons en lieu aussi de comprendre certains aspects de la période idéaliste de la phénoménologie.

Dans une brochure très intéressante Eugen Fink, en parlant de la phénoménologie et de ses critiques en 1934, a posé la thèse que la phénoménologie vise à établir *l'origine du monde*. Cette formule n'est pas de Husserl lui-même, mais elle a été proposée avec son consentement. Elle prouve que le problème du monde est au centre des préoccupations du penseur. L'apriorisme appliqué aux choses, qui se trouvent

dans le monde, ne semble rencontrer aucune difficulté sérieuse. Il y a dans le monde une immensité de choses et d'événements, qui tous se classent d'après certains points de vue communs. Si nous appelons ces points de vue unifiants des phénomènes essentiels, nous dirons que toute chose *hic et nunc* est l'illustration d'un phénomène essentiel et que nous voyons cette chose à la lumière du phénomène qui se reflète en elle. Nous dirons avec Platon que les idées de toutes choses forment un ordre ontologique et que les choses réelles dérivent de cet ordre, auquel elles restent inférieures. Eh bien, si nous modernisons le dualisme antique, nous dirons non plus que l'ordre ontologique prime sur l'ordre réel, mais que la subjectivité transcendante est le fondement de nos connaissances, et que nous ne trouvons aucune chose dans le monde réel, qui n'ait pas son fondement dans un modèle éternel. Ainsi nous aurons réalisé la liberté, vers laquelle tend l'esprit, puisque nous aurons prouvé que le primat de toute chose est dans les possibles, que la subjectivité transcendante contient en elle et projette comme les conditions aprioriques de toute expérience réelle. Ainsi la forme intellectuelle, que prend la liberté, est la thèse de l'apriorisme comme fondement de toute expérience.

Cet apriorisme est-il suffisamment fondé? Est-ce que la libération de l'esprit, qui est chose émotive et morale, n'ouvre pas une perspective intellectuelle toute contraire à la structure de la connaissance et par là même irréalisable? Est-il vraiment juste de dire que toute connaissance empirique n'est autre chose que confirmation et illustration d'une idée déjà présente à l'esprit? Est-ce que la libération idéaliste n'est pas un peu bon marché, si elle consiste à prétendre seulement et non pas à prouver que tout contact avec le réel dans l'expérience n'est autre chose que la confirmation, la clarification d'une connaissance que l'esprit possède déjà à l'état virtuel? Si vraiment l'esprit est libre en ce sens, que lui-même possède et produit les contenus, pourquoi se

tourne-t-il toujours de nouveau vers l'expérience dans le but de s'enrichir, au lieu de se replier sur cette richesse, qui est prétendue contenir comme possible tout ce qui est réel et même plus?

Ces objections se posent de manière plus urgente quand il s'agit de la totalité du réel qui est le monde. La doctrine de l'idée-modèle et de ses réalisations toujours inférieures est-elle applicable à l'ensemble des choses? Faut-il poser, que le tout, lui aussi, est la réalisation défectueuse et non pas unique d'un modèle supérieur, ou bien est-ce que le dualisme du modèle et de la réalisation atteint-il ici sa limite? Il est certain en tout cas que Platon a hésité devant la conséquence du dualisme par rapport au monde. Il dit bien dans le *Timée* que ce monde a été fait d'après un modèle éternel et que, étant dans le temps, il est l'imitation inférieure à son prototype. Mais la conséquence du dualisme aurait été que ce monde ne serait qu'une des illustrations ou copies qui ont été faites sur l'unique modèle. Et cela, Platon a refusé à l'admettre. Il met en relief que ce monde, tout en n'étant que la reproduction de son éternelle idée, est pourtant unique (*μονογενής*) et ainsi il lui confère une distinction qu'il n'a revendiquée pour aucune autre chose terrestre. Platon a donc en un sens limité sa doctrine des idées, en posant une seule réalité qui, puisqu'elle partage avec son modèle l'unicité, s'approche de celle-ci au point d'effacer la distinction entre le modèle et sa réalisation.

Et voilà que Husserl se butte au même problème. Lui il cherche d'après son interprète l'origine du monde et il s'obstine à le faire surgir de la subjectivité transcendante. Ne dit-il pas dans un de ses écrits derniers que la subjectivité « laisse valoir » la réalité mondiale, ce qui suggère qu'elle serait libre de la laisser tomber et de l'anéantir? Husserl a donc maintenu jusqu'à la dernière conséquence l'exigence idéaliste. Mais cette conséquence a fait ressortir d'autant plus clairement que rien ne se fonde sans l'appel à l'expérience. L'intersubjectivité, qui sert de base en vue de la constitution du monde, ne saurait

se déduire, elle est un fait qui doit servir pour appuyer d'autres faits.

Et ainsi nous arrivons à voir un aspect déjà devenu historique de la phénoménologie : c'est l'exigence idéaliste qui y semble essentiellement impliquée et qui est pourtant le fruit de conditions historiques, qui restent en dehors du fond de la doctrine.

*
**

Après avoir critiqué la stérile prétention que la phénoménologie a eu en commun avec l'idéalisme, de pénétrer au-delà du monde, demandons-nous en quoi peut consister sa valeur permanente. Si nous refusons d'admettre aucune méthode qui prétende dépasser le réel, c'est dans le réel et dans la connaissance que la recherche nous en procure, que nous devons chercher la valeur de la phénoménologie. Aussi laisserons-nous tomber premièrement l'idée de la constitution du monde par la subjectivité transcendante : par là même nous éviterons d'interpréter la conscience naturelle en faveur de l'idéalisme, ce qui revient à lui prêter une interprétation nettement opposée à son intention. En rétablissant ainsi le réalisme de la conscience naturelle, nous sacrifierons aussi l'idée d'une infériorité du réel par rapport au possible. Nous nierons la capacité d'une subjectivité, même transcendante, de projeter, de ses propres forces, les cadres et les contenus possibles d'une expérience ultérieure. Nous déclarerons illusoire l'idée que le possible devance le réel et que le monde pourrait être dérivé de quelque chose, qui lui soit antérieure.

En donnant ainsi une part beaucoup plus fondamentale à l'expérience, nous devons reviser aussi le rapport entre l'expérience et l'idée tel que la phénoménologie l'avait posé. C'est qu'en effet ce rapport a été minimalisé par Husserl en faveur de l'imagination libre. Le maître se plaisait à relever que pour l'intuition essentielle, un seul contact avec le réel peut suffire pour que l'idée surgisse. En principe un

seul spécimen d'expérience suffirait pour faire jaillir l'idée. Nous opposerons ainsi que l'induction perd en principe toute valeur, alors que la connaissance du phénomène a beaucoup à gagner d'une familiarisation, qui passe par le plus de cas possibles. Il est vrai que l'essentiel *peut* se révéler à la rencontre d'un seul cas concret, comme les mathématiques le prouvent. Mais cette particularité est peut-être propre aux mathématiques exclusivement et ne se réalise pas en dehors d'elles. Dans les autres domaines de la connaissance, l'essentiel ne s'acquiert pas d'emblée, mais par l'élaboration d'autant de données que possibles. L'essentiel donc ne jaillit pas à la première expérience et à plus forte raison ne lui précède pas, mais il se dessine à travers les expériences. Et s'il en est ainsi, l'induction et l'intuition de l'essentiel ne s'excluent plus. Il est dangereux de mettre l'essentiel uniquement sur le compte de la subjectivité transcendante : c'est en affirmer l'importance que de penser, que non pas en dehors de l'expérience, mais à travers elle l'essentiel s'établit. Si les essences sont non plus des intentions pendant en l'air, mais des patrons constants de l'expérience même, n'est-ce pas là une fonction plus abritée à l'arbitraire du subjectivisme que la garantie qu'offre la distinction un peu factice entre le sujet empirique et le sujet transcendantal ?

Donc, l'intuition que la phénoménologie met au premier plan et l'induction qu'elle relègue peuvent se concilier. En est-il ainsi de même de la description et de l'expérience ? Je le crois. La description est une idée fondamentale de la phénoménologie, qu'il s'agit de conserver de toute façon. Mais la description n'a rien à voir avec l'idéalisme, au contraire. Elle est tout simplement une méthode par où on s'approche du réel et de l'expérience. Et cette méthode n'est pas également valable sur tous les domaines de l'expérience. Dans le domaine de la nature p. ex., c'est le symbolisme mathématique, qui s'est révélé être la forme adéquate de la connaissance. Même là, la description peut être utile, mais seulement pour fixer

le point de départ, qui est la conscience naturelle des choses de la nature. C'est que la description rend conscients les aspects cognitifs, qui ont précédé à la connaissance rationnelle. C'est là sa fécondité qui n'embrasse pas seulement la conscience européenne, mais aussi celle des autres civilisations et des primitifs p. ex.

On peut dire que la conscience subjective dans toutes ses manifestations est du ressort de la phénoménologie. Elle reprend ainsi une idée de Leibniz, celle de l'infinie multiplicité d'aspects que prend le monde dans les consciences individuelles. Mais cette préoccupation de vouloir reconstituer partout la subjectivité originaire n'était pas sans danger. Il n'y a qu'un pas entre l'idée de cette reconstitution et une autre, celle d'une réduction de la connaissance objective à son point de départ comme base. Husserl a fait ce pas décisif. Après avoir découvert le point de départ de la connaissance, il a déclaré ce point de départ pour la base apriorique de la connaissance et il a prétendu que l'expérience n'y ajoute rien d'essentiel, rien qui ne soit dominé par les cadres, que la subjectivité transcendante projette sur le monde avant toute expérience. Et ici Husserl s'est trouvé dans la même erreur que les kantians orthodoxes, qui, eux aussi, nous déclarent que l'expérience ne peut qu'illustrer les structures transcendantales, qu'elle ne peut qu'obéir aux cadres que l'esprit lui-même projette d'avance. Or, ce conservatisme de l'apriori, fortifié par l'idée que cet apriori est déjà présent dans la conscience naturelle, que c'est elle qui, en parlant de la nature, délimite un cadre essentiel dans lequel l'expérience doit se mouvoir ; ce conservatisme condamnant l'expérience à ne jouer qu'un rôle secondaire, à ne jamais être prise au sérieux, à n'être pour rien dans le progrès de la connaissance, est la raison même pour laquelle la phénoménologie a eu si peu d'emprise sur les sciences. C'est que dans les sciences, en effet, il y a l'élément rationnel et l'expérience, mais cet élément rationnel n'y figure pas comme un apriori, qui contiendrait déjà tout l'essen-

tiel de la connaissance, au contraire : ce rationnel est hypothétique et provisoire et l'expérience même peut donner lieu à le reprendre et à le modifier. Si l'idéalisme nous invite à prendre l'apriori pour immuable, le développement des sciences semble prouver que l'apriori n'est pas du tout donné une fois pour toutes, qu'il n'y a pas dépendance unilatérale de l'expérience par rapport à l'apriori, mais dépendance mutuelle, que la forme ne domine le fond qu'à titre provisoire, puisque le fond arrive bien à briser la forme et à l'obliger à s'adapter à elle. Si la forme tend toujours à se raidir, si elle est conservatrice, c'est le contact avec le fond qui la renouvelle et la modifie. Si c'est là l'enseignement du progrès dans les sciences, il est, nous le répétons, compréhensible que l'épistémologie des sciences ne sait comment utiliser les vues de la phénoménologie.

Il en est tout autrement des sciences humaines et culturelles. C'est là que la phénoménologie a prouvé toute sa fécondité. Elle a appris le chercheur des choses humaines à se réaliser solidement et précisément les structures de son domaine particulier d'expérience. Elle a eu dans ce domaine une fonction éminemment humaine, celle d'apprendre à l'esprit du savant à s'effacer soi-même et se plonger dans l'objet. Elle a aidé aussi à mieux situer la conscience naturelle du monde par rapport à son objectivation rationnelle. Elle a rappelé à une pensée qui tendait à se figer et à se raidir dans sa propre rationalité qu'elle est entourée, dans la réalité humaine, d'un vaste réseau d'éléments plus ou moins conscients, émotifs et d'ordre non-rationnel. Ce que faisant au service de la vérité, elle ne pouvait pas ne prêter appui à l'irrationalisme en vogue et qui a été prôné avec une si extraordinaire vigueur par le plus grand élève de Husserl, Heidegger.

En se plongeant dans la conscience humaine dans toute la variété de ses tendances spirituelles, elle a grandement contribué à cette compréhension neutre qui ne dit ni oui ni non et qui est l'apanage du phénoménologue. Mais en éclaircissant ainsi les domaines

de l'expérience humaine, négligés puisque condamnés trop facilement par la pensée rationnelle, elle ne pouvait pas ne pas ouvrir la porte à la métaphysique. Quand la réflexion philosophique se penche sur les tendances métaphysiques de l'esprit humain, elle se tient à l'aspect immanent, mais il est presque inévitable qu'en s'inclinant avec sympathie intellectuelle sur les pensées métaphysiques, elle ne devienne pas, à un certain degré, elle-même métaphysicienne. Et ainsi il est arrivé à la phénoménologie d'être considérée comme une méthode pour rétablir la métaphysique. Ceci est certainement une altération de son sens originaire. Le fait de décrire la conscience naturelle avec ses intentions métaphysiques n'oblige pas le phénoménologue à dire oui à ces intentions, au contraire. Comme descripteur, il est « neutre » et il doit vouloir le rester en tant que philosophe.

Ici il y a lieu de revenir à ce virement dialectique de la description du réalisme naturel, qui, chez Husserl, nous l'avons vu tout à l'heure, a mené à l'idéalisme qui en est l'opposé. Cet abandon du monde réel par la phénoménologie, nous le voyons se contrebalancer par une affirmation, qui dépasse nettement l'horizon de l'époque phénoménologique. Y a-t-il un rapport intrinsèque entre cet abandon d'une part et cette transgression de l'autre, entre le sacrifice de la réalité du monde et le passage à la métaphysique? Nous avons lieu à le supposer. Il y aurait lieu aussi à pousser plus loin l'examen de ce développement curieux du grand maître. Mais quel que soit le résultat d'un examen plus poussé de ce qui à nos yeux est une double défection, nous ne refuserons jamais le respect le plus profond et la reconnaissance la plus vive à celui qui nous a aidé à mieux voir les réalités dans le domaine des sciences humaines.

En effet, on pourrait dire, que la phénoménologie est une méthode de connaissance de caractère éminemment humain et même humaniste, qu'elle a fait œuvre d'humanisme, quand elle a rappelé à un rationalisme devenu trop doctrinaire que les vérités objectives et universellement reconnues, comme la

mathématique et la physique, ne sont pas celles sur laquelle la vie spirituelle des hommes se règle, que la raison parfois, dans ces domaines, atteint des hauteurs toutes construites et qui restent vides puisque la vie consciente des hommes, même instruits, éprouve de la peine à s'y installer. Et si l'âme ne réussit pas à intégrer ces hautes valeurs de connaissance, elles tombent en servitude pragmatiste, pour n'être dorénavant que des outils techniques, dans l'ordre matériel, pour être utilisées par l'industrie moderne et être mises au service de la chasse au profit et au confort matériel. Si Husserl a vivement condamné cette pragmatisme des connaissances scientifiques, s'il a exigé et prêché le retour à la connaissance pure, aux intuitions théoriques, qui fondent les applications dans des bases spéculatives, n'a-t-il pas fait œuvre d'humaniste en rappelant au pragmatisme moderne que toute activité est extériorisation et en un sens même déchéance, par rapport à sa source originaire, qui est la pensée désintéressée?

Et il a fait œuvre d'humaniste non seulement par cette idée entièrement classique du primat de la vie spéculative. La psychologie individuelle et collective lui est grandement redevable aussi. La phénoménologie appuie l'idée d'une connaissance de l'homme, qui ne le dissèque pas en éléments sans lien, mais d'une connaissance totale, qui laisse valoir tous les éléments complexes, dont se compose l'image d'une personne humaine ; il veut retenir toutes les métaphores, par lesquelles l'intuition directe d'une personne humaine s'exprime ; aussi attache-t-il une très grande valeur à ce que la conscience naturelle, la vie immédiate a déposé d'impressions, de sentiments, de visions dans le langage. Un élève distingué, M. Plessner (Groningue), est même allé jusqu'à dire que le phénoménologue pour la méditation sur les phénomènes humains, prend le langage comme guide, que le vocabulaire des appréciations et des caractéristiques dont se servent les hommes entre eux, en dehors de toute science, révèle une richesse de connaissances valables. Un autre penseur, M. Klages,

dans sa caractérologie, a pris la terminologie existante sur les types humains comme point de départ pour les classifications.

Une psychologie phénoménologique, ainsi conçue, qui s'efforce de connaître en approfondissant la conscience naturelle et immédiate, ne partira pas par le détour de l'induction ou de la statistique. Elle usera de toutes les forces de l'intuition directe qui jouent dans les contacts de personne à personne. Elle aspirera à la description d'autres personnalités en elle-même, qu'elle ne pourra atteindre qu'en éliminant ses propres points de vue. Le psychologue phénoménologique est donc invité à un effort d'objectivation, mais non pas l'objectivation rationnelle qui dans les sciences physiques, mène aux formules. L'objectivation qui est exigée pour le phénoménologue, est de nature non pas rationnelle, mais humaine. Il ne voudra pas expliquer la personnalité d'autrui, mais la comprendre (*nicht erklären, sondern verstehen*), comprendre dans le sens d'une identification de l'autre à soi-même dans la mesure du possible. Le psychologue phénoménologue fera donc œuvre de science, puisqu'il fait œuvre d'objectivité, mais son objectivité à lui en sera une pleine d'intérêt pour l'autre être humain et même de respect. Il y aura dans l'objectivité du phénoménologue, puisqu'elle s'applique à la sphère humaine, toujours une corde particulière qui vibre, toujours un fond d'humanisme. Et c'est ainsi que son concours sera précieux dans toutes les situations humaines et interhumaines, que la science et la philosophie ont pour tâche d'éclairer. Tantôt ce sera sur l'âme de l'enfant, si différente de la sienne, que se penchera le phénoménologue en se rendant compte que l'enfant n'est pas un petit adulte ni un esprit arriéré par rapport à ce qu'il va devenir un jour, mais un être particulier, dont la structure psychologique a ses propres lois de conduite, d'intelligence et de sensibilité. — Tantôt ce sera sur le malade mental ou sur le primitif que se penchera le regard du psychiatre ou de l'ethnologue phénoménologue, sur la mentalité prélogique ou la

religion bouddhique ; et ce sera toujours le respect qui commandera son attitude, la conviction intime qu'il y a là une réalité riche, mais difficilement accessible, à cause de nos préjugés ancrés, qui tendent à se dresser en vérités et valeurs universelles.

N'est-il pas faire œuvre d'humaniste que de prôner cette méthode de compréhension, de respect et de relativité, qui tend toujours à laisser valoir l'autre au même titre que soi-même, à pénétrer dans des mondes spirituels, qui nous entourent, dans les êtres chers et proches ou étrangers et lointains, n'est-ce pas là élargir ses propres limites et comme se fusionner dans l'immense océan des réalités humaines ? Aussi est-il compréhensible que la phénoménologie a rendu à maints psychologues, biologistes, historiens, sociologues, le service de les rendre plus conscients du but intime de leurs efforts scientifiques. Et je ne voudrais surtout pas par la critique des tendances idéalistes qu'a prises la phénoménologie chez son fondateur, offusquer la grande contribution aux sciences humaines et à l'humanisme qu'il nous a léguée. Je le voudrais autant moins que le sort personnel de cette universalité de la raison spéculative et de l'esprit ouvert à toutes les structures humaines a été tragique. Husserl a vécu dans un pays qui plus qu'aucun autre a trahi l'humanité et il a vu dans la dernière phase de sa vie, ses plus grands élèves se laisser emporter par cette vague de fond qui s'appelle nazisme et qui, quand elle se brise en écume de la pensée, est nettement antirationaliste et antihumaniste.

Et je terminerai en rendant encore une fois à l'humaniste universaliste qui fut Edmund Husserl par le noyau le plus précieux de sa pensée, l'hommage de toute la gratitude, que lui doivent non seulement ses élèves dans un sens plus limité, mais tous les penseurs de notre époque préoccupés à connaître les réalités humaines et à servir la cause de l'humanité.

H. J. Pos (Amsterdam).

L'ANALYSE INTENTIONNELLE ET LE PROBLÈME DE LA PENSÉE SPÉCULATIVE

PAR

EUGEN FINK

Das Thema meiner kurzen Anregungen lautet : « L'analyse intentionnelle et le problème de la pensée spéculative ». In der Zusammenstellung dieser Termini soll eine Frage zum Ausdruck kommen nach dem Recht und nach der Grenze der Phänomenologie. Das aber nicht in der Weise einer subjektiven Taxation. Die « phänomenologische Bewegung » gehört der öffentlichen Geschichte an. Sie hatte ihre Zeit. Die Denker, die einst einen Bund, eine « Schule » bildeten, geeint durch gleiche Grundüberzeugungen, sind gestorben oder eigene Wege gegangen. Dieses äussere Geschick aber berührt nicht die innere Wahrheit der Gedanken. Wenn die Phänomenologie in wahrhaftem Sinne Philosophie ist, ist es gleichgültig, dass sie für die öffentliche Meinung bereits der abgetanen Vergangenheit angehört. Alle Gestalten des denkenden Geistes sind vergänglich, der « Logos » selbst aber ist das immer lebendige Feuer, das « πῦρ ἀείζων » des Heraklit. In seinem langen, gedankenreichen Leben war Edmund Husserl sich immer der Fragilität des menschlichen Theoreme bewusst, immer bereit zur Wandlung, immer bereit aufzugeben, was er mühsam sich errungen. Wir ehren sein Gedächtnis am ehesten, wenn wir sein Werk ernst nehmen, weder es nur pietätvoll bewahren, noch es zu « vollenden » streben, sondern uns mit ihm auseinandersetzen. Mit der Frage nach dem Verhältnis von intentionaler Analyse und spekulativem Denken ist z. B. ein einzelnes Motiv einer solchen

Le sujet de mes brèves remarques sera : « L'analyse intentionnelle et le problème de la pensée spéculative ». L'assemblage de ces termes doit faire apparaître une problématique qui concerne la validité et les limites de la phénoménologie. Non pas cependant à la manière d'une évaluation subjective. Le « mouvement phénoménologique » appartient à l'histoire objective. Il a eu son temps. Les penseurs qui en ont fait partie et qui ont un jour constitué un groupe, une école, fondée sur des convictions fondamentales communes, sont morts ou ont suivi leur propre voie. Mais ce destin extérieur n'atteint pas la vérité interne de leur pensée. Si la phénoménologie est véritablement philosophie, il importe peu que, dans l'opinion publique, elle appartienne déjà à un passé révolu. Toutes les formes de l'esprit spéculatif sont transitoires, mais le « Logos » lui-même est le feu toujours vivant, le « πῦρ ἀείζων » d'Héraclite. Au cours de sa longue vie, féconde en pensées, Edmund Husserl a toujours été conscient de la fragilité des théories humaines, toujours disposé à modifier sa pensée, toujours prêt à abandonner cela même qu'il avait conquis si péniblement. La façon la plus vraie d'honorer sa mémoire, c'est de prendre son œuvre au sérieux, non pas en la conservant dans une attitude de pure piété ni en nous efforçant de l'achever, mais en instaurant un dialogue avec elle. En posant la question des rapports entre l'analyse intentionnelle et la pensée spéculative par exemple, nous touchons un des aspects d'une telle élucidation,

Auseinandersetzung berührt, ohne dass dabei gleich die volle Dimension aufleuchtet.

Auf den ersten Blick sieht es so aus, als würde damit primär ein methodologisches Problem aufgeworfen. Die « phänomenologische Bewegung », so sagt man, ist von ihrem Beginn an « anti-spekulativ » ; ihr Pathos ist mitbestimmt durch eine leidenschaftliche Absage an alle Gewalttätigkeit spekulativer Weltinterpretation. Ihr geht es darum, unvoreingenommen und ohne systematisierende Konstruktion die Dinge selbst zu zeigen, was und wie sie schlicht und unverfälscht sind. Sie will den « Sachen selbst » das erste und letzte Wort geben. Sie will sie bewahren vor dem verdeckenden Gespinnst voreiliger « Deutungen » und so die Begegnung ermöglichen, in welcher der Mensch mit einem tiefen demütigen Vertrauen den eigenständigen Dingen entgegenkommt, sich ihnen anheimgibt und so die Befreiung erfährt aus dem Gefängnis, das er sonst sich selber bereitet, — und das er, wenn er « Philosoph » ist, stolz sein « System » nennt. Die beginnende Phänomenologie lebte in dieser antispekulativen Stimmung. Es soll hier jetzt nicht erörtert werden, inwieweit damit die Phänomenologie dem damaligen Zeitgeist verhaftet, durch den Positivismus und seinen antimetaphysischen Affekt mitbestimmt war ; wesentlich aber ist, dass sie sich im Gegensatz wusste zur philosophischen Ueberlieferung, weil diese das Gepräge einer spekulativen Metaphysik hat. Phänomenologische Denkweise und Spekulation scheinen so unverträglich zu sein. Es ist aber nun die Frage, ob die methodische Differenz zwischen « Analytik » und « spekulativem Denken » notwendig ist oder beseitigt werden kann, — ob die Phänomenologie wesentlich das Spekulative verneinen muss. Vielleicht stellt sich damit das Problem einer Begrenztheit phänomenologischer Methodik derart, dass mit der Einsicht in ihre Grenzen erst der gültige Bereich ihrer legitimen und fruchtbaren Forschung deutlich wird. Und ferner ist die Frage, ob denn in der Tat in Gange der Ausbildung der phänomeno-

sans encore la développer dans toutes ses dimensions.

A première vue, il semble que nous ne posions là, essentiellement, qu'un problème méthodologique. Le mouvement phénoménologique, dit-on, est, dès son origine, « anti-spéculatif » ; son inspiration propre est déterminée par un renoncement passionné à toute forme de violence, telle qu'en comporte une interprétation spéculative du monde. Ce qui lui importe, c'est de montrer les choses elles-mêmes, sans présuppositions préalables et sans constructions systématisantes, de dire ce qu'elles sont et comment elles sont, en elles-mêmes et en-deçà de toute falsification. Elle veut donner le premier et le dernier mot aux « choses elles-mêmes ». Elle veut les préserver de la trame obnubilante des « interprétations » hâtives et ainsi rendre possible cette rencontre par laquelle l'homme vient aux choses dans une confiance humble et profonde à ce qu'elles sont en elles-mêmes, par laquelle il se livre à elles et s'éprouve ainsi libéré de la prison qu'il s'était jusque-là fabriquée lui-même et que, lorsqu'il est « philosophe », il nomme avec orgueil son « système ». La phénoménologie a vécu à ses débuts dans cette atmosphère anti-spéculative. Nous n'avons pas à nous demander ici dans quelle mesure elle s'est faite ainsi l'otage de l'esprit des temps, dans quelle mesure elle a été marquée par le positivisme et ses tendances anti-métaphysiques ; ce qui, en tout cas, est essentiel, c'est qu'elle se savait en opposition avec la tradition philosophique, en tant que celle-ci portait l'empreinte d'une métaphysique spéculative. Le mode de penser phénoménologique et la spéculation paraissent donc s'exclure. Mais il reste à savoir si la différence méthodique entre « pensée analytique » et « pensée spéculative » est nécessaire ou si elle peut être éliminée — si la phénoménologie doit, par son essence même, nier la pensée spéculative. Peut-être cette question nous oblige-t-elle à poser le problème d'une délimitation stricte de la méthode phénoménologique : c'est seulement en apercevant ses limites que nous serons au clair sur le domaine valable de ses recherches légitimes et réellement fécondes. Et nous devons nous demander en outre si cette abstention de toute spéculation dont on

logischen Philosophie die proklamierte Enthaltung von jeglicher Spekulation innegehalten wurde — oder ob nicht, bei Husserl z. B., spekulative Gedanken in verhüllter Form auftreten, so in der Lehre von der « phänomenologischen Reduktion » und vom « transzendentalen Idealismus ». Und weiterhin bleibt zu fragen, ob es denn schon eine phänomenologische Analyse des spekulativen Denkens gibt — ja ob es eine solche überhaupt geben kann. Ist letzten Endes der Unterschied von intentionaler Analyse und spekulativem Denken mehr als nur ein Unterschied des Verfahrens, mehr als nur eine methodische Differenz? Von der Beantwortung dieser Fragen hängt es ab, wie die geschichtliche Stellung der Phänomenologie zu bestimmen ist, wie ihre Probleme sich zu den grossen Fragen der klassischen Philosophie verhalten, zur Dialektik Platons, zur Hermeneutik des Aristoteles, zur « transzendentalen Fragestellung » Kants, zum spekulativen Denken Hegels. Das Auftreten der Phänomenologie zu Beginn des Jahrhunderts war von einem Schwung getragen, der aus einem unerhörten Anspruch herkam. Sie verstand sich als einen radikalen Neubeginn. Gewiss begann sie in einer philosophisch « leeren Zeit ». Die Ausläufer eines Kantianismus, der zur blossen Methodologie der positiven Wissenschaft herabgesunken war, beherrschten die akademische Öffentlichkeit, wenigstens in Deutschland. Nietzsche war noch nicht als metaphysischer Denker erkannt. Ueberhaupt hatte seit dem « Zusammenbruch des Deutschen Idealismus » die Metaphysik keine Stätte mehr. Die Phänomenologie beginnt nicht als die Wiederaufrichtung der Metaphysik, — aber sie kultiviert auch nicht jene Formen eines nachträglichen Denkens, welches als Naturphilosophie oder Geschichtsphilosophie die positiven Forschungen schon voraussetzt. Sie will weder Metaphysik noch nachträgliche Wissenschaftslehre sein. Aber sie will Philosophie als strenge Wissenschaft sein, d. h. sie will in einem eigenen, genuinen Bereich die strenge Ausweisung und Begründung, die intersubjektiv

se réclame est effectivement maintenue dans le processus d'élaboration de la philosophie phénoménologique ou si la pensée spéculative, chez Husserl par exemple, ne s'y introduit pas de façon dissimulée, en particulier dans la doctrine de la « réduction phénoménologique » et dans celle de l'« idéalisme transcendantal ». Et il reste encore à se demander s'il existe déjà une analyse phénoménologique de la pensée spéculative — et même si une telle analyse est possible. La différence entre analyse intentionnelle et pensée spéculative est-elle plus, finalement, qu'une simple dualité de procédés, plus qu'une différence méthodique? C'est de la réponse à ces questions que dépend la manière dont il faudra déterminer la position historique de la phénoménologie, la manière dont ses problèmes se situent à l'égard des grandes questions de la philosophie classique, de la dialectique de Platon, de l'herméneutique d'Aristote, de la « problématique transcendantale » de Kant, de la pensée spéculative de Hegel. L'apparition de la phénoménologie au début de ce siècle fut portée par un élan qui s'appuyait sur une exigence inouïe. Elle se comprenait elle-même comme un recommencement radical. Sans doute a-t-elle débuté dans une époque « vide » au point de vue philosophique. Le monde universitaire, du moins en Allemagne, était dominé par les épigones d'un kantisme qui avait dégénéré en pure méthodologie de la science positive. Nietzsche n'était pas encore reconnu comme penseur métaphysique. De façon générale, depuis « l'effondrement de l'idéalisme allemand », la métaphysique n'occupait plus aucune place. La phénoménologie ne commence pas comme la restauration de la métaphysique, mais elle ne développe pas non plus ces formes d'une pensée seconde qui, sous les espèces d'une philosophie de la nature ou d'une philosophie de l'histoire, présuppose déjà les recherches positives. Elle ne veut être ni une métaphysique ni une réflexion sur la science constituée. Mais elle veut être philosophie comme science rigoureuse, c'est-à-dire qu'elle veut réaliser, dans un domaine propre et autonome ce qui, en d'autres domaines, fait le style de la science positive: la mise en évidence rigoureuse des phéno-

kontrollierbare Verifizierung durchführen, die sonst eben den Stil der positiven Wissenschaft ausmacht. Sie wendet sich damit in impliziter Kritik gegen die überlieferte Metaphysik. Diese gilt ihr ihrem Gesamtstil nach als ein Gemenge genialer Einsichten, dunklen Tiefsinns, grossspuriger Behauptungen, die der strengen Nachweisung ermangeln. Andererseits hält sie sich von den positiven Wissenschaften dadurch wesentlich verschieden, dass sie eine viel ursprünglichere Dimension zum Thema macht. Alle Wissenschaften setzen die « Lebenswelt » voraus, entspringen in ihr, aber übersteigen sie alsbald. Was so von allen Wissenschaften zwar vorausgesetzt, aber auch vergessen wird, ist nun die Dimension, wo die Phänomenologie einsetzt. Die überlieferte Metaphysik will sie durch « wissenschaftliche Strenge », die gegebenen positiven Wissenschaften aber durch Ursprünglichkeit übertreffen. In dem leidenschaftlichen Glauben der Phänomenologie an die Möglichkeit eines radikalen Neuanfangs aber liegt nicht nur eine Kritik der metaphysischen Ueberlieferung und auch der undurchsichtigen Einstellung der Wissenschaften, sondern in einem wesentlicheren Sinne noch die Ablehnung der Geschichte. Sie glaubt, den Ballast der Jahrhunderte abwerfen und von vorn anfangen zu können. Und so strebt sie danach, ein neues, ursprüngliches und unmittelbares Verhältnis « zu den Sachen selbst » zu gewinnen. Die Sache selbst ist das Lösungswort ihrer theoretischen Revolution. Die « Sache selbst » wird interpretiert als das Gegebene, das Unmittelbare, das Anschauliche. D. h. die Sache selbst ist in ihrem Sichzeigen (Erscheinen), ihrem direkten Daliegen, in ihrer sinnlichen Konkretion genommen. Das aktuell wahrgenommene Sinnending ist der methodologische Prototyp dessen, was als die « Sache selbst » gilt. Das bedeutet nicht, dass nur Sinnendinge, oder gar nur aktuell gegebene, das Thema der phänomenologischen Forschung wären; auch Sachverhalte, Zahlen, logische Formen sind « Sachen selbst »; sie haben je ihre eigene, genuine Art, zur « originären Gegebenheit » zu kommen. Der

mènes, la recherche de leur fondement, la vérification intersubjectivement contrôlable. Elle se tourne dès lors, sous la forme d'une critique implicite, contre la métaphysique traditionnelle. Celle-ci lui apparaît, dans son style d'ensemble, comme un mélange d'intuitions géniales, de fausses profondeurs, d'affirmations audacieuses, qui manquent d'une explication rigoureuse. D'autre part, elle se sépare radicalement des sciences positives en prenant pour thèmes propre une dimension beaucoup plus originaire. Toutes les sciences présupposent le « monde vécu », y prennent leur source mais le transgressent aussitôt. Ce qui est ainsi présupposé dans toutes les sciences, mais qui est en même temps oublié, c'est précisément la dimension dans laquelle s'insère la phénoménologie. Elle veut dépasser la métaphysique traditionnelle par la « rigueur scientifique », et les sciences positives existantes par son caractère originaire. Mais sa foi passionnée en la possibilité d'un recommencement radical ne constitue pas seulement une critique de la tradition métaphysique et de l'attitude non-réfléchie des sciences, mais, en un sens plus essentiel, elle opère un reniement de l'histoire. Elle croit pouvoir rejeter la sédimentation des siècles et pouvoir commencer à l'origine. Et ainsi elle s'efforce de conquérir un rapport nouveau, originaire et immédiat aux « choses elles-mêmes ». La chose elle-même, voilà le mot-clef de sa révolution théorique. La « chose elle-même » est interprétée comme étant le donné, l'immédiat, l'intuitionné. C'est-à-dire que la chose elle-même est prise dans son apparition, dans son « être-là » direct, dans sa concrétion sensible. La chose sensible perçue actuellement est le prototype méthodologique de ce qui vaut comme « chose elle-même ». Cela ne signifie pas que seules les choses sensibles ou que seules les données actuelles constituent le thème de la recherche phénoménologique; les complexes, les nombres, les formes logiques sont aussi des « choses elles-mêmes »; elles ont leur mode propre et singulier de se présenter comme « données originaires ». Si Husserl reconnaît une pluralité de modes originaires d'appréhensions — il y en a autant,

Umstand, dass Husserl eine Vielzahl von originären Gegebenheitsweisen anerkennt, so viele nämlich, als es Regionen von Sachen selbst gibt, schliesst nicht aus, dass im grundsätzlich methodologischen Sinne das unmittelbar anwesende, anschaulich gegebene Sinnending das Modell abgibt, wie die Selbstheit der Sache selbst von der beginnenden Phänomenologie gedacht wird. Weitere wesentliche Momente des phänomenologischen Grundansatzes sind dann : 1.) Dass die « Sache selbst » zurückgewonnen werden muss durch die Abtragung der verdeckenden Sinn-Auflagen der wissenschaftlichen Theorie ; das originär gegebene Ding ist noch nicht das Ding, das durch exakte Metrik in einem idealisierten Zeit- und Raumgefüge bestimmt ist, — ist nicht das Ding, das aus Wellenschwingungen und Energiepaketen z. B. besteht, sondern das an ihm selbst farbig, hart, schwer und dgl. ist. 2.) Die Sache selbst wird so vermeint, dass sie prädikativ bestimmbar, durch logisch-syntaktische Formen der Sprache betreffbar und auslegbar ist, aber in ihrer autarken Selbstheit der Sprache nicht bedarf. Mit anderen Worten, die Sprache wird als ein dem Menschen zukommendes Vermögen verstanden, die an sich sprachfreien Dinge sinnhaft zu artikulieren ; die Sprache hat mit dem Sein der Dinge nichts zu tun, sagt man. Die Prädikation gilt als eine logische Operation an dem an sich vor-logischen Ding. Deswegen ist die Phänomenologie in ihrem Beginn erfüllt mit einem vorsichtigen Misstrauen gegen die in den Worten, Begriffen und Sprachwendungen liegende Verführung ; sie will die Dinge des gewohnten Sprachkleides entkleiden, um sie zuvor einmal « logisch nackt » zur Sicht zu bringen. Ihr Desiderat ist eine behutsame Sprache, die ihre eigene Natur kennt, — die die Dinge nicht vergewaltigt und immer noch die prädikative Form von der « Sache selbst » zu unterscheiden vermag.

Aus diesem Impuls sind Husserls « Logische Untersuchungen » mitbestimmt ; seine grundlegenden Analysen von Wort, Satz, Bedeutung, logisch-syntaktischer Struktur zielen insgesamt auf das gesuchte

en fait, que de régions de « choses elles-mêmes » — cela n'exclut pas que, en un sens méthodologique fondamental, la chose sensible immédiatement présente, intuitivement donnée, ne constitue le modèle selon lequel la phénoménologie commençante pense le caractère propre de la chose elle-même. Les moments essentiels ultérieurs de la perspective phénoménologique fondamentale sont les suivants : 1^o la chose elle-même doit être reconquise par élimination des dépôts de sens dont la recouvrent les théories scientifiques ; la chose donnée originellement n'est pas encore la chose qui est déterminée par une métrique exacte dans un cadre spatio-temporel idéalisé — elle n'est pas la chose qui consiste par exemple en oscillations et en paquets d'énergie, mais elle est la chose colorée, dure, lourde etc. en elle-même ; 2^o la chose elle-même est conçue de telle façon qu'elle peut être déterminée par des prédicats, qu'elle peut être atteinte et explicitée au moyen des formes logico-syntactiques du langage, mais, en son ipséité autarcique, elle n'a pas besoin du langage. En d'autres termes, le langage est conçu comme une faculté qui advient à l'homme d'articuler le sens de la chose, en elle-même indépendante du langage ; le langage n'a rien à faire avec l'être des choses, dit-on. La prédication vaut comme opération logique effectuée sur une chose en elle-même prélogique. Il s'ensuit que la phénoménologie, à ses débuts, est remplie d'une prudente défiance à l'égard des séductions d'une analyse liée aux mots, aux concepts, aux tournures du langage. Elle veut dépouiller les choses de leur revêtement linguistique habituel pour les faire apparaître « logiquement nues » à notre regard. Son objectif, c'est la constitution d'un langage précautionneux, qui connaît sa propre nature, qui ne fait pas violence aux choses et qui est toujours capable de dissocier les « choses elles-mêmes » des formes prédicatives.

C'est tout ce climat qui conditionne les « Logische Untersuchungen » de Husserl ; ses analyses fondamentales du mot, de la phrase, de la signification, de la structure logico-syntactique, ont pour but, dans leur ensemble, de mettre en évidence la « relation vraie »

« richtige Verhältnis » zwischen Sache und sprachlichem Ausdruck. Die gesamte logische Sphäre gilt als prinzipiell fundiert auf der vor-logischen. 3.) Damit hängt aufs Engste zusammen die phänomenologische Auffassung des Begriffs überhaupt. Begriffe gelten als « ideale Gebilde », sie haben die Seinsart der « Idealität », sagt man. Dieser Titel aber bleibt so weit gefasst, dass er zusammen enthält so etwas wie « Sinn », als das, was in einem Verstehen verstanden wird, und so etwas wie « Wesenheit ». Sofern Begriffe, Kategorien durch umständliche, logische Operationen gebildet und entwickelt werden, also Gebilde einer aktiven Spontaneität des Menschen sind, sind sie grundsätzlich mittelbar und fundiert in vorlogischen Gegebenheiten. Logische Operation gründet in vorlogischer Intuition. Andererseits kennt Husserl selbst eine Intuition des Logischen, dort nämlich, wo es sich um formale oder materiale Wesenheiten handelt. Die Intuition, sei sie Selbstgebung des individuellen oder generellen Gegenstandes, hat bei ihm einen unbedingten Vorrang. — Die eben gegebene Charakteristik des allgemeinen Stils der phänomenologischen Methode fordert zu nachdenklichen Fragen auf. Hat der philosophierende Mensch überhaupt die Möglichkeit, aus dem Geschichtsgang der Philosophie eigenmächtig herauszuspringen, wirklich radikal von vorn anfangen? Kommt er in einen Ur-Stand wieder zurück, wenn er die Gedankenarbeit der Jahrhunderte « einklammert », davon keinen Gebrauch macht, sich nur auf sein eigenes Sehen und Denken verlässt? Beruht am Ende die methodologische Revolution der Phänomenologie auf einer geschichtslosen « Naivität »? Auf solche Fragen kann man nur eine Antwort finden, wenn die zweieinhalb Jahrtausende abendländischer Seinsauslegung mehr sind als nur eine Kette misslingender menschlicher Deutungsversuche, — wenn sie eine Geschichte des Seins selbst sind. Vielleicht ist schon der Grundansatz der phänomenologischen Methodik in einer verborgenen Weise dem neuzeitlichen Wesen der Metaphysik gemäss, gerade

qu'il s'agit de trouver entre les choses et les expressions linguistiques. La sphère logique tout entière est considérée comme fondée principalement sur le pré-logique; 3° A tout cela se trouve liée de la façon la plus étroite la théorie phénoménologique du concept. Les concepts valent comme « formes idéales », dit-on, ils ont le mode d'être de l'« idéalité ». Mais cette détermination est comprise de façon tellement large qu'elle englobe en même temps le « sens », ce qui est compris dans une compréhension, et quelque chose comme l'« essence ». Dans la mesure où les concepts et les catégories sont formés et développés au moyen d'opérations logiques complexes, où ils sont donc des formations d'une spontanéité active de l'homme, ils sont fondamentalement médiats et fondés dans des données pré-logiques. L'opération logique se fonde dans une intuition pré-logique. D'autre part, Husserl reconnaît une intuition du logique, là où il s'agit d'essences formelles ou matérielles. L'intuition, qu'elle soit la donnée de l'objet individuel ou celle de l'objet général, possède chez Husserl une priorité inconditionnelle.

Ces caractères du style général de la méthode phénoménologique, tels que nous venons de les décrire, nous imposent de graves questions. L'homme philosopant a-t-il la possibilité de s'évader arbitrairement du cheminement historique de la philosophie, de commencer réellement à l'origine, de façon radicale? Revient-il à une situation originiaire, lorsqu'il « met entre parenthèses » le travail de pensée des siècles passés, n'en fait aucun usage, et s'abandonne seulement à sa propre vision et à sa propre pensée? La révolution méthodologique de la phénoménologie ne repose-t-elle pas finalement sur une « naïveté » a-historique? On ne peut trouver une réponse à ces questions que si les deux millénaires et demi au cours desquels la pensée occidentale a tenté d'explicitier l'être signifient davantage qu'une simple suite de tentatives humaines manquées pour en déterminer le sens, — si elles constituent une histoire de l'être lui-même. Peut-être la perspective fondamentale de la méthode phénoménologique est-elle déjà, de façon cachée, conforme à l'essence moderne

weil er als Methode vollzogen wird. « Methode » ist doch primär eine durchdachte und vorentworffene Weise des menschlichen Zugangs zum Seienden. Das Seiende wird als dem menschlichen Zuschnitt unterworfen, dem Masse der menschlichen Fassbarkeit konform gedacht. Gewiss können wir nur erkennen, was unter den Bedingungen unseres Erkenntnisvermögens steht, aber es ist Vermessenheit, zu sagen, dass nur « ist », was erkennbar für uns ist. Wo die « Methode » zur unbedingten Vorherrschaft gekommen ist, gilt — ausgesprochen oder stillschweigend — der Mensch als das Mass aller Dinge. Auch eine Methode, die nur den Sachen selbst das Wort geben will und sich weit entfernt wähnt von einer vermessenen Selbstherrlichkeit des Menschen, kann, weil sie als Methode operiert, auf einer verdeckten metaphysischen Grundstellung beruhen, welche das Subjekt absolut setzt. Und weiterhin bleibt als eine offene Frage, ob dasjenige, wobei die phänomenologische Methode ankommen will: das vorbegriffliche, vor-theoretische und vor-prädikative Seiende überhaupt existiert. Sicherlich lassen sich Charaktere, die für uns den Dingen zugewachsen sind aus unseren wissenschaftlichen Kenntnissen, auch wieder von ihnen abziehen. Die Kugelgestalt des Planeten können wir vom Erdboden, auf dem wir wandeln, wieder wegdenken; wir können aber niemals die kategoriale Struktur des Dinges wegdenken. Die ontologischen Begriffe stecken in den « Sachen selbst ». In der Struktur des Dinges überhaupt ist die ontologische Arbeit der ganzen abendländischen Philosophiegeschichte noch anwesend. Im geringsten Stein im Ackerfeld, in der flüchtigen Wolke am Firmament, in der Grille im Gras, überall sind die Gedanken des Platon und des Aristoteles, des Leibniz und Hegel einwohnend, sind das Gefüge, der ontologische Grundriss, dem gemäss jedes Seiende ist, was es ist. Das Ding lässt sich entkleiden, lässt viele und verschiedenartige Charaktere, theoretische und praktische, von sich abziehen, ohne aufzuhören, ein Seiendes zu sein. Was wir *über* ein Ding denken, ist

de la métaphysique, précisément dans la mesure où elle s'instaure comme méthode. La « méthode » est tout de même en premier lieu un mode réfléchi et projeté en vue d'accéder à l'étant. L'étant est soumis à une pré-conception humaine, il est pensé à la mesure de la faculté de compréhension qui est en l'homme. Certes, nous ne pouvons reconnaître que ce qui est adapté aux conditions de notre faculté cognitive, mais c'est de la présomption que de prétendre que cela seul « est » qui est connaissable pour nous. Là où la « méthode » a atteint une prééminence inconditionnée, l'homme apparaît — explicitement ou tacitement — comme la mesure de toute chose. Même une méthode qui ne veut accorder la parole qu'aux choses elles-mêmes et se prétend infiniment éloignée d'une téméraire hégémonie de l'homme, dans la mesure où elle opère comme méthode, peut reposer sur une prise de position métaphysique dissimulée qui pose le sujet comme absolu. Et d'ailleurs une question ultérieure reste ouverte: ce à quoi la méthode phénoménologique veut aboutir: l'étant pré-conceptuel, pré-théorique et anté-prédicatif existe-t-il? Certes les caractères qui sont advenus, pour nous, aux choses à partir de nos connaissances scientifiques, peuvent-ils aussi leur être otés. Nous pouvons penser la surface terrestre sur laquelle nous nous déplaçons sans lui attribuer la forme sphérique des planètes; mais nous ne pouvons jamais éliminer par la pensée la structure catégoriale de la chose. Les concepts ontologiques sont intégrés aux « choses elles-mêmes ». Le travail ontologique de toute l'histoire de la philosophie occidentale demeure présent dans la structure de la chose. Dans la plus petite pierre d'un champ, dans le nuage fugitif qui passe au firmament, dans le grillon caché dans l'herbe, partout habitent les pensées de Platon et d'Aristote, de Leibniz et de Hegel — partout se trouvent présents la structure, le schéma ontologique selon lequel chaque étant est ce qu'il est. La chose se laisse dépouiller, elle se laisse enlever des caractères nombreux, de nature très différente, théoriques et pratiques — sans cesser d'être un étant. Ce que nous pensons à propos d'une chose est sans impor-

belanglos ; was wir aber *als* ein Ding denken, ist die ontologische Verfassung (état ontologique) desselben, ist seine « Natur ». Die Sache selbst ist also durch Begriffe wesentlich bestimmt, welche nie « abgezogen » werden können. Es gibt keine vor-begriffliche Sache, wenn wir Begriff streng im ontologischen Sinne verstehen. Und ebensowenig gibt es in Wahrheit ein sprachfreies Seiendes. Gewiss gibt es unzählige Dinge, über welche noch nie eine menschliche Rede erging. Aber sofern sie teilnehmen am « Sein », stehen sie im Machtbereich der Sprache, welche die Offenheit des Seins ist. Eine kurze Besinnung schon zeigt, dass der Leitbegriff der phänomenologischen Methode : die vor-begriffliche und vor-sprachliche Sache selbst, — dass hier Entscheidungen gefällt sind in verhüllter Weise, welche offen zu prüfen aber spekulatives Denken verlangte. Das wird noch besonders deutlich, wenn wir die Wandlung ins Auge fassen, die sich bei Husserl vollzieht. Man sagt gewöhnlich, Husserl habe den « realistischen » Ansatz seiner Frühzeit nicht festgehalten, er wäre in seiner Spätphilosophie geradezu in einen extremen subjektivistischen Idealismus verfallen. Das ist ganz falsch. Die Spätepoch ist nur die Konsequenz des Ansatzes. Wenn man schon den vagen Ausdruck des « Subjectivismus » gebrauchen will, so muss man ihn genau so auf die Anfangsepoch anwenden ; ihr sogenannter « Realismus » ist nicht weniger « subjektivistisch » als der spätere « Idealismus ». Denn die « Sache selbst » als Thema phänomenologischer Methode ist nicht das Seiende, wie es an sich ist, sondern das Seiende, das wesentlich *Gegenstand* d. i. Seiendes für uns ist. Wie das reine Sein eines Seienden sich verhält zum Gegenstand-sein dieses Seienden, — diese Frage wird ausdrücklich als ein falsch gestelltes Problem zurückgewiesen. In Wahrheit aber ist dies das kardinalste Problem, das die Phänomenologie Husserls überspringt, weil sie vor dem spekulativen Denken zurückweicht. Sie dekretiert einfach, das Seiende ist gleich dem « Phänomen », gleich dem sich zeigenden

tance ; mais ce que nous pensons comme chose, c'est son statut ontologique, c'est sa « nature ». La chose elle-même est donc essentiellement déterminée par des concepts qui ne peuvent jamais en être séparés (abstrait). Il n'y a donc pas de choses pré-conceptuelles, si nous comprenons le concept de façon rigoureuse, en un sens ontologique. Et il n'y a non plus, en vérité, d'étant indépendant du langage. Certes, il y a d'innombrables choses qu'aucun discours humain n'a encore rejointes. Mais dans la mesure où elles participent à l'« être », elles appartiennent au domaine sur lequel s'étend le pouvoir du langage, et qui est l'ouverture de l'être. Une brève réflexion suffit à montrer que le concept directeur de la méthode phénoménologique : la chose elle-même pré-conceptuelle et pré-linguistique, est basée sur des présuppositions obscures et non-clarifiées — que l'on a pris ici de façon dissimulée des décisions qu'il faudrait éprouver ouvertement à la lumière d'une pensée spéculative. Ceci devient particulièrement évident si l'on songe à l'évolution qui s'est accomplie chez Husserl. On dit communément que Husserl n'a pas maintenu la perspective « réaliste » de ses débuts, que sa dernière philosophie est tombée dans un idéalisme subjectiviste extrême. C'est complètement faux. La dernière époque n'est que la conséquence de la perspective initiale. Si l'on tient à utiliser l'expression vague de « subjectivisme », on doit l'appliquer exactement de la même façon à l'époque du début ; son soi-disant « réalisme » est non moins « subjectiviste » que l'« idéalisme » ultérieur. Car la « chose elle-même » comme thème de la méthode phénoménologique n'est pas l'étant tel qu'il est en lui-même, mais l'étant qui est essentiellement objet, c'est-à-dire étant pour nous. Quelle est la relation entre l'être pur d'un étant et l'être-objet de cet étant, cette question est expressément dénoncée comme un problème mal posé. Mais en vérité c'est le problème le plus capital, qui dépasse la phénoménologie de Husserl, parce que celle-ci recule devant la pensée spéculative. Elle décrète simplement que l'étant est identique au « phénomène », identique à l'étant qui se montre et se présente. Une chose en soi, qui demeurerait

und sich darstellenden Seienden. Ein Ding an sich, das grundsätzlich dem Erscheinen entzogen bliebe, habe keinen Sinn, wäre ein leerer Unbegriff. Auf eine massive Formel gebracht, lautet die Argumentation : was nicht als Phänomen zur Ausweisung kommen kann, kann überhaupt nicht sein. Die Phänomenalität der Phänomene aber ist nie selber eine phänomenale Gegebenheit. Sie ist immer und notwendig eine Thema spekulativer Bestimmung. Dass das Ausweisbare allein « ist », den vollen und gültigen Umfang des Begriffs « seiend » erfüllt, kann nicht wiederum durch Ausweisung dargetan werden. Das Erscheinen des Seienden ist nicht etwas, was selbst erscheint. Die abendländische Metaphysik denkt das Seiende als Substanz und Subjekt. Substanz aber ist es als die reine In-sich-selbst-Verschlossenheit. Die Substanz ist das Wesen, die OUSIA. Das Wesen liegt allem Erscheinen zugrunde. Der Ausdruck « Erscheinen » hat eine rätseltiefe Vieldeutigkeit. Er bedeutet einmal das Aufgehen des Seienden, das Hervorkommen in das Offene zwischen Himmel und Erde. Alles Endliche kommt zum Vorschein, indem es in den Zwischen-Raum und die Zwischen-Zeit einrückt und dort sein vergängliches Weilen hat. Erscheinen kann aber ferner meinen das Sich-Darstellen des schon zum Vorschein gekommenen endlich-Seienden. Jedes Ding bleibt nicht in sich, nicht in sein Wesen verhüllt, es steht in Beziehungen zu anderen, benachbarten Dingen, an welche es angrenzt. Die Substanz erscheint in der Vielzahl ihrer Eigenschaften und Bezüge. Erscheinen bedeutet jetzt das Im-Verhältnis-Stehen eines Seienden zu anderen Seienden. Dieses Sichdarstellen ist allgemeiner als die darin gründende besondere Weise, dass sich ein Ding für ein wissendes Subjekt darstellt. Das Wissen gründet seiner ontologischen Möglichkeit nach in dem allgemeinen Sein der Dinge für andere Dinge. In der Neuzeit wird der Wissensbezug so zentral, dass er den Erscheinungsbegriff vorwiegend bestimmt. Das hängt mit der metaphysischen Interpretation der Substanz als Subjekt zusammen, d. h. mit der

fondamentalement soustraite à l'apparaître, n'aurait aucun sens, serait un faux concept, totalement vide. Ramenée à une formulation massive, l'argument se présente comme suit : ce qui ne peut se donner en se manifestant comme phénomène, ne peut être. Mais la phénoménalité du phénomène n'est jamais elle-même une donnée phénoménale. Elle est toujours et nécessairement un thème de détermination spéculative. Que seul ce qui peut se manifester « soit » et réponde au concept « étant » selon sa totale étendue de validité, cela ne peut être à son tour démontré par une monstration. L'apparaître de l'étant n'est pas une chose qui apparaît elle-même. La métaphysique occidentale pense l'étant comme substance et comme sujet. Or, il est substance par la pure fermeture-sur-soi-même. La substance est l'essence, l'οὐσία. L'essence est au fondement de tout apparaître. L'expression « apparaître » a une pluralité de significations d'une énigmatique profondeur. Elle signifie d'abord le surgissement de l'étant, sa venue dans l'ouvert, entre ciel et terre. Tout ce qui est fini vient à apparaître en prenant sa place dans l'espace-intervalle et le temps intervalle (Zwischen-Raum und Zwischen-Zeit) et en y trouvant sa précaire stabilité. Mais « apparaître » peut aussi signifier la présentation que donne de soi l'étant fini qui est déjà venu à paraître. Aucune chose ne demeure en elle-même, enveloppée dans son essence, chaque chose est en relation avec d'autres choses qui en sont voisines et auxquelles elle se heurte comme à ses limites. La substance apparaît dans la pluralité de ses propriétés et de ses rapports. Apparaître signifie maintenant, pour un étant : se tenir en relation avec d'autres étants. Cette présentation de soi est plus générale que le mode particulier, fondé en elle, selon lequel une chose se présente à un sujet représentatif. Le savoir est ontologiquement fondé sur l'être général des choses à l'égard d'autres choses. A l'époque moderne, le rapport de connaissance est devenu tellement central qu'il détermine de façon prépondérante le concept d'apparition. Cela correspond à l'interprétation métaphysique de la substance comme sujet, c'est-à-dire au changement

von Descartes und Leibniz vollzogenen Wandlung der Metaphysik. Das Phänomen wird zum vorgestellten Gegenstand eines vorstellenden Ichs. Husserls Phänomenologie steht implizit auf dem Boden der neuzeitlichen Wandlung der Metaphysik, ohne sie ausdrücklich mitzuvollziehen oder als Problem zu erfahren. Die ontologische Fragwürdigkeit derselben wird nicht diskutiert. Das Seiende hat sich ins Phänomen verwandelt. Dabei gilt das Phänomen nicht als eine Weise, wie dann und wann das Seiende ist im Bezug zu anderen Dingen oder zu einem vorstellenden Ichsubjekt. Vielmehr steht die Entscheidung jetzt fest : das Seiende ist Gegenstand und weiter nichts. Eine Prüfung dieser Vorentscheidung liegt gar nicht im Bereich der phänomenologischen Methode, weil sie alle und jede Prüfung grundsätzlich als Ausweisung am selbstgebenden Phänomen versteht. Husserl hat in einer radikalen Weise die Konsequenzen seines Grundansatzes gezogen. Wenn die Sache selbst prinzipiell Phänomen ist, hat sie überhaupt keine letztliche Eigenständigkeit. Sie ist nur, was sie ist, im Bezug auf das Subjekt, dem sie erscheint. Aber auch dieses hat nicht den Charakter eines in sich geschlossenen und abgegrenzten Seienden. Auch es ist nur, was es ist, im Vorstellen des vorgestellten Gegenstandes. Die Vorstellung ist im Grunde nicht ein Bezug zwischen zwei selbständigen, von einander ablösbaren Dingen, sondern der Bezug ist das Primäre : er enthält das vorstellende Ich und den vorgestellten Gegenstand als seine Momente. Von der Sache selbst verlagert sich der phänomenologische Blick auf die konkrete Beziehung. Wenn zuvor die « Sache » als das unmittelbar und vorbegrifflich « Gegebene » galt, so tritt jetzt das ganze System der Selbstgebung mit allen ihren objektiven und subjektiven Momenten in den Blick. Der Subjekt-Objekt-Bezug im ganzen, mit allen seinen noetisch-noematischen Strukturen, ist nunmehr das eigentliche Thema. Es ist bezeichnend für die Genialität Edmund Husserls, dass er bei der dünnen und vagen Rede von Subjekt-Objekt-Bezug als der eigentlichen Di-

accompli dans la métaphysique par Descartes et Leibniz. Le phénomène devient l'objet représenté d'un Moi représentant. La phénoménologie de Husserl s'appuie implicitement sur le sol de ce changement subi par la métaphysique dans les temps modernes sans l'accomplir explicitement ou sans l'éprouver comme problème. Son caractère ontologiquement problématique n'est pas discuté. L'étant s'est transformé en phénomène. Et ici le phénomène n'est pas compris comme un mode selon lequel l'étant se trouve de temps à autre en rapport avec d'autres choses ou avec un sujet doué de représentations. Au contraire, la décision est maintenant définitive : l'étant est objet et rien de plus. La méthode phénoménologique est incapable de soumettre à l'épreuve cette décision préliminaire parce qu'elle conçoit en principe toute mise à l'épreuve comme démonstration d'un phénomène qui se donne lui-même. Husserl a poursuivi de façon radicale les conséquences de cette perspective fondamentale. Si la chose elle-même est principiellement phénomène, elle n'a aucune autonomie définitive. Elle n'est ce qu'elle est que par rapport au sujet auquel elle apparaît. Mais celui-ci non plus n'a pas le caractère d'un étant fermé en lui-même et délimité. Lui aussi n'est ce qu'il est que dans l'acte de se représenter l'objet qui lui est présenté. Cette représentation n'est pas, fondamentalement, un rapport entre deux choses autonomes, séparables l'une de l'autre, mais c'est le rapport qui est premier : il contient le moi représentatif et l'objet représenté comme ses moments constituants. De la chose elle-même, le regard phénoménologique descend à la relation concrète. Si, au premier moment, la « chose » était comprise comme la donnée immédiate et pré-conceptuelle, maintenant c'est l'ensemble du système de l'appréhension (Selbstgebung), avec tous ses moments objectifs et subjectifs, qui devient l'objet de notre examen. Le rapport sujet-objet en totalité, avec toutes ses structures noético-noématiques, est désormais le thème propre de la phénoménologie. Ce qui montre la genialité de E. Husserl, c'est qu'il n'en est pas resté à des considérations arides et vagues sur le rapport objet-sujet — conçu comme dimension

mension der philosophischen Problematik nicht stehen blieb, — nicht nur über einen « naiven Realismus », der allein die Sache selbst sucht, hinausging, sondern dass er eine Weise entdeckte, diesen Bezug in einer konkreten und minutiösen Forschung zu erhellen. Alles Vorstellen ist Vorstellen vom Gegenstand. Bewusstsein ist Bewusstsein-von... Gewiss gibt es mannigfache Arten und Klassen solchen Bewusstseins-von... ; aber die blossе Klassifikation der psychischen Phänomene ist noch keine Forschungsthematik. Husserl ging über seinen Lehrer Brentano weit hinaus, als er dessen (aus der Scholastik stammenden) Terminus « Intentionalität » aufgriff und ihn in einen Titel für immense Forschungsprobleme verwandelte. Sie alle kennen Stil, Umfang und Bedeutung der Arbeit Husserls. Die intentionale Analyse ist Husserls eigentliches philosophisches Forschungsverfahren. Ich brauche sie hier nicht vorzuführen in einem Kreise, dem nicht nur die Publikationen, sondern auch die Manuskripte des Nachlasses bekannt sind. Sie wissen, dass Husserl viele Grundarten intentionaler Akte unterscheidet : Wahrnehmungen, Vergegenwärtigungen, Fremderfahrungen, Imaginationen, sinnliche und kategoriale Anschauung, Intuition und signifikative Modi, Akte der Rezeptivität und Spontanität usf. ; Sie wissen, dass er die gegenständlich gerichteten Intentionen wesentlich unterschieden von denjenigen, in welchen das Ich für sich selbst ist, um sich weiss ; und ferner ist ebenso bekannt der wichtige Unterschied von aktueller und habitueller Intentionalität.

Aber vielleicht darf ich auf einige Momente der intentionalen Analyse hinweisen, in denen sich ein Problem ankündigt. Man könnte die Frage aufwerfen, wo ist überhaupt diese sogenannte Intentionalität? Ist sie eine Eigenschaft des menschlichen Seelenlebens, ist sie ein Gegenstand einer « inneren Wahrnehmung »? Oder ist sie auch draussen bei und in den Dingen? Es scheint mir eine tiefe Einsicht Husserls gewesen zu sein, dass die Intentionalität keine deskriptive Eigenschaft der seelischen Erlebnisse ist,

propre de la problématique philosophique — qu'il ne s'est pas contenté de dépasser un « réalisme naïf » qui ne s'occupe que de la chose elle-même, mais qu'il a trouvé le moyen d'éclaircir ce rapport par une recherche concrète et minutieuse. Toute représentation est représentation d'un objet. La conscience est conscience de... Certes il y a bien des espèces et des classes de pareille conscience de... ; mais la pure classification des phénomènes psychiques n'est pas encore une thématique de recherche. Husserl a été bien au delà de son maître Brentano, lorsqu'il a repris son terme d'« intentionnalité » (qui provenait de la scolastique) et en a fait le motif d'un immense programme de recherches. Vous connaissez tous le style, l'étendu et la signification du travail de Husserl. L'analyse intentionnelle est le procédé de recherche philosophique propre à Husserl. Je n'ai pas besoin de la présenter ici, à une assemblée qui connaît non seulement les publications, mais aussi les manuscrits des archives. Vous savez que Husserl distingue beaucoup d'espèces fondamentales d'actes intentionnels : perceptions, représentations, expériences d'autrui, imaginations, intuitions sensibles et catégoriales, connaissances intuitives et modes significatifs, actes de la réceptivité et de la spontanéité etc. ; vous savez qu'il distingue essentiellement les intentions dirigées vers les objets de celles dans lesquelles le moi est pour lui-même, se connaît lui-même ; et en outre l'importante distinction de l'intentionnalité actuelle et habituelle est également connue.

Mais peut-être dois-je insister sur quelques aspects de l'analyse intentionnelle qui recouvrent un problème. On pourrait se demander où se trouve en définitive cette soi-disante intentionnalité. Est-elle une propriété de la vie psychique de l'homme, est-elle l'objet d'une « perception interne »? Ou bien est-elle aussi en dehors, auprès des choses et en elles? Il me semble que ce fut une vue profonde de Husserl de n'avoir pas fait de l'intentionnalité une propriété descriptive des expériences psychiques, mais bien, justement, la totalité concrète du rapport sujet-objet, d'avoir montré que, prise strictement, elle ne survient ni à l'intérieur

sondern eben gerade das konkrete Ganze des subjektiv-objektiven Bezugs, also streng genommen weder drinnen im Subjekt, noch draussen in den Dingen vorkommt. Das Ding ist, als Phänomen genommen, ebensosehr ein Moment der Intentionalität wie das vorstellende, urteilende Ich. Das besagt : Intentionalität ist überhaupt kein « Datum » ; sie kann nicht am Modell einer äusseren oder inneren « Gegebenheit » aufgefasst werden, denn sie bildet allererst die Dimension, worin sich « Äusseres » und « Inneres » unterscheiden. Weil die Intentionalität der Bezug selber ist, lässt sie sich nicht auf die eine oder andere Seite des Bezugs verrechnen. Das besagt aber auch, dass Husserls intentionale Analytik mit innerer Notwendigkeit über eine Auffassung hinaus-treibt, die an der reellen Unterschiedenheit aller vereinzelt Dinge festhält, nicht nur das eine Ding vom andern, sondern auch das Objekt vom Subjekt seinsmässig unterscheidet. Weil Husserl das Ding als Phänomen begreift und dieses wiederum als Strukturmoment der Intentionalität, nämlich als ihren Gegenstandspol, der aber vom erfahrenden Ichpol unabtrennbar ist, deswegen kommt er schliesslich zu einer Konzeption eines universalen Prozesses, in welchem der Gegensatz von Subjekt und Objekt übergriffen ist von der konkreten Gesamtheit des « intentionalen Lebens ». Das Ding enthüllt sich für die intentionale Analyse als Index vielfältiger subjektiver Leistungen, — als das Gebilde dieser Leistungen, als das Resultat ihres Zusammenwirkens gehört es in gewisser Weise diesen Leistungen zu. Was wir im Alltag die Dinge nennen, das sind für Husserl konstitutive Produkte. Aber die Produkte sind von den produzierenden Leistungen unablösbar. Nur für die gedankenlose Blindheit des Alltags sieht es so aus, als ob es Dinge gäbe, gleichgültig ob ein subjektives Erfahren statthabe oder nicht. Für den Phänomenologen aber gehören die konstituierenden Leistungen und die konstituierten Leistungsgebilde wesentlich zusammen ; sie unterscheiden sich nur als relative Momente in einem umgreifenden Ganzen.

dans le sujet, ni à l'extérieur dans les choses. La chose, prise comme phénomène, est aussi bien un moment de l'intentionnalité que le moi qui représente et qui juge. Cela signifie : l'intentionnalité n'est en aucune manière un « datum » (une donnée) ; elle ne peut être conçue sur le modèle d'une « donnée interne ou externe », car elle constitue la dimension primordiale à l'intérieur de laquelle se séparent l'« extérieur » et l'« intérieur ». Comme l'intentionnalité est le rapport lui-même, elle ne se laisse attribuer à aucun des deux termes du rapport. Mais cela signifie aussi que l'analytique intentionnelle de Husserl tend, en vertu d'une nécessité interne, vers une conception qui dépasse la différenciation réelle de toutes les choses individuelles, et qui distingue essentiellement non seulement chaque chose des autres, mais aussi l'objet du sujet. Étant donné que Husserl comprend la chose comme phénomène et celui-ci à son tour comme un moment structural de l'intentionnalité, à savoir comme son pôle objectif, qui reste cependant inséparable du pôle subjectif porteur d'expérience, il aboutit finalement à la conception d'un processus universel dans lequel l'opposition du sujet et de l'objet est englobé dans la totalité concrète de la « vie intentionnelle ». La chose se dévoile devant l'analyse intentionnelle comme l'index d'opérations subjectives multiformes, — en tant que formée par ces opérations, en tant que résultat de leurs interactions elle appartient d'une certaine manière à ces opérations elles-mêmes. Ce que nous appelons dans la vie courante les choses, ce sont, pour Husserl, des produits de constitution. Mais les produits sont inséparables des opérations productives. Seul l'aveuglement de la vie quotidienne qui ne réfléchit pas peut avoir l'impression qu'il y a des choses, indépendamment de la question de savoir s'il y a une expérience subjective ou non. Mais, pour le phénoménologue, les activités constituantes et les formes constituées dans ces activités s'appartiennent de façon essentielle ; elles ne se distinguent que comme les moments relatifs d'une totalité englobante. Il me semble significatif que l'analyse intentionnelle, en suivant le cours de son développement

Es scheint mir von Bedeutung, dass die intentionale Analyse im Zuge ihrer methodischen Entfaltung zu einer Art von Lebensphilosophie wird. Solange die « Analytik » in konkreten Auslegungen sich bewegt, ist sie fruchtbar: sie gerät aber in die Gefahr steriler Argumentation, wenn sie über den Seinssinn dieses Gesamtlebens reflektiert. Der Lebensbegriff der Husserlschen Phänomenologie wird nicht spekulativ exponiert. Damit hängt zusammen, dass es bei Husserl nirgends zu einer ontologischen Bestimmung der konstitutiven Prozesse und damit des intentionalen Lebens selber kommt. Ist die Konstitution rezeptiv oder produktiv? Oder keines von beidem? Bei Husserl schwankt der Sinn der « transzendentalen Konstitution » zwischen Sinnbildung und Creation. Und ebenso bleibt letztlich der Seinssinn des allumgreifenden Gesamtlebens unbestimmt. Das bedeutet keinen Vorwurf, — der sowieso angesichts der ungeheuren Lebensarbeit Husserls lächerlich wäre. Es kommt nicht darauf an, vorzurechnen, was der Phänomenologie fehlt, sondern nach Möglichkeiten auszublicken, wie die von ihr aufgeworfenen Fragen weiter zu treiben sind. Die anti-spekulative Haltung der Phänomenologie bedarf vielleicht einer radikalen Revision. Spekulatives Denken aber ist nicht nur notwendig, um das ontologische Wesen der intentionalen Konstitution des Seienden in den Lebensprozessen der Subjektivität zu begreifen, — spekulative Gedanken sind schon erforderlich, um auch nur das gleichsam instinktiv befolgte Vorgehen von Husserls Intentionalanalyse zu verstehen. Denn er reflektiert nie auf das faktische strömende Aktleben, nie auf die wirklichen wirkenden Intentionen; diese sind ein höchst komplexes Gewirr. Er analysiert, indem er auf die Grundformen, auf die Urmodi, vorblickt, d. h. indem er vorgängig systematisiert. Erinnerung ist eine intentionale Abwandlung der Wahrnehmung, Vergangenheitsbewusstsein eine Abwandlung des Jetzt-Bewusstseins, Fremderfahrung eine Abwandlung der Selbsterfahrung und dergleichen. In der Ansetzung dessen, was Husserl als Urformen

méthodique, devient une sorte de philosophie de la vie. Aussi longtemps que l'« analytique » se meut dans des explications concrètes, elle est féconde; mais elle risque de tomber dans une argumentation stérile, dès qu'elle réfléchit sur le sens d'être de cette vie dans sa totalité. Le concept de vie de la phénoménologie husserlienne n'est pas exposé de façon spéculative. Et cela comporte que Husserl n'arrive nulle part à une détermination ontologique des processus constitutifs et, par là, de la vie intentionnelle elle-même. La constitution est-elle réceptive ou productive? Ou n'est-elle ni l'un ni l'autre? Chez Husserl le sens de la « constitution transcendante » oscille entre l'instauration de sens et la création. Et de même le sens d'être de la vie d'ensemble qui intègre toute l'expérience demeure finalement indéterminé. Ceci ne constitue pas un reproche — en face de l'extraordinaire travail accompli par Husserl au cours de sa vie ce serait ridicule. Il n'est pas question de déterminer ce qui manque à la phénoménologie, mais de porter l'attention sur la façon dont-il sera possible de poursuivre l'examen des questions qu'elle a posées. L'attitude anti-spéculative de la phénoménologie doit peut-être subir une révision radicale. Mais la pensée spéculative n'est pas seulement nécessaire pour saisir l'essence ontologique de la constitution intentionnelle de l'étant dans les processus vitaux de la subjectivité — des pensées spéculatives sont déjà indispensables pour comprendre la démarche, suivie en quelque sorte de façon instinctive, par Husserl dans l'analyse intentionnelle. Car sa réflexion ne porte jamais sur la vie des actes telle qu'elle s'écoule en fait, elle ne porte jamais sur les intentions réelles, actives; celles-ci forment un tout extraordinairement compliqué. Il analyse, en portant son regard sur les formes fondamentales, sur les modes originaires, c'est-à-dire en systématisant à l'avance. Le souvenir est une modification intentionnelle de la perception, la conscience du passé est une modification de la conscience du maintenant, l'expérience d'autrui est une modification de l'expérience de soi et ainsi de suite. Dans la recherche des formes primordiales de l'inten-

der Intentionalität anspricht, kommen verhüllte und nicht recht eingestandene spekulative Entwürfe zur Auswirkung. Faktisch gibt es kein Seelenleben, das zunächst einmal in intentionalen Urgestalten abliefe und dann erst die mannigfachen Abwandlungen aufbaute. Husserl operiert aber mit diesem methodischen Prinzip. Sein Grundmodell ist die Wahrnehmung des unmittelbar gegebenen, gegenwärtigen, sinnlichen Nahgegenstandes. Von dieser Urform der Intention aus will er alle anderen komplexeren Formen aufbauen. Aber ist denn in Wahrheit Ferne eine Abwandlung der Nähe, Vergangenheit und Zukunft Abwandlungen der Gegenwart, der Andere eine Abwandlung meines Ich? Auch diese grundsätzlichen Bedenken können erst durch eine spekulative Interpretation von Raum und Zeit und Wirheit des menschlichen Daseins entschieden werden. Die Grösse der husserlschen Lebensleistung aber liegt in der unvergleichlichen Subtilität der Analysen, in seinem extrem kritischen Sinn für feinste Nuancen, in der immensen, in Tausenden von Analysen durchgeführten Arbeit. Er hat einen Stil der Befragung der Intentionalität entwickelt, der hohen Ranges ist: das Leben ist mehr durch verhüllte als durch offene Sinnhaftigkeit bestimmt. Die intentionale, Analyse vollzieht sich als eine Explikation implikativer Sinnbestände. Dazu bedarf es unendlicher Geduld und einer geradezu infinitesimalen Wachheit des Geistes, bedarf es eines scharfen und doch ruhigen Blicks in das Filigran intentionaler Verflechtungen. Wert und Bedeutung der intentionalen Analyse steht hier jetzt nicht zur Debatte. Unter Phänomenologen braucht ihre fundamentale Wichtigkeit nicht bewiesen zu werden. Was aber in Frage steht, ist das Verhältnis der intentionalen Analyse zum spekulativen Denken. Ist die Phänomenologie im Recht mit ihrer Ablehnung der metaphysischen Tradition? Kann sie selber an die Stelle treten von Platon, Descartes, Hegel? Macht intentionale Analytik die Metaphysik überflüssig? Wir haben zu zeigen versucht, dass in der alle Metaphysik ablehnenden

tionnalité il y a des projets spéculatifs cachés qui ne sont pas explicitement reconnus. En fait il n'y a pas de vie psychique qui se déploierait d'abord en formes intentionnelles originaires et puis seulement en élaborerait les multiples modifications. Or, Husserl opère avec ce principe méthodique. Son modèle fondamental est la perception de l'objet proche, donné de façon immédiate, présente de façon sensible. C'est à partir de cette forme originaire de l'intention qu'il veut en construire toutes les autres formes plus complexes. Mais le lointain est-il donc en vérité une modification du proche, le passé et le futur des modifications du présent, l'autre une modification de mon moi? Il n'y a pas moyen de se prononcer sur ces objections fondamentales si ce n'est grâce à une interprétation spéculative de l'espace, du temps et de la forme communautaire de l'existence humaine. Mais la grandeur de l'œuvre husserlienne réside dans la subtilité incomparable des analyses, dans son sens extrêmement critique des nuances les plus ténues, dans le travail immense accompli à travers des milliers d'analyses. Il a développé un style du questionnement de l'intentionnalité qui est de grande allure: la vie est déterminée davantage par des sens cachés que par les sens apparents dont elle est douée. L'analyse intentionnelle s'accomplit comme une explicitation de complexes de sens chargés d'implications. C'est pourquoi elle demande une patience infinie et une attention infiniment subtile de l'esprit, le maintien d'un regard aigu et en même temps calme sur la trame des liaisons intentionnelles. Nous ne songeons pas à mettre ici en question la valeur et la signification de l'analyse intentionnelle. Son importance fondamentale ne doit pas être démontrée à des phénoménologues. Mais ce qui est en question, c'est le rapport entre l'analyse intentionnelle et la pensée spéculative. La phénoménologie est-elle en droit de renier la tradition métaphysique? Peut-elle elle-même prendre la place de Platon, Descartes, Hegel? L'analytique intentionnelle rend-elle la métaphysique superflue? Nous avons essayé de montrer que dans la phénoménologie de Husserl — qui rejette toute métaphysique — il y a,

Phänomenologie Husserls selber, wenn auch verborgen, spekulative Elemente sind, so in der Interpretation der « Sache selbst » als Phänomen, im Postulat eines radikalen Neuanfangs, in der These von der Nachträglichkeit des Begrifflichen, im Glauben an die « Methode », in der Unbestimmtheit dessen, was « Konstitution » ist, in der Vagheit des phänomenologischen Lebens-Begriffs, und nicht zuletzt im analytischen Verfahren selbst, eben in der Behauptung vom Vorrang der Urmodi. Weil aber diese spekulativen Gedanken-Motive gleichsam nur unterirdisch wirken, weil sie nicht offen zum Austrag kommen, wird die intentionale Analytik als die Universal-methode genommen — und damit gerade überfordert. Die Analyse kann nicht leisten, was die Spekulation. Aber sie hat ihren gültigen Bereich; sie kann aber von sich aus nicht den eigenen Forschungsbereich legitim abstecken. Vor allem darf sie nicht die Problematik der Spekulation usurpieren. Die Intentionalität ist Husserls Grundwort für den Subjekt-Objekt-Bezug. Mag die Dimension dieses Bezugs noch so konkret genommen werden, noch so differenziert entfaltet werden, er ist nie der alleinige Spielraum des Seins. Ursprünglicher als alles Seiende, alle Objekte und Subjekte, ist die Welt. Das Denken ist seinem eigentlichen Wesen nach die Eröffnung des Menschen zur Welt. Das mag wie eine willkürliche Behauptung klingen. Der Schein der Willkürlichkeit verstärkt sich noch, wenn wir an die vielen Bedeutungen von « Denken » denken. Z. B. wir denken über Ereignisse nach, die uns in ihrer Bedeutung nicht ganz klar sind; oder wir denken, wenn wir planen, etwas vorhaben; wir denken, wenn wir sprachliche Sätze formulieren, oder wenn wir Mathematik treiben. Und so fort. Dergleichen Denken bezieht auf das Seiende, auf Dinge, Erlebnisse, Zahlen. Solches Be-Denken des Seienden aber ist in seiner Nachträglichkeit nur möglich, weil schon vorausgedacht ist, was überhaupt ein Ding ist. Dieses Vorausdenken ist in einem wesentlicheren Sinne Denken. Die apriorischen Gedanken denken

quelle qu'en soit la forme cachée, des éléments spéculatifs, ainsi dans l'interprétation de la « chose elle-même » comme phénomène, dans le postulat d'un commencement radical, dans la thèse de la postériorité du concept, dans la foi à la « méthode », dans l'indétermination de ce qu'est une « constitution », dans le caractère vague du concept phénoménologique de vie, et, avant tout, dans le procédé analytique lui-même, précisément dans l'affirmation de la priorité des modes originaires. Mais comme ces motifs de pensée spéculative n'agissent que de façon souterraine, parce qu'ils ne se manifestent pas ouvertement, l'analytique intentionnelle est prise comme la méthode universelle — et ainsi on est amené à lui demander ce qu'elle ne peut donner. L'analyse ne peut accomplir ce qui incombe à la spéculation. Elle a cependant son domaine de validité; mais elle ne peut pas délimiter légitimement par ses propres moyens son domaine de prospection. Avant tout elle ne peut usurper la problématique de la spéculation. L'intentionnalité est le mot fondamental de Husserl pour le rapport sujet-objet. On aura beau prendre aussi concrètement que l'on veut la dimension de ce rapport, on pourra la développer de façon aussi différenciée que l'on veut, il ne sera jamais l'unique espace de jeu de l'être. Plus originellement que tout étant, que tous les objets et tous les sujets, il y a le monde. La pensée est selon son essence propre l'opération d'ouvrir l'homme au monde. Ceci peut apparaître comme une affirmation arbitraire. Cette apparence se renforce encore lorsqu'on songe aux nombreuses significations du terme « penser »: par exemple nous réfléchissons à des événements dont la signification ne nous est pas totalement claire; ou bien nous pensons lorsque nous faisons des plans, des projets; nous pensons lorsque nous formons des phrases par le moyen du langage, ou lorsque nous faisons des mathématiques. Et ainsi de suite. Ces types de pensée se rapportent à l'étant, aux choses, aux expériences, aux nombres. Mais une telle réflexion sur l'étant n'est possible dans sa postériorité, que parce qu'on a déjà pensé préalablement ce qu'est une chose. Cette pensée préalable est

wir im gewöhnlichen Alltag nicht, wir bewegen uns in ihnen als in einer überkommenen Erbschaft. Die Stifter solcher Erbschaften sind die Denker. Sie erdenken die Struktur des Seienden als solchen. Das nennt man seit langen « Metaphysik ». Wesenhafter und eigentlicher aber ist das Denken dort, wo es über die endlichen Dinge hinausdenkt ins Ganze des Seins. Das Sein selbst ist das Gedachte in allem Denken, wenn anders das Wort des Parmenides gilt « Dasselbe ist Denken und Sein ». Das Sein selbst ist nicht das verschwiegend Allgemeine, es ist der Zeit-Raum der Welt, die alle seienden Dinge umfängt.

Das Denken der Philosophie ist wesentlich spekulativ. Vielleicht spreche ich mehr als eine subjektive Ansicht aus, wenn ich sage, dass die Zukunft der Phänomenologie davon abhängt, ob es gelingt die intentionale Analytik in einen echten Bezug zum eigentlichen Denken zu bringen und statt der anti-spekulativen Attitude eine wirkliche Begegnung herzustellen. Das besagt aber nicht bloss eine Annäherung an die metaphysische Tradition, sondern mehr noch eine entschiedene ursprüngliche Aufnahme des Seinsproblems. Zwar spricht Husserl viel von Ontologie, aber er meint damit eine eidetische Lehre von Gegenständen höherer Ordnung. Das Apriori gilt selbst als ein Gegenstand. Seinsstrukturen oder gar das Sein selbst aber sind in Wahrheit nie « Gegenstände », die gefunden, beschrieben und nach den sie bildenden Intentionalitäten analysiert werden könnten. So wenig der Unterschied zwischen dem Ding und der Dingheit, oder gar zwischen allen endlichen Dingen und ihren Strukturen einerseits und dem unendlichen Sein selbst andererseits ein Unterschied ist wie zwischen irgendwelchen Dingen, so wenig ist der Unterschied zwischen intentionaler Analyse und Spekulation ein bloss methodologischer. Es handelt sich hier nicht um « Unterschiede », die ein klügelnder Verstand sich zurechtlegt. Im gedenkenden Denken der reissenden Unterschiede, welche Sein und Seiendes durchmachten, erfährt der Denkende auch ihre ursprüngliche Einheit. Mag auch das

pensée en un sens plus essentiel. Dans la vie quotidienne ordinaire nous ne pensons pas les pensées à-prioriques, nous nous mouvons en elles comme dans un héritage qui nous a été légué. Les fondateurs de ces héritages sont les penseurs. Ils pensent la structure de l'étant comme tel. C'est cela qu'on appelle depuis longtemps « métaphysique ». Mais la pensée est plus essentielle et plus originaire quand elle a en vue, au-delà des choses finies, la totalité de l'être. L'être lui-même est ce qui est pensé en toute pensée, si le mot de Parménide est vrai: « La pensée et l'être sont identiques. » L'être lui-même n'est pas la généralité vague qui plane au-dessus de tout, c'est l'espace-temps du monde, qui englobe toute chose qui est.

La pensée de la philosophie est essentiellement spéculative. J'exprimerai peut-être plus qu'une opinion purement subjective en disant que l'avenir de la phénoménologie dépend de la question de savoir s'il est possible de mettre l'analytique intentionnelle dans un rapport véritable avec la pensée proprement dite et de restaurer, à la place de l'attitude anti-spéculative, une rencontre réelle. Mais cela ne signifie pas simplement un rapprochement avec la tradition métaphysique, mais plus encore une saisie originaire décisive du problème de l'être. Sans doute, Husserl parle-t-il beaucoup d'ontologie, mais il pense à une doctrine eidétique d'objets d'un ordre plus élevé. L'à-priori vaut lui-même comme un objet. Or, des structures d'être ou l'être lui-même ne sont jamais, en vérité, « des objets » qui pourraient être découverts, décrits ou analysés selon les intentions qui les constituent. La distinction entre l'analyse intentionnelle et la spéculation est aussi peu une distinction purement méthodologique que la distinction entre la chose et la choseité, ou entre toutes les choses finies et leurs structures d'une part et l'être infini lui-même d'autre part n'est une distinction comparable à celle qui peut exister entre des choses quelconques. Il ne s'agit pas ici de « distinctions » inventées par un entendement trop subtil. Dans la pensée qui pense les distinctions radicales déchirant l'être et l'étant, le penseur fait aussi

spekulative Denken für den gemeinen Verstand aussehen wie blosser Erfindung, so ist es in Wahrheit nur das Hören auf den LOGOS und das aus solchem Hören eingestimmte und zustimmende Sagen, gemäss dem Spruch des Heraklit : οὐκ ἐμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφόν ἐστὶν ἐν πάντα εἶναι, « habt ihr nicht mich, sondern den LOGOS vernommen, so ist es weise, mit darin einzustimmen, dass alles eins ist. »

Eugen FINK (Freiburg i. Br.).

l'expérience de leur unité originare. Même si la pensée spéculative peut paraître à l'entendement commun comme une invention arbitraire, elle n'est en vérité que l'acte d'écouter le LOGOS et la parole accordée et concordée à un tel acte, selon le fragment d'Héraclite : οὐκ ἐμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφόν ἐστὶν ἐν πάντα εἶναι, « Si vous avez perçu (écouté) non moi, mais le Logos, il est sage de se mettre d'accord sur ceci que tout est un. »

SUR LA PHÉNOMÉNOLOGIE
DU LANGAGE

PAR

MAURICE MERLEAU-PONTY

I. — HUSSERL ET LE PROBLÈME DU LANGAGE

Justement parce que le problème du langage n'est pas au premier plan dans la tradition philosophique, Husserl l'approche plus librement que les problèmes de la perception ou de la connaissance. Il le pousse en position centrale¹, et le peu qu'il en dit est original et énigmatique. Ce problème permet donc mieux qu'un autre d'interroger la phénoménologie et, non seulement de répéter Husserl, mais de recommencer son effort, de reprendre, plutôt que ses thèses, le mouvement de sa réflexion.

Le contraste est frappant entre certains textes anciens et récents. Dans la 4^{me} des *Logische Untersuchungen* Husserl propose l'idée d'une eidétique du langage et d'une grammaire universelle qui fixeraient les formes de signification indispensables à tout langage, s'il doit être langage, et permettraient de penser en pleine clarté les langues empiriques comme des réalisations « brouillées » du langage essentiel. Ce projet suppose que le langage soit l'un des objets que la conscience constitue souverainement, les langues actuelles des cas très particuliers d'un langage possible dont elle détient le secret, — systèmes de signes liés à leur signification par des rapports univoques et susceptibles, dans leur structure comme dans leur fonctionnement, d'une explicitation totale. Ainsi posé comme un objet devant la pensée, le langage ne saurait à son égard jouer d'autre rôle que celui d'accompagnement, substitut, aide-mémoire ou moyen secondaire de communication.

1. Voir p. 92 un texte tiré de *Ursprung der Geometrie*.

Par contre, dans des textes plus récents, le langage apparaît comme une manière originale de viser certains objets, comme le corps de la pensée (*Formale und transzendente Logik*¹) ou même comme l'opération par laquelle des pensées qui, sans lui, resteraient phénomènes privés, acquièrent valeur intersubjective et finalement existence idéale (*Ursprung der Geometrie*²). La pensée philosophique qui réfléchit sur le langage serait dès lors bénéficiaire du langage, enveloppée et située en lui. M. Pos (*Phénoménologie et linguistique*, Revue Internationale de philosophie, 1939) définit la phénoménologie du langage non comme un effort pour replacer les langues existantes dans le cadre d'une eidétique de tout langage possible, c'est-à-dire pour les objectiver devant une conscience constituante universelle et intemporelle, mais comme retour au sujet parlant, à mon contact avec la langue que je parle. Le savant, l'observateur, voient le langage au passé. Ils considèrent la longue histoire d'une langue, avec tous les hasards, tous les glis-

1. « Diese aber (sc. : die Meinung) liegt nicht äusserlich neben den Worten; sondern redend vollziehen wir fortlaufend ein inneres, sich mit den Worten verschmelzendes, sie gleichsam beseelendes Meinen. Der Erfolg dieser Beseelung ist dass die Worte und die ganzen Reden in sich eine Meinung gleichsam verleblichen und verleblicht in sich als Sinn tragen » (p. 20).

2. « Objektives Dasein 'in der Welt' das als solches zugänglich ist für jedermann kann aber die geistige Objektivität des Sinngebildes letztlich nur haben vermöge der doppelschichtigen Wiederholungen und vornehmlich der sinnlich verkörpernden. In der sinnlichen Verkörperung geschieht die 'Lokalisation' und 'Temporalisation' von Solchem das seinem Seinsinn nach nicht-lokal und nicht-temporal ist... Wir fragen nun : ... Wie macht die sprachliche Verleblichung aus dem bloss innersubjektiven Gebilde, dem Gedanke, das objektive, das etwa als geometrischer Begriff oder Satz in der Tat für jedermann und in aller Zukunft verständlich da ist? Auf das Problem des Ursprunges der Sprache in ihrer idealen und durch Aeusserung und Dokumentierung begründeten Existenz in der realen Welt wollen wir hier nicht eingehen, obschon wir uns bewusst sind, dass eine radikale Aufklärung der Seinsart der 'idealen Sinngebilde' hier ihren tiefsten Problemgrund haben muss » (*Revue Internationale de philosophie*, 1939, p. 210).

sements de sens qui finalement ont fait d'elle ce qu'elle est aujourd'hui. Résultat de tant d'accidents, il devient incompréhensible que la langue puisse signifier quoi que ce soit sans équivoque. Prenant le langage comme fait accompli, résidu d'actes de signification passés, enregistrement de significations déjà acquises, le savant manque inévitablement la clarté propre du parler, la fécondité de l'expression. Du point de vue phénoménologique, c'est-à-dire pour le sujet parlant qui use de sa langue comme d'un moyen de communication avec une communauté vivante, la langue retrouve son unité : elle n'est plus le résultat d'un passé chaotique de faits linguistiques indépendants, mais un système dont tous les éléments concourent à un effort d'expression unique tourné vers le présent ou l'avenir, et donc gouverné par une logique actuelle.

Tels étant le point de départ et le point d'arrivée de Husserl en ce qui concerne le langage, nous voudrions soumettre à la discussion quelques propositions touchant d'abord le phénomène du langage, ensuite la conception de l'intersubjectivité, de la rationalité et de la philosophie qui est impliquée par cette phénoménologie.

II. — LE PHÉNOMÈNE DU LANGAGE

1. *La langue et la parole*. Pouvons-nous simplement juxtaposer les deux perspectives sur le langage que nous venons de distinguer, — le langage comme objet de pensée et le langage comme mien? C'est ce que faisait par exemple Saussure, quand il distinguait une linguistique synchronique de la parole et une linguistique diachronique de la langue, irréductibles l'une à l'autre parce qu'une vue panchronique effacerait inévitablement l'originalité du présent. De même M. Pos se borne à décrire tour à tour l'attitude objective et l'attitude phénoménologique sans se prononcer sur leur rapport. Mais on pourrait alors croire que la phénoménologie ne se distingue de la

linguistique que comme la psychologie se distingue de la science du langage : la phénoménologie ajouterait à la connaissance de la langue l'expérience de la langue en nous, comme la pédagogie ajoute à la connaissance des concepts mathématiques l'expérience de ce qu'ils deviennent dans l'esprit de ceux qui les apprennent. L'expérience de la parole n'aurait alors rien à nous enseigner sur l'être du langage, elle n'aurait pas de portée ontologique.

C'est ce qui est impossible. Dès qu'on distingue, à côté de la science objective du langage, une phénoménologie de la parole, on met en route une dialectique par laquelle les deux disciplines entrent en communication.

D'abord le point de vue « subjectif » enveloppe le point de vue « objectif » ; la synchronie enveloppe la diachronie. Le passé du langage a commencé par être présent, la série des faits linguistiques fortuits que la perspective objective met en évidence s'est incorporée à un langage qui, à chaque moment, était un système doué d'une logique interne. Si donc, considéré selon une coupe transversale, le langage est système, il faut aussi qu'il le soit dans son développement. Saussure a beau maintenir la dualité des perspectives, ses successeurs sont obligés de concevoir avec le *schème sublinguistique* (Gustave Guillaume) un principe médiateur.

Sous un autre rapport, la diachronie enveloppe la synchronie. Si, considéré selon une coupe longitudinale, le langage comporte des hasards, il faut que le système de la synchronie à chaque moment comporte des fissures où l'événement brut puisse venir s'insérer.

Une double tâche s'impose donc à nous.

a) Nous avons à trouver un sens dans le devenir du langage, à le concevoir comme un équilibre en mouvement. Par exemple, certaines formes d'expression entrant en décadence par le seul fait qu'elles ont été employées et ont perdu leur « expressivité », on montrera comment les lacunes ou les zones de faiblesse ainsi créées suscitent, de la part des sujets parlants qui veulent communiquer, une reprise des

débris linguistiques laissés par le système en voie de régression et leur utilisation selon un nouveau principe. C'est ainsi que se conçoit dans la langue un nouveau moyen d'expression et qu'une logique obstinée traverse les effets d'usure et la volubilité même de la langue. C'est ainsi qu'au système d'expression du latin, fondé sur la déclinaison et les changements flexionnels, s'est substitué le système d'expression du français, fondé sur la préposition.

b) Mais, corrélativement, il nous faut comprendre que, la synchronie n'étant qu'une coupe transversale sur la diachronie, le système qui est réalisé en elle n'est jamais tout en acte, il comporte toujours des changements latents ou en incubation, il n'est jamais fait de significations absolument univoques qui puissent s'explicitier entièrement sous le regard d'une conscience constituante transparente. Il s'agira, non d'un système de formes de signification clairement articulées l'une sur l'autre, non d'un édifice d'idées linguistiques construit selon un plan rigoureux, mais d'un ensemble de gestes linguistiques convergents dont chacun sera défini moins par une signification que par une valeur d'emploi. Loin que les langues particulières apparaissent comme la réalisation « brouillée » de certaines formes de signification idéales et universelles, la possibilité d'une telle synthèse devient problématique. L'universalité, si elle est atteinte, ne le sera pas par une langue universelle qui, revenant en deçà de la diversité des langues, nous fournirait les fondements de toute langue possible, mais par un passage oblique de telle langue que je parle et qui m'initie au phénomène de l'expression à telle autre langue que j'apprends à parler et qui pratique l'acte d'expression selon un tout autre style, les deux langues, et finalement toutes les langues données, n'étant éventuellement comparables qu'à l'arrivée et comme totalités, sans qu'on puisse y reconnaître les éléments communs d'une structure catégoriale unique.

Loin donc qu'on puisse juxtaposer une psychologie du langage et une science du langage en réservant

à la première le langage au présent, à la seconde le langage au passé, le présent diffuse dans le passé, en tant qu'il a été présent, l'histoire est l'histoire des synchronies successives, — et la contingence du passé linguistique envahit jusqu'au système synchronique. Ce qui m'est enseigné par la phénoménologie du langage, ce n'est pas seulement une curiosité psychologique : la langue des linguistes en moi, avec les particularités que j'y ajoute, — c'est une nouvelle conception de l'être du langage, qui est maintenant logique dans la contingence, système orienté, et qui pourtant élabore toujours des hasards, reprise du fortuit dans une totalité qui a un sens, logique incarnée.

2. Quasi-corporéité du signifiant.

En revenant à la langue parlée ou vivante, nous découvrons que sa valeur expressive n'est pas la somme des valeurs expressives qui appartiendraient pour son compte à chaque élément de la « chaîne verbale ». Au contraire, ils font système dans la synchronie en ce sens que chacun d'eux ne signifie que sa différence à l'égard des autres, — les signes, comme dit Saussure, sont essentiellement « diacritiques » — et comme cela est vrai de tous, il n'y a dans la langue que des différences de signification. Si finalement elle veut dire et dit quelque chose, ce n'est pas que chaque signe véhicule une signification qui lui appartiendrait, c'est qu'ils font tous ensemble allusion à une signification toujours en sursis, quand on les considère un à un, et vers laquelle je les dépasse sans qu'ils la contiennent jamais. Chacun d'eux n'exprime que par référence à un certain outillage mental, à un certain aménagement de nos ustensiles culturels, et ils sont tous ensemble comme un formulaire en blanc que l'on n'a pas encore rempli, comme les gestes d'autrui qui visent et circonscrivent un objet du monde que je ne vois pas.

La puissance parlante que l'enfant s'assimile en apprenant sa langue n'est pas la somme des significations morphologiques syntaxiques et lexicales : ces

connaissances ne sont ni nécessaires ni suffisantes pour acquérir une langue, et l'acte de parler, une fois acquis, ne suppose aucune comparaison entre ce que je veux exprimer et l'arrangement notionnel des moyens d'expression que j'emploie. Les mots, les tournures nécessaires pour conduire à l'expression mon intention significative ne se recommandent à moi, quand je parle, que par ce que Humboldt appelait *innere Sprachform* (et que les modernes appellent *Wortbegriff*) c'est-à-dire par un certain style de parole dont ils relèvent et selon lequel ils s'organisent sans que j'aie besoin de me les représenter. Il y a une signification « langagière » du langage qui accomplit la médiation entre mon intention encore muette et les mots, de telle sorte que mes paroles me surprennent moi-même et m'enseignent ma pensée. Les signes organisés ont leur sens immanent, qui ne relève pas du « je pense », mais du « je peux ».

Cette action à distance du langage, qui rejoint les significations sans les toucher, cette éloquence qui les désigne de manière péremptoire, sans jamais les changer en mots ni faire cesser le silence de la conscience, sont un cas éminent de l'intentionnalité corporelle. J'ai une conscience rigoureuse de la portée de mes gestes ou de la spatialité de mon corps qui me permet d'entretenir des rapports avec le monde sans me représenter thématiquement les objets que je vais saisir ou les rapports de grandeur entre mon corps et les cheminements que m'offre le monde. A condition que je ne réfléchisse pas expressément sur lui, la conscience que j'ai de mon corps est immédiatement significative d'un certain paysage autour de moi, celle que j'ai de mes doigts d'un certain style fibreux ou grenu de l'objet. C'est de la même manière que la parole, celle que je profère ou celle que j'entends, est puissance d'une signification qui est lisible dans la texture même du geste linguistique au point qu'une hésitation, une altération de la voix, le choix d'une certaine syntaxe suffit à la modifier, et cependant jamais contenue en lui, toute expression m'apparaissant toujours comme une trace, nulle

idée ne m'étant donnée qu'en transparence, et tout effort pour fermer notre main sur la pensée qui habite la parole ne laissant entre nos doigts qu'un peu de matériel verbal.

3) *Rapports du signifiant et du signifié. — La sédimentation.*

Si la parole est comparable à un geste, ce qu'elle est chargée d'exprimer sera avec elle dans le même rapport que le but avec le geste qui le vise, et nos remarques sur le fonctionnement de l'appareil signifiant engageront déjà une certaine théorie de la signification que la parole exprime. Ma visée corporelle des objets de mon entourage est implicite, et ne suppose aucune thématization, aucune « représentation » de mon corps ni du milieu. La signification anime la parole comme le monde anime mon corps : par une sourde présence qui éveille mes intentions sans se déployer devant elles. L'intention significative en moi (comme aussi chez l'auditeur qui la retrouve en m'entendant) n'est sur le moment, et même si elle doit ensuite fructifier en « pensées » — qu'un *vide déterminé*, à combler par des mots, — l'excès de ce que je veux dire sur ce qui est ou ce qui a été déjà dit. Ceci signifie : a) que les significations de la parole sont toujours des idées au sens kantien, les pôles d'un certain nombre d'actes d'expression convergents qui aimantent le discours sans être proprement donnés pour leur compte ; b) que, par suite, l'expression n'est jamais totale. Comme le remarque Saussure, nous avons le sentiment que notre langue exprime totalement. Mais ce n'est pas parce qu'elle exprime totalement qu'elle est nôtre, c'est parce qu'elle est nôtre que nous croyons qu'elle exprime totalement. « The man I love » est, pour un Anglais, une expression aussi complète que, pour un Français, « l'homme que j'aime ». Et « j'aime cet homme » est, pour l'allemand qui peut par la déclinaison marquer expressément la fonction du complément direct, une manière tout allusive de s'exprimer. Il y a donc toujours du sous-entendu

dans l'expression, — ou plutôt la notion de sous-entendu est à rejeter : elle n'a un sens que si nous prenons pour modèle et pour absolu de l'expression une langue (d'ordinaire la nôtre) qui en fait, comme toutes les autres, ne peut jamais nous conduire « comme par la main » jusqu'à la signification, jusqu'aux choses mêmes. Ne disons donc pas que toute expression est imparfaite parce qu'elle sous-entend, disons que toute expression est parfaite dans la mesure où elle est comprise sans équivoque et admettons comme fait fondamental de l'expression un *dépassement du signifiant par le signifié que c'est la vertu même du signifiant de rendre possible*. c) Que cet acte d'expression, cette jonction par la transcendance du sens linguistique de la parole et de la signification qu'elle vise n'est pas pour nous, sujets parlants, une opération seconde, à laquelle nous n'aurions recours que pour communiquer à autrui nos pensées, mais la prise de possession par nous, l'acquisition de significations qui, autrement, ne nous sont présentes que sourdement. Si la thématization du signifié ne précède pas la parole, c'est qu'elle en est le résultat. Insistons sur cette troisième conséquence.

Exprimer, pour le sujet parlant, c'est prendre conscience ; il n'exprime pas seulement pour les autres, il exprime pour savoir lui-même ce qu'il vise. Si la parole veut incarner une intention significative qui n'est qu'un *certain vide*, ce n'est pas seulement pour recréer en autrui le même manque, la même privation, mais encore pour savoir *de quoi* il y a manque et privation. Comment y parvient-elle ? L'intention significative se donne un corps et se connaît elle-même en se cherchant un équivalent dans le système des significations disponibles que représente la langue que je parle et l'ensemble des écrits et de la culture dont je suis l'héritier. Il s'agit, pour ce vœu muet qu'est l'intention significative, de réaliser un certain arrangement des instruments déjà signifiants ou des significations déjà parlantes (instruments morphologiques, syntaxiques, lexicaux, genres littéraires, types de récit, modes de présentation de l'évène-

ment, etc.) qui suscite chez l'auditeur le pressentiment d'une signification autre et neuve et inversement accomplisse chez celui qui parle ou qui écrit l'ancrage de la signification inédite dans les significations déjà disponibles. Mais pourquoi, comment, en quel sens, celles-ci sont-elles disponibles? Elles le sont devenues quand elles ont, en leur temps, été *institué*es comme significations auxquelles je puis avoir recours, que j'*ai*, — par une opération expressive de même sorte. C'est donc celle-ci qu'il faut décrire si je veux comprendre la vertu de la parole. Je comprend ou crois comprendre les mots et les formes du français; j'ai une certaine expérience des modes d'expression littéraires et philosophiques que m'offre la culture donnée. J'exprime lorsque, utilisant tous ces instruments déjà parlants, je leur fais dire quelque chose qu'ils n'ont jamais dit. Nous commençons à lire le philosophe en donnant aux mots qu'il emploie leur sens « commun », et, peu à peu, par un renversement d'abord insensible, sa parole maîtrise son langage, et c'est l'emploi qu'il en fait qui finit par les affecter d'une signification nouvelle et propre à lui. A ce moment, il s'est fait comprendre et sa signification s'est installée en moi. On dit qu'une pensée est exprimée lorsque les paroles convergentes qui la visent sont assez nombreuses et assez éloquentes pour la désigner sans équivoque à moi, auteur, ou aux autres, et pour que nous ayons tous l'expérience de sa présence charnelle dans la parole. Bien que seules des *Abschattungen* de la signification soient thématiquement données, le fait est que, passé un certain point de discours, les *Abschattungen*, prises dans son mouvement, hors duquel elles ne sont rien, se contractent soudain en une seule signification, nous éprouvons que *quelque chose a été dit*, comme, au-dessus d'un minimum de messages sensoriels, nous percevons une chose, quoique l'explicitation de la chose aille par principe à l'infini, — ou comme, spectateurs d'un certain nombre de conduites, nous en venons à *percevoir quelqu'un* quoique, devant la réflexion, aucun autre que moi-même ne puisse être vraiment,

et dans le même sens, *ego...* Les conséquences de la parole, comme celles de la perception (et de la perception d'autrui en particulier), passent toujours ses prémisses. Nous-mêmes qui parlons ne savons pas nécessairement ce que nous exprimons mieux que ceux qui nous écoutent. Je dis que je *sais une idée* lorsque s'est institué en moi le pouvoir d'organiser autour d'elle des discours qui font sens cohérent, et ce pouvoir même ne tient pas à ce que je la posséderais par devers moi et la contemplerai face à face, mais à ce que j'ai acquis un certain style de pensée. Je dis qu'une signification est acquise et désormais disponible lorsque j'ai réussi à la faire habiter dans un appareil de parole qui ne lui était pas d'abord destiné. Bien entendu, les éléments de cet appareil expressif ne la contenaient pas réellement : la langue française, aussitôt instituée, ne contenait pas la littérature française, — il a fallu que je les décentre et les recentre pour leur faire signifier cela que je visais. C'est précisément cette « déformation cohérente » (A. Malraux) des significations disponibles qui les ordonne à un sens nouveau et fait franchir aux auditeurs, *mais aussi au sujet parlant*, un *pas* décisif. Car désormais, les démarches préparatoires de l'expression, — les premières pages du livre, — sont reprises dans le sens final de l'ensemble et se donnent d'emblée comme dérivées de ce sens, maintenant installé dans la culture. Il sera loisible au sujet parlant (et aux autres) d'aller droit au tout, il n'aura pas besoin de réactiver tout le processus, il le possédera éminemment dans son résultat, une tradition personnelle et interpersonnelle aura été fondée. Le *Nachvollzug*, délivré des tâtonnements du *Vollzug*, en contracte les démarches dans une vue unique, il y a sédimentation, et je pourrai penser au-delà. La parole, en tant que distincte de la langue, est ce moment où l'intention significative encore muette et tout en acte s'avère capable de s'incorporer à la culture, la mienne et celle d'autrui, de me former et de le former en transformant le sens des instruments culturels. Elle devient « disponible » à son tour parce qu'elle nous

donne après coup l'illusion qu'elle était contenue dans les significations déjà disponibles, alors que, par une sorte de *ruse*, elle ne les a épousées que pour leur infuser une nouvelle vie.

III. — CONSÉQUENCES TOUCHANT LA PHILOSOPHIE PHÉNOMÉNOLOGIQUE

Quelle portée philosophique faut-il reconnaître à ces descriptions? Le rapport des analyses phénoménologiques et de la philosophie proprement dite n'est pas clair. On les considère souvent comme *préparatoires* et Husserl lui-même a toujours distingué les « recherches phénoménologiques » au sens large et la « philosophie » qui devait les couronner. Cependant, il est difficile de soutenir que le problème philosophique demeure entier après l'exploration phénoménologique du *Lebenswelt*. Si, dans les derniers écrits de Husserl, le retour au « monde vécu » est considéré comme une première démarche absolument indispensable, c'est sans doute qu'il n'est pas sans conséquences pour le travail de constitution universelle qui doit suivre, qu'à certains égards quelque chose demeure de la première démarche dans la seconde, qu'elle y est conservée de quelque manière, qu'elle n'est donc jamais tout à fait dépassée et que la phénoménologie est déjà philosophie. Si le sujet philosophique était une conscience constituante transparente devant laquelle le monde et le langage fussent entièrement explicites comme ses significations et ses objets, n'importe quelle expérience, phénoménologique ou non, suffirait à motiver le passage à la philosophie, et l'exploration systématique du *Lebenswelt* ne serait pas nécessaire. Si le retour au *Lebenswelt*, et en particulier le retour du langage objectivé à la parole, est considéré comme absolument nécessaire, c'est que la philosophie doit réfléchir sur le mode de présence de l'objet au sujet, la conception de l'objet et la conception du sujet tels qu'ils apparaissent à la révélation phénoménologique au lieu de leur substituer le rapport de

l'objet au sujet tel qu'il est conçu dans une philosophie idéaliste de la réflexion totale. Dès lors, la phénoménologie est enveloppante par rapport à la philosophie, qui ne peut venir purement et simplement s'ajouter à elle.

Cela est particulièrement clair quand il s'agit de la phénoménologie du langage. Ce problème, plus évidemment qu'aucun autre, nous oblige à prendre une décision en ce qui concerne les rapports de la phénoménologie et de la philosophie ou de la métaphysique. Car, plus clairement qu'aucun autre, il apparaît à la fois comme un problème spécial et comme un problème qui contient tous les autres, y compris celui de la philosophie. Si la parole est ce que nous avons dit, comment y aurait-il une idéation qui permette de dominer cette *praxis*, comment la phénoménologie de la parole ne serait-elle pas aussi philosophie de la parole, comment, après elle, y aurait-il place pour une élucidation de degré supérieur? Il nous faut absolument souligner le sens *philosophique* du retour à la parole.

La description que nous avons donnée de la puissance signifiante de la parole, et en général du corps comme médiateur de notre rapport à l'objet ne fournirait aucune indication philosophique si l'on pouvait la considérer comme affaire de pittoresque psychologique. On admettrait alors qu'en effet le corps, tel que nous le vivons, nous semble impliquer le monde, et la parole un paysage de pensée. Mais ce ne serait là qu'apparence : devant la pensée sérieuse, mon corps resterait objet, ma conscience resterait conscience pure, et leur coexistence l'objet d'une *aperception* dont, comme pure conscience, je resterais le sujet (c'est à peu près ainsi que les choses se présentent dans les écrits anciens de Husserl). De même, si ma parole ou celle que j'entends se dépassent vers une signification, ce rapport ne pouvant, comme tout rapport, qu'être posé par moi comme conscience, l'autonomie radicale de la pensée se trouverait rétablie à l'instant même où elle paraissait en question... Cependant ni dans un cas ni dans l'autre je ne peux

renvoyer à la simple apparence psychologique le phénomène de l'incarnation, et, si j'étais tenté de le faire, j'en serais empêché par la perception d'autrui. Car, dans l'expérience d'autrui, plus clairement (*mais non autrement*) que dans celle de la parole ou du monde perçu, je saisis inévitablement mon corps comme *une spontanéité qui m'enseigne ce que je ne pourrais savoir autrement que par elle*. La position d'autrui comme autre moi-même n'est en effet pas possible si c'est la conscience qui doit l'effectuer : avoir conscience, c'est constituer, je ne puis donc avoir conscience d'autrui, puisque ce serait le constituer comme constituant, et comme constituant à l'égard de l'acte même par lequel je le constitue. Cette difficulté de principe, posée comme une borne au début de la cinquième *Méditation Cartésienne*, elle n'est nulle part levée. Husserl passe outre : puisque j'ai l'idée d'autrui, c'est donc que, de quelque manière, la difficulté mentionnée a été, en fait, surmontée. Elle n'a pu l'être que si celui qui, en moi, perçoit autrui, est capable d'ignorer la contradiction radicale qui rend impossible la conception théorique d'autrui, ou plutôt (car, s'il l'ignorait, ce n'est plus à autrui qu'il aurait à faire), capable de vivre cette contradiction comme la définition même de la présence d'autrui. Ce sujet, qui s'éprouve constitué au moment où il fonctionne comme constituant, c'est mon corps. On se rappelle comment Husserl finit par fonder sur ce qu'il appelle « phénomène d'accouplement » et « transgression intentionnelle » ma perception d'une conduite (Gebaren) dans l'espace qui m'entoure. Il se trouve que, sur certains spectacles, — ce sont les autres corps humains et, par extension, animaux, — mon regard achoppe, est circonvenu. Je suis investi par eux alors que je croyais les investir, et je vois se dessiner dans l'espace une figure qui éveille et convoque les possibilités de mon propre corps comme s'il s'agissait de gestes ou de comportements miens. Tout se passe comme si les fonctions de l'intentionnalité et de l'objet intentionnel se trouvaient paradoxalement permutees. Le spectacle m'invite à en devenir spectateur adéquat,

comme si un autre esprit que le mien venait soudain habiter mon corps, ou plutôt comme si mon esprit était attiré là-bas et émigrerait dans le spectacle qu'il était en train de se donner. Je suis happé par un second moi-même hors de moi, je perçois autrui. Or, la parole est évidemment un cas éminent de ces « conduites » qui renversent mon rapport ordinaire avec les objets et donnent à certains d'entre eux valeur de sujets. Et si, à l'égard du corps vivant, le mien ou celui d'autrui, l'objectivation fait non-sens, il faut aussi tenir pour phénomène ultime, et constitutif d'autrui, l'incarnation de ce que j'appelle sa pensée dans sa parole totale. Si vraiment la phénoménologie n'engageait pas déjà notre conception de l'être et notre philosophie, nous nous retrouverions, en arrivant au problème philosophique, devant les difficultés mêmes qui ont suscité la phénoménologie. En un sens, la phénoménologie est tout ou rien. Cet ordre de la spontanéité enseignante, — le « je peux » du corps, la « transgression intentionnelle » qui donne autrui, la « parole » qui donne l'idée d'une signification pure ou absolue, — il ne peut être ensuite replacé sous la juridiction d'une conscience acosmique et pancosmique sous peine de redevenir non-sens, il doit m'apprendre à connaître ce qu'aucune conscience constituante ne peut savoir : mon appartenance à un monde « pré-constitué ». Comment, objectera-t-on, le corps et la parole peuvent-ils me donner plus que je n'y ai mis ? Ce n'est évidemment pas mon corps comme organisme qui m'apprend à voir, dans une conduite dont je suis spectateur, l'émergence d'un *autre moi-même* : tout au plus pourrait-il se refléter et se reconnaître dans *un autre organisme*. Pour que l'alter ego et l'autre pensée m'apparaissent, il faut que je sois *je de ce corps mien*, pensée de cette vie incarnée. Le sujet qui accomplit la transgression intentionnelle ne saurait le faire qu'en tant qu'il est situé. L'expérience d'autrui est possible dans l'exacte mesure où la situation fait partie du Cogito.

Mais alors nous devons également prendre à la lettre ce que la phénoménologie nous a appris sur le

rapport du signifiant et du signifié. Si en effet le phénomène central du langage est *l'acte commun du signifiant et du signifié*, nous lui ôterions sa vertu en réalisant par avance dans un ciel des idées le résultat des opérations expressives, nous perdriions de vue le *pas* qu'elles franchissent des significations déjà disponibles à celles que nous sommes en train de construire et d'acquérir. Et le double intelligible sur lequel on essaierait de les fonder ne nous dispenserait pas de comprendre comment notre appareil de connaissance se dilate jusqu'à comprendre ce qu'il ne contient pas. Nous ne ferions pas l'économie de notre transcendance en l'ordonnant à un transcendant de fait. Le lieu de la vérité resterait en tout cas cette anticipation (Vorhabe) par laquelle chaque parole ou chaque vérité acquise ouvre un champ de connaissance et la reprise symétrique (Nachvollzug) par laquelle nous concluons ce devenir de connaissance ou ce commerce avec autrui et les contractons en une nouvelle vue. Nos opérations expressives d'à présent, au lieu de chasser les précédentes, de leur succéder et de les annuler simplement, les sauvent, les conservent, les reprennent en tant qu'elles contenaient quelque vérité, et le même phénomène se produit à l'égard des opérations expressives d'autrui, qu'elles soient anciennes ou contemporaines. Notre présent tient les promesses de notre passé, nous tenons les promesses des autres. Chaque acte d'expression littéraire ou philosophique contribue à accomplir le vœu de récupération du monde qui s'est prononcé avec l'apparition d'une langue, c'est-à-dire d'un système fini de signes qui se prétendait capable en principe de capter tout être qui se présenterait. Il réalise pour sa part une partie de ce projet et proroge de plus le pacte qui vient de venir à échéance en ouvrant un nouveau champ de vérités. Cela n'est possible que par la même « transgression intentionnelle » qui donne autrui, et, comme elle, le phénomène de la vérité, théoriquement impossible, ne se connaît que par la praxis qui la *fait*. Dire qu'il y a une vérité, c'est dire que, lorsque ma reprise rencontre le projet

ancien ou étranger et que l'expression réussie délivre ce qui était captif dans l'être depuis toujours, dans l'épaisseur du temps personnel et interpersonnel s'établit une communication intérieure par laquelle notre présent devient la *vérité* de tous les autres événements connaissants. C'est comme un coin que nous enfonçons dans le présent, une borne qui atteste qu'à ce moment quelque chose a pris place que l'être attendait ou « voulait dire » depuis toujours et qui ne finira jamais, sinon d'être vrai, du moins de signifier et d'exciter notre appareil pensant, au besoin en tirant de lui des vérités plus compréhensives que celle-là. A ce moment quelque chose a été fondée en signification, une expérience a été transformée en son sens, est devenue vérité. La vérité est un autre nom de la sédimentation, qui elle-même est la présence de tous les présents dans le nôtre. C'est dire que, même et surtout pour le sujet philosophique ultime, il n'est pas d'objectivité qui rende compte de notre rapport surobjectif à tous les temps, pas de lumière qui passe celle du présent vivant.

Dans le texte tardif que nous citions en commençant, Husserl écrit que la parole réalise une « localisation » et une « temporalisation » d'un sens idéal qui, « selon son sens d'être » n'est ni local ni temporel, — et il ajoute plus loin que la parole encore objective et ouvre à la pluralité des sujets, à titre de concept ou de proposition, ce qui n'était auparavant qu'une formation intérieure à un sujet. Il y aurait donc un mouvement par lequel l'existence idéale descend dans la localité et la temporalité, — et un mouvement inverse par lequel l'acte de parole ici et maintenant fonde l'idéalité du vrai. Ces deux mouvements seraient contradictoires s'ils avaient lieu entre les mêmes termes extrêmes, et il nous semble nécessaire de concevoir ici un circuit de la réflexion : elle reconnaît en première approximation l'existence idéale comme ni locale, ni temporelle, — puis elle s'avise d'une localité et d'une temporalité de la parole que l'on ne peut dériver de celles du monde objectif, ni d'ailleurs suspendre à un monde des idées, et finale-

ment fait reposer sur la parole le mode d'être des formations idéales. L'existence idéale est fondée sur le document, non sans doute comme objet physique, non pas même comme porteur des significations une à une que lui assignent les conventions de la langue dans laquelle il est écrit, mais sur lui en tant que, par une « transgression intentionnelle » encore, il sollicite et fait converger toutes les vies connaissantes et à ce titre instaure et restaure un « Logos » du monde culturel.

Le propre d'une philosophie phénoménologique nous paraît donc être de s'établir à titre définitif dans l'ordre de la spontanéité enseignante qui est inaccessible au psychologisme et à l'historicisme, non moins qu'aux métaphysiques dogmatiques. Cet ordre, la phénoménologie de la parole, est entre toutes apte à nous le révéler. Quand je parle ou quand je comprends, j'expérimente la présence d'autrui en moi ou de moi en autrui, qui est la pierre d'achoppement de la théorie de l'intersubjectivité, la présence du représenté qui est la pierre d'achoppement de la théorie du temps, et je comprends enfin ce que veut dire l'énigmatique proposition de Husserl : « la subjectivité transcendante est intersubjectivité ». Dans la mesure où ce que je dis a sens, je suis pour moi-même, quand je parle, un autre « autre », et, dans la mesure où je comprends, je ne sais plus qui parle et qui écoute. La dernière démarche philosophique est de reconnaître ce que Kant appelle l'« affinité transcendante » des moments du temps et des temporalités. C'est sans doute ce que Husserl cherche à faire quand il reprend le vocabulaire finaliste des métaphysiques, parlant de « monades », « entéléchies », « téléologie ». Mais ces mots sont mis souvent entre guillemets pour signifier qu'il n'entend pas introduire avec eux quelque agent qui de l'extérieur assurerait la connexion des termes mis en rapport. La finalité au sens dogmatique serait un compromis : elle laisserait face à face les termes à lier et le principe liant. Or c'est au cœur de mon présent que je trouve le sens de ceux qui l'ont précédé, que je trouve de quoi comprendre la présence d'autrui

au même monde, et c'est dans l'exercice même de la parole que j'apprends à comprendre. Il n'y a finalité qu'au sens où Heidegger la définissait lorsqu'il disait à peu près qu'elle est le tremblement d'une unité exposée à la contingence et qui se recrée infatigablement. Et c'est à la même spontanéité non-délibérée, inépuisable, que Sartre faisait allusion quand il disait que nous sommes « condamnés à la liberté ».

Maurice MERLEAU-PONTY. Paris.

MÉTHODE ET TACHES D'UNE
PHÉNOMÉNOLOGIE DE LA VOLONTÉ

PAR

PAUL RICŒUR

Husserl a indiqué en diverses pages des *Ideen* que la problématique de la volonté pouvait et devait être entièrement renouvelée par la méthode d'analyse intentionnelle qui avait d'abord porté ses fruits sur le plan de la conscience percevante et plus généralement sur le plan des actes objectivants. Il esquisse cette transposition de la méthode aux « vécus affectifs et volitifs » dans une double direction :

La phénoménologie appliquée à ces nouveaux *Erlebnisse* doit d'abord vérifier l'universalité de l'analyse intentionnelle et en particulier l'universalité de la distinction du noème et de la noèse¹. (On se rappelle que ces deux expressions désignent respectivement le corrélat de la conscience — le visé en tant que tel — et la visée de conscience, après que la réduction phénoménologique a levé l'hypothèque de l'interprétation naturaliste de la conscience : la conscience qui n'est plus une partie d'un monde existant absolument se révèle comme pure conscience de..., et toute réalité est « réduite » au statut de « vis-à-vis » — *Gegenstand* — de cette conscience).

Il s'agit donc de savoir si l'analyse des structures noético-noématiques, dont le projet a été élaboré à propos de la perception, de l'imagination, du souvenir, du signe, de la croyance énonciative, du jugement de réalité, bref au niveau de la « représentation » (*Vorstellung*) vaut encore pour l'immense secteur affectif et pratique de la conscience.

1. *Ideen I*, § 95.

Cette nouvelle extension de l'analyse intentionnelle doit en outre, selon Husserl¹, confirmer que les vécus composés ou, comme il dit, « synthétiques », dans lesquels il classe affects et volitions, ne remettent pas en question le primat, dans la conscience totale, des actes « objectivants », lesquels sont des variétés de représentations « simples », à un seul « rayon » ; affectivité et volonté s'édifieraient « sur » la représentation, comme des vécus « fondés » d'ordre complexe sur des vécus « fondateurs » d'ordre « simple » (*schlicht*).

1. Le but de cette communication est d'abord de montrer la fécondité de cette méthode patiente d'analyse descriptive appliquée aux fonctions pratiques de la conscience ; à ce premier niveau, « constituer » signifie simplement épeler les intentionnalités entremêlées, les étaler en quelque sorte devant une conscience distincte et identifier les aspects du monde, d'autrui, de mon corps qui figurent comme corrélats de ces visées affectives et volitives.

2. Mais à un second niveau les résultats acquis par l'extension de la *méthode* intentionnelle à la volonté doivent être retournés contre la *doctrine* transcendantale édifée sur la base étroite de l'analyse de la « représentation » (c'est-à-dire de toutes les opérations de conscience dont la perception est le type premier). C'est à ce niveau que le pouvoir « constituant » de la conscience peut être interprété avec les ressources d'une description du volontaire et de l'involontaire et que l'idéalisme transcendantal de Husserl peut être critiqué à la lumière de cette nouvelle description.

3. Enfin, à un troisième niveau, on esquissera le passage d'une phénoménologie descriptive et constitutive à une ontologie de la conscience : on tentera de circonscrire une expérience privilégiée qui, sur le plan du volontaire et de l'involontaire, se constitue comme révélatrice de ma situation ontologique ; comme on le verra, cette expérience peut être une

1. *Ideen I*, § 116.

expérience de déficience, de non-être ; elle suffira du moins à dénoncer comme naïves les prétentions du sujet à s'ériger en réalité primitive — ou primordiale — sous le prétexte qu'il a, en un sens limité mais authentique, la fonction « transcendante » de « constituer » les aspects involontaires de sa vie et du monde.

I. LE NIVEAU DE L'ANALYSE DESCRIPTIVE

Laissant provisoirement de côté l'interprétation que donne Husserl du caractère « fondé » des vécus affectifs et volitifs par rapport aux « représentations », ce qui n'est peut-être encore qu'un préjugé que la phénoménologie doit abandonner, il nous faut prendre la vie pratique de la conscience comme elle se donne et lui appliquer directement la méthode d'analyse intentionnelle, sans le détour d'une phénoménologie préalable de la perception et en général des actes objectivants.

C'est donc d'abord à une défense et illustration de l'analyse intentionnelle que tend cette étude. On ne saurait trop insister sur ce point : à un premier niveau au moins, la phénoménologie est une description qui procède par analyses ; elle interroge ainsi : que « veulent dire » vouloir, mouvoir, motif, situation etc... ? La fécondité de l'analyse noético-noématique de la période des *Ideen* a sans doute été sous-estimée par la génération phénoménologique qui est allée tout de suite aux écrits de la période de la *Krisis* ; cette école de phénoménologues a cherché dans la théorie du *Lebenswelt* l'inspiration d'une description trop vite synthétique à mon gré : si en tout problème on va droit au « projet existentiel », au « mouvement d'existence » qui entraîne toute conduite authentiquement humaine, on risque de manquer la spécificité des problèmes, de noyer les contours des fonctions diverses dans une sorte de monisme existentiel indistinct qui, à la limite, conduit à répéter la même exégèse de l'« existence » à propos de l'imagination,

de l'émotion, du rire, du geste, de la sexualité, de la parole etc...

La phénoménologie doit être, dans un premier temps au moins, structurale. Plus précisément cet art de distinguer et d'épeler les intentionnalités entrelacées doit être conduit par ce que Husserl appelait la réflexion noématique ; il entendait par là une réflexion sur le vécu certes, mais sur le « côté » du vécu qui est non la visée elle-même de conscience mais son corrélat, une réflexion sur le vis-à-vis des diverses visées de conscience : c'est en réfléchissant de préférence sur le voulu comme tel, sur l'émouvant, sur l'imaginé que l'on accède à la distinction des actes eux-mêmes, des visées de conscience. Par exemple, autre chose est de vouloir et de mouvoir parce que les corrélats n'ont pas la même signification.

Il faut insister en outre sur cette notion de signification : dire que la phénoménologie doit distinguer des « significations » de fonctions ou de structures, c'est d'abord lui reconnaître la tâche d'éprouver la terminologie vulgaire et scientifique de la psychologie, par exemple d'arracher à la confusion et aux extensions abusives de sens des expressions comme projet, motif, action, situation, qui ont subi une sorte d'inflation dans la littérature phénoménologique contemporaine ; c'est ensuite attendre d'elle qu'elle discerne, à travers cette terminologie corrigée, des « essences » de vécu. Il ne faut pas oublier en effet que la réduction transcendantale qui restitue le sens de la conscience en général ne peut être pratiquée sans la réduction eidétique qui fixe des significations telles que percevoir, entendre, voir, imaginer, décider, agir etc. — comprises sur un petit nombre d'exemples. La crainte de platoniser sur les essences ne doit pas nous faire manquer la tâche de constituer des objets phénoménologiques, en entendant par là les contenus idéaux capables de remplir les intentions signifiantes multiples et variables que le langage met en œuvre toutes les fois que nous disons je veux, je désire, je regrette, ou que nous comprenons une situation,

un comportement comme signifiant vouloir, désir, regret. Ces significations peuvent être identifiées et reconnues malgré le caractère de flux de la conscience et malgré la singularité de chaque conscience ; cette double altérité, — l'altérité temporelle d'une conscience et l'altérité mutuelle des consciences, — rendrait les consciences ineffables pour chacune et l'une pour l'autre, si « l'autre » ne pouvait signifier « le même », bref si des situations relativement incomparables ne pouvaient être *comprises* et *dites*.

La phénoménologie parie pour la possibilité de penser et de nommer, même dans la forêt obscure des affects, même au fil du fleuve sang. La phénoménologie parie pour cette discursivité primordiale de tout vécu qui le tient prêt pour une réflexion qui soit implicitement un « dire », un λέγειν ; si la possibilité de dire n'était pas inscrite dans le « vouloir dire » du vécu, la phénoménologie ne serait pas le λόγος des φαινόμενα.

Cette analyse intentionnelle appliquée à la fonction pratique de la conscience ne peut être faite ici avec le soin qu'elle requiert ; on ne peut qu'indiquer très schématiquement les articulations des divers moments intentionnels de la volonté et les proposer comme un *programme* de travail, quitte à s'attarder plutôt sur le sens de ce travail¹.

1. Si nous pratiquons ce que Husserl appelait la réflexion noématique, c'est-à-dire la réflexion sur le corrélat intentionnel en tant que tel d'une conscience de..., le voulu désigne d'abord *ce que* je décide, le *projet* que je forme ; nous prenons donc projet en ce sens strict de corrélat du décider ; en lui je signifie, je désigne à vide une action future qui dépend de moi et qui est en mon pouvoir. Le projet est l'action au gérondif, le pragma futur où je suis impliqué (à l'accusatif) comme celui qui fera et (au nominatif) comme celui qui peut. Cette définition tient en

1. Pour un traitement systématique de cette analyse intentionnelle, cf. *Le Volontaire et l'Involontaire*, pp. 37-75. 187-216, 319-331.

raccourci une foule d'analyses précises qu'il faudrait expliciter : la manière impérative et non indicative dont le projet désigne ce qui est « à faire » — la modalité catégorique de cet « à faire » par rapport au vœu, — la dimension future du projet, différente de celle de la prévision, — son indice « à faire par moi » par opposé au « à faire par autrui » du commandement etc.

D'autre part, il faut montrer comment cette intentionnalité du décider, tournée vers le projet, s'articule sur une imputation de moi-même : « je décide *de...* » enveloppe un : « je *me* décide » ; cette conscience sourde de responsabilité tient prête pour la réflexion l'élan même de la conscience qui se dépasse vers une œuvre à faire dans le monde. Enfin le projet enveloppe une certaine référence à un cours de motivation : « je me décide *parce que...* » Cette relation du projet à ses motifs doit être soigneusement distinguée de la relation naturaliste de causalité ; c'est elle en effet qui tient en germe toutes les médiations entre le corps et le vouloir.

Mais le « à faire » est en marche vers le faire : ici la structure intentionnelle qui se propose est celle de l'*agir* ; le vouloir ne désigne plus « à vide », il œuvre dans le présent ; j'opère des présences comme faites par moi, et le monde tout entier, avec ses chemins et ses obstacles, avec du non-dénoué et du révolu, est la matière et le contexte de mon agir. Le « fait par moi », le « pragma », dirai-je, à la différence du projet, est dans le monde et non plus sur fond de monde. Il est dans le monde et non pas *dans* mon corps ; ce que je « fais », ce n'est pas un mouvement, ni même un geste complexe pris dans la posture complète du corps ; dans l'agir le corps est « traversé » : il n'est pas l'objet de l'agir, même au sens large de corrélat, mais son *organe* ; à travers sa fonction organe, où il s'efface, il est ouvert sur l'œuvre complète (que j'exprime par tous les infinitifs d'action : courir, travailler etc.), l'œuvre est ainsi ma réponse pratique, inscrite dans le tissu du monde, à une difficulté ouverte *in medias res*.

Enfin le vouloir se complète dans une visée plus

secrète, plus dissimulée, que j'appelle consentir ; pour le consentement la nécessité en moi et hors de moi n'est pas simplement regardée, mais adoptée activement ; elle est ma situation, ma condition d'exister comme être voulant dans le monde. Cette active adoption de la nécessité érige celle-ci en catégorie pratique, en même temps qu'elle l'assume dans la première personne. A partir de là est possible une phénoménologie de la finitude, du caché (ou de l'inconscient) et de la condition première d'être né — *natus* —, bref une phénoménologie de l'état d'exister au sein même de l'acte d'exister.

Avant d'amorcer le passage à une vue plus synthétique de la vie volontaire et involontaire il faut souligner le double bénéfice de cette méthode descriptive sur le plan même d'une psychologie redressée phénoménologiquement.

Le premier bénéfice, dirai-je paradoxalement, est de nous donner une compréhension de l'involontaire. La psychologie classique bâtissait l'homme comme une maison ; en bas, des fonctions élémentaires et, par-dessus, l'étage supplémentaire de la volonté ; besoin, désir, habitude, étaient éventuellement transposés de la psychologie animale ; on omettait ainsi que la volonté est déjà incorporée à une compréhension complète de l'involontaire ; en régime humain, besoin, émotion, habitude, ne prennent un sens complet qu'en relation à une volonté qu'ils sollicitent, motivent, émeuvent et en général affectent, tandis qu'en retour la volonté achève leur sens, ne serait-ce que par sa démission ; c'est la volonté qui les détermine par son choix, les meut par son effort, les adopte par son consentement. Il n'y a pas d'intelligibilité *propre* de l'involontaire comme automatisme, comme choc émotionnel, comme inconscient, comme caractère etc... Seul est intelligible le rapport vivant du volontaire et de l'involontaire ; c'est par ce rapport que la description est aussi compréhension.

Ce renversement de perspective n'est qu'un aspect de cette révolution copernicienne qui sous des formes multiples est la première conquête de la compré-

hension philosophique ; pour l'explication, le simple est la raison du complexe : pour la compréhension l'un est la raison du multiple. Loin que ce renversement détruise toute psychologie de l'involontaire, il l'inaugure en lui donnant un sens ; dès que j'ai dit que l'involontaire est *pour* l'involontaire, l'élucidation de ce « pour » est le programme même d'une psychologie de l'involontaire ; les multiples manières d'être *pour* le volontaire me donnent les catégories concrètes de l'involontaire, comme motif de..., organe de..., condition du vouloir. On voit en quel sens mesuré le vouloir est *constituant* : en ce sens qu'il qualifie tout l'involontaire comme humain, en le reprenant comme motif de..., organe de..., situation de ...

Le deuxième bénéfice de cette phénoménologie est de ramener de la volonté constituée, dont traite la caractérologie et qui tombe sous les prises d'une psychologie empirique, au vouloir constituant ; elle en appelle de la volonté que j'ai plus ou moins au vouloir que je suis ; ce vouloir n'est plus objet d'enquêtes statistiques, de généralisations inductives : il est ressaisi comme l'acte le *primitif* de la conscience.

En quel sens ce constituant pratique est-il donc nommé primitif ? En ce sens que je ne puis en faire une genèse empirique. Si j'hésite, mon in-décision se donne comme choix absent, impossible, désiré, retardé, redouté ; mais, jusque dans les vacances du choix, je reste encore dans les catégories du choix, comme mon silence demeure dans celles de la parole. Un vouloir embarrassé, lent, un vouloir qui cède est encore un vouloir ; pour moi, le monde reste la mer où je suis embarqué pour choisir ; la carence totale du vouloir serait la carence de l'être-homme. De même aussi un vouloir-enfant est encore un vouloir compris par les catégories concrètes du projet, du motif, de l'imputation, du mouvoir, du pouvoir, etc. La psychologie des âges, en déployant les grands *événements* de la vie affective, active et intellectuelle, montre l'*avènement d'un sens* qui s'historialise dans une croissance et ainsi devient ce qu'il est.

Cette brève esquisse descriptive laisse du moins

entrevoir en quel sens la phénoménologie, à son niveau descriptif et analytique, reste toujours un λόγος. Nous venons d'évoquer une double marche vers l'ineffable ; du côté du corps propre et de l'obscur affectivité qu'il nourrit, du côté du vouloir primitif qui transcende par sa singularité toutes les généralités caractérologiques. Est-il possible de tenir jusqu'au bout, dans ces deux directions, le serment de comprendre et de dire ?

L'idée d'une phénoménologie de l'involontaire n'est pas absurde ; j'ai certes perdu la naïveté du pur sentir ; mais précisément être homme, c'est déjà avoir commencé de prendre position par rapport au désir ou au souffrir ; il n'y a pas de phénoménologie de l'involontaire pur, mais de l'involontaire comme l'autre pôle d'une conscience voulante. Cette compréhension-frontière de ma propre vie involontaire, comme affectant diversement mon vouloir, est la seule intelligibilité de cette vie involontaire en tant que vécue.

De plus la phénoménologie n'est pas condamnée à commencer toute description et toute analyse à partir de rien ; la connaissance naturaliste de l'homme, celle que la psychologie empirique sous toutes ses formes met en œuvre, n'est pas purement et simplement récusée ; psycho-physiologie du vouloir, psychologie expérimentale du mouvement élémentaire et des postures, psychologie du comportement, psycho-pathologie des déficiences, des altérations, des effondrements du vouloir, psychologie de la vie sociale etc., tendent, comme toutes les sciences de la nature, à élaborer des concepts empiriques, des notions fonctionnelles ; c'est ce que le savant appelle des « faits », qui sont toujours contemporains de l'élaboration d'une « loi » pour être dignes du rang de « faits scientifiques ».

Ces « faits » qui, sur le plan de la connaissance objective, mondaine, naturaliste, rendent compte de la vie volontaire et involontaire de l'homme et qui sont intégrés à une science de l'homme, ne sont pas des vécus de conscience ; mais, s'ils ne retenaient

rien du vécu de conscience, ils ne concerneraient aucunement l'homme et sa conscience, ils ne signifieraient pas du tout l'homme. Une bonne phénoménologie implicite se dissimule bien souvent dans les sciences les plus objectivistes et parfois avance à travers les concepts « naturalisés » de la psychologie. On trouverait de bons exemples d'un tel progrès de la phénoménologie par le détour de la clinique ou de la psychologie de comportement dans la psychologie du langage et de la fonction symbolique. La phénoménologie du volontaire et de l'involontaire abonde en exemples du même ordre : il y a une bonne phénoménologie non thématifiée, égarée dans des problématiques naïves comme celle du behaviorisme (je pense en particulier à Tolman) et surtout comme celle de la Gestaltpsychologie (chez Köhler, Koffka, Lewin et son école). Il est possible de ressaisir cette phénoménologie en quelque sorte aliénée, en se servant des « faits » de la psychologie scientifique comme d'un *diagnostic* du vécu phénoménologique. Par cette relation de diagnostic un concept naturaliste signale et en quelque sorte dénonce une signification éventuelle de la conscience. Parfois même un concept empirique très élaboré, tel le concept psychanalytique d'inconscient, désigne par diagnostic un moment de la conscience qui est tellement caché qu'il n'en est plus de phénoménologie ; une phénoménologie du « caché » est par définition une gageure ; et pourtant seule cette phénoménologie en quelque sorte évanouissante peut délivrer d'une mythologie naturaliste, comme celle du Freudisme, où l'inconscient sent et pense et où la conscience apparaît naïvement comme une partie, un effet ou une fonction de l'inconscient.

Par cette relation de diagnostic, la phénoménologie, à une époque donnée, participe au travail de la science psychologique et élabore ses « essences » du vécu en tension avec les notions des sciences de l'homme.

L'idée d'une phénoménologie de la conscience *singulière* n'est pas non plus absurde : la conscience singulière, c'est moi et c'est toi ; dès lors, pour le

phénoménologie, la subjectivité désigne la fonction sujet d'une conscience intentionnelle que je comprends sur moi et sur autrui ; la compréhension de soi et la compréhension d'autrui s'élaborent mutuellement et ainsi font accéder à de véritables concepts de la subjectivité, valables pour l'homme mon semblable. Même la notion de la solitude du choix est élaborée intersubjectivement ; la solitude est encore une possibilité commune de l'humaine condition ; je la comprends comme ce dont est capable « chacun », c'est-à-dire encore l'homme mon semblable.

II. LE NIVEAU DE LA CONSTITUTION TRANSCENDANTE

La description analytique des intentionnalités enchevêtrées dans la conscience voulante n'est qu'un premier palier de la phénoménologie ; il reste à ressaisir le mouvement d'ensemble de la conscience ouvrant du futur, marquant son paysage de ses gestes et œuvrant à travers ce qu'elle ne fait pas.

C'est dans ce passage de l'analyse intentionnelle à la synthèse existentielle qu'est mise en question l'interprétation d'ensemble de la vie de la conscience.

Nous avons été amené à dire que le vouloir est « *constituant* », en ce sens qu'il qualifie tout l'involontaire comme humain en le reprenant comme motif de..., organe de..., situation du vouloir. Nous avons ajouté que ce même vouloir est « *primitif* » en ce sens que je ne puis en penser même l'absence, même la genèse, sans suspendre l'être-homme. Cet usage des deux expressions husserliennes de « *constituant* » et de « *primitif* » confirme-t-elle l'*idéalisme transcendantal* édifié par le philosophe de Fribourg en liaison avec ses analyses de la perception ?

La phénoménologie de la volonté, qui ne fait d'abord qu'étendre à un nouveau secteur de réalité une *méthode* qui a fait ailleurs ses preuves, retourne ses résultats contre la *doctrine* qui s'est peu à peu rendue indiscernable de la méthode. Cette doctrine de l'idéalisme transcendantal ne vaut-elle que dans

les bornes d'une théorie de la représentation, de la conscience spectaculaire?

Le problème n'était pas aigu pour Husserl ; comme il a été dit au début, les « vécus affectifs et volitifs » étaient à ses yeux des vécus « fondés » sur la représentation. Ce primat des actes objectivants relève, semble-t-il, d'un préjugé logiciste que ne vérifie pas la réflexion directe sur la vie pratique. Le vouloir a une manière de donner sens au monde, en ouvrant du possible pratique, en perçant du voulu dans ses zones d'indétermination, en peuplant le réel des œuvres humaines, en colorant de sa patience ou de ses révoltes les résistances même du réel ; il faut donc restituer toute son envergure à cette « donation de sens » qu'est la conscience sous toutes ses formes. Il est même possible de montrer, comme le suggère le début de *Ideen II*, que l'attitude purement théorique, — qui triomphe avec la science (et qui s'esquisse déjà dans ce que les psychologues formés par le néo-criticisme appellent « représentation »), — procède par correction et épuration seconde d'une première présence aux choses qui est indivisément observation spectaculaire, participation affective et prise active sur les choses. Husserl ne l'ignorait pas, mais croyait retrouver dans ce vécu complexe un « noyau de sens » de caractère « objectivant », qui était déjà là et qui portait les « couches » affectives et pratiques de la conscience. Or, croyons-nous, la réflexion noématique sur le projet (ou corrélat du décider), sur le pragma (ou corrélat de l'agir), sur la situation (ou corrélat du consentir) ne révèle rien de tel.

Voici comment on peut expliquer le préjugé logiciste de Husserl : si l'on compare entre eux une constatation, un vœu, un commandement, un projet, ils s'énoncent tous dans des modalités dont les « modes » grammaticaux de l'indicatif, de l'optatif, de l'impératif, etc., sont des expressions plus ou moins fidèles. Or il est possible de dégager de tous les modes une sorte de mode neutre, disons l'infinif (manger, voyager, peindre) qui est comme le *quid* commun de tous les noèmes ; on peut être tenté d'identifier

ce *quid* commun, ce « noyau de sens », à la représentation et de reconstruire le vœu, le commandement, le projet à partir de cette représentation neutre : je souhaite de (voyager), je vous commande de (manger), je désire, je veux (peindre). Or ce sens en commun n'est pas du tout une représentation ; ce n'est pas du tout un noème complet, c'est-à-dire quelque chose de concret dans quoi la conscience puisse se dépasser ; c'est un abstrait prélevé sur les noèmes complets de la constatation, du vœu, du commandement ; à la faveur d'une modification seconde et identique dans chaque cas, ce « noyau de sens », ce λεκτόν, (pour employer un terme de la logique stoïcienne), est alors visé par un nouvel acte qui n'est plus ni consentement, ni vœu, ni commandement, mais une opération de grammairien ou de logicien ; ce λεκτόν n'est que le corrélat logico-grammatical d'une telle opération.

Il faut donc tenir tous les « modes », — l'indicatif, l'optatif, l'impératif — comme égaux et primitifs ; le fait même qu'on puisse faire une genèse du monde du spectacle à partir du monde du désir ou du monde de la praxis atteste que toutes les permutations sont possibles et que le « Je veux » est premier à sa façon dans l'énumération cartésienne qui développe le Je pense¹. Il ne paraît donc pas contestable que la vie volontaire donne un accès privilégié et irréductible aux problèmes de *constitution*. Elle a une manière propre d'exprimer la *Sinngebung* de la conscience : comme le Dieu spinoziste, la conscience est toute entière dans une de ses faces ; c'est l'existence humaine dans son ensemble qui en percevant, voulant, sentant, imaginant etc, « donne sens ».

La vie pratique de la conscience pose donc des problèmes originaux qui ne sont pas résolus dans le

1. « Qu'est-ce qu'une chose qui pense ? C'est-à-dire une chose qui doute, qui conçoit, qui affirme, qui nie, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi, et qui sent ». *11^{me} Méditation*.

principe par une interprétation de la « représentation » ; on peut alors tenter de sauver l'idéalisme de Husserl en identifiant le transcendantal et « l'existence » comme praxis¹. N'est-ce pas d'ailleurs ce que nous avons sous-entendu dès que nous avons tenu le « Je veux » pour le constituant de l'involontaire humaine ?

Cela n'est vrai que partiellement : la phénoménologie de la volonté dissipe certaines équivoques de la *Sinngebung* qui ne peuvent être levées sur le plan d'une théorie de la « représentation ». Si l'on veut encore appeler transcendantale l'existence volontaire qui institue et découvre les aspects pratiques du monde, ce transcendantal ne peut être considéré comme créateur. En effet la signification de la passivité reste dissimulée dans une théorie de la « représentation » : on sait quel malaise suscite la théorie husserlienne de la *hylé* dans *Ideen I*². La passivité reçoit son sens fonctionnel dans la *dialectique* du volontaire et de l'involontaire.

Arrêtons-nous un moment sur les traits de cette *dialectique*. D'un côté elle dissipe les dualismes élémentaires et tend vers la limite de la personne simple et indivisible ; mais en sens inverse elle fait éclater ce qu'on pourrait appeler un monisme existentiel, c'est-à-dire une réflexion qui voudrait se stabiliser au niveau de ce mouvement indivisible de l'existence humaine.

Éclairons successivement l'une et l'autre face de cette relation dialectique que nous essayons de suggérer³.

La phénoménologie de la volonté, en quête de

l'union vécue entre le volontaire et l'involontaire, attaque le dualisme à sa racine, dans les attitudes méthodologiques qui l'instituent : d'un côté la pensée, tendant à s'identifier avec la conscience de soi, ne retient de la vie volontaire que les moments les plus *réflexifs*, ceux par lesquels je me reprends sur les choses, sur la résistance de mon corps, sur mes motifs, et m'exile dans la conscience du « c'est moi qui... » : « c'est moi qui » me décide, qui veut vouloir, qui peut pouvoir ; je suis cet effort qui s'oppose à un corps qui résiste ; je suis cette liberté qui se reprend sur le monde étranger de la nécessité. D'autre part la pensée objective, qui pose des objets vrais pour tous dans un monde délié de toute perspective singulière, repousse la vie involontaire et toute la vie corporelle parmi les choses et s'omet elle-même comme conscience pour qui il y a des objets : ainsi naissent légitimement une biologie et une psychologie scientifique.

La déchirure entre âme et corps, pour parler le langage des classiques, procède donc en un sens des attitudes de la conscience en face de sa propre vie. Ce n'est donc pas encore un dualisme ontologique, mais si l'on peut dire préontologique.

La phénoménologie, replaçant ces attitudes par rapport à une attitude plus fondamentale, restitue le mouvement unitaire du volontaire et de l'involontaire. Remontant en deçà de la conscience de soi, elle montre la conscience adhérent à son corps, à toute sa vie involontaire, et, à travers cette vie, à un monde de l'action qui est son œuvre et l'horizon de son œuvre ; remontant d'autre part en deçà des formes objectives de cette vie involontaire, elle retrouve dans la conscience même l'adhérence de l'involontaire au « Je veux ».

C'est dans cette réflexion au-delà des aspects réflexifs du vouloir et dans cette récupération de l'involontaire en première personne sur ses formes objectivées par la psychologie scientifique que nous dépassons vraiment le stade purement *analytique* de la phénoménologie et que nous cessons d'épeler des

1. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la Perception*, pp. 73 sq.

2. *Ideen I*, pp. 172, 203. Cf., FINK, *Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik*, dans « Kantstudien », t. 38, cahier 34, 1933.

3. Ce mouvement de pensée résume une analyse plus détaillée faite à la *Société française de philosophie* (séance du 25 nov. 1950) sous le titre : « L'unité du volontaire et de l'involontaire comme idée-limite ».

intentionnalités et leurs corrélats, pour ressaisir un mouvement d'ensemble de la vie de volonté.

Nous allons considérer cette démarche convergente en la prenant à ses deux extrémités. La réflexion fait culminer la volonté dans les déterminations de soi par soi : je *me* décide, c'est moi qui *me* détermine et que je détermine. La forme pronominal du verbe souligne bien ce rapport à la fois actif et réflexif de soi à soi ; et il faut dire que ce jugement de réflexion n'est nullement artificiel : il suffit que je revendique la responsabilité de mes actes ou que je m'en accuse pour que cette imputation réfléchie de moi-même fasse saillie dans ma conscience. Si même je vais jusqu'au bout de ce mouvement réflexif, je me découvre comme la possibilité de moi-même qui sans cesse se précède et se réitère dans l'angoisse du pouvoir-être. Mais, fouillant à la racine de cette imputation réfléchie de moi-même, je découvre une imputation irréfléchie, implicite à mes projets même. D'abord la décision court là-bas, auprès des lieux et des êtres, et conjure la nouvelle œuvre par signes à l'impératif ; et tandis-que je me projette moi-même dans l'action à faire, que je me désigne, si je puis dire, à l'accusatif comme un aspect du projet, je me mets ainsi moi-même en cause dans le dessein de l'acte à faire ; et ce moi imputé là-bas n'est pas encore un véritable Ego, mais la présence sourde de mes pouvoirs eux-mêmes irréalisés, projetés et appréhendés dans la figure de l'action qui aura lieu. Avant tout jugement de réflexion du style « c'est moi qui », nous découvrons cette conscience préjudicielle, qui suffit à tenir prête pour la réflexion l'intention de mes projets. En ce sens, le premier possible inauguré par le vouloir, ce n'est pas mon propre pouvoir-être, mais la possibilité événementielle que j'ouvre dans le monde en projetant d'agir ; c'est le pouvoir-être-fait, visé sur le monde même, sur ce monde qui reste toujours à l'horizon de mon choix comme le champ d'opération de ma liberté.

Mais à son tour un projet ne rassemble ma vie à un moment donné que parce qu'il s'enracine d'une

certaine manière dans ma vie involontaire par la motivation. Pas de décision sans motif (à condition qu'on distingue motif et cause). Il y a là un rapport original entre une initiative et une recherche de légitimité. L'avance de mon choix et la maturation de mes motifs sont une seule et même chose.

Comment cela est-il possible ? Reprenant la description à l'envers, à partir de l'involontaire et non plus du volontaire, on verrait, sur l'exemple du désir par exemple, comment le corps nourrit en quelque sorte la motivation où il pourra être mis en balance avec une valeur non corporelle. Ainsi seul l'homme peut faire la grève de la faim ; le sacrifice du besoin atteste qu'il s'est prêté à une commune évaluation ; il a fallu que l'opaque affectivité trouve d'abord dans la représentation de la chose absente et du chemin pour l'atteindre une forme qui est ici une forme imageante, mais aussi que l'anticipation imageante porte sur le plaisir lui-même et que, sur un affect ténu, qui est en quelque sorte l'effigie affective, l'analogon du plaisir futur, j'appréhende la bonté du pain, en deçà du jugement réfléchi de valeur ; l'affect transfiguré par une intention évaluante porte le corps au niveau d'un champ de motivation, le fait corps humain.

Il va de soi que c'est dans la motion volontaire que se nouent vouloir et pouvoir et que s'annule cette distance aux choses, cette espèce d'irréalité du projet ; or ici il faudrait refaire le même mouvement de retour en deçà de la réitération réflexive de l'effort, jusqu'à cette motion qui se déploie dans le corps docile et qui est le vouloir non réfléchi qui va aux choses même, traversant le corps. Ici encore il faudrait montrer comment la spontanéité émue et coutumière du corps prévient la motion volontaire ; nos savoirs eux aussi sont une espèce de corps ; à travers règles de grammaire et de calcul, savoirs sociaux et moraux, nous allons à des actes neufs et ainsi nous agissons notre savoir comme nous agissons nos pouvoirs.

Ces exemples avaient simplement pour but de montrer comment la phénoménologie peut tirer de

l'impasse le problème du dualisme et se propose pour tâche de surprendre la « médiation pratique » du *Cogito* et du *sum* dans les articulations du volontaire et de l'involontaire. Il va de soi que la démonstration serait complète si nous réussissions à montrer l'enracinement mutuel de la liberté et de la nature jusque dans les formes les plus irrécusables de la nécessité, au niveau de la conscience sourde d'exister vivant.

Mais si la critique du *dualisme méthodologique* nous restitue l'union vécue du vouloir préreflexif et du corps propre, en retour la description fait affleurer des formes toujours plus subtiles de dualité que j'appellerai *dualité d'existence* et qui ruinent le monisme intentionnel de toute l'entreprise antérieure.

Certains aspects de cette dualité s'expliquent par la structure temporelle de notre être-au-monde selon l'expression de Merleau-Ponty¹, en ce sens qu'une tendance à la persistance, à la fixation, est inscrite en tout présent vivant ; le glissement dans la généralité et l'anonymat durcit les persistance en résistances et ainsi tout projet nouveau surgit dans un monde déjà là, dans un monde de projets sédimentés ; et une partie de mon énergie de vivre se dépense dans la vigilance organique par laquelle je maintiens d'anciennes présences de moi-même en quelque sorte contractées en acquis.

Si nous pouvions aller jusqu'au bout de cette démarche, nous n'aurions pas à parler d'une *reciprocité* du volontaire et de l'involontaire, avec ce que ce langage conserve encore de dualisme, mais de l'*ambiguïté* d'un mouvement d'existence qui d'une seule démarche, par voie de temporalisation, se fait liberté et servitude, choix et situation. Mais on ne peut aller jusqu'au bout de cette résorption des résistances dans les survivances ; car on ne voit se constituer ainsi par sédimentation que les aspects de l'involontaire qui sont tributaires de près ou de loin de l'habitude. La description de l'involontaire révèle toutes

sortes de formes de l'involontaire qui ne sont pas des produits d'histoire.

Mais surtout cette fusion l'un dans l'autre du projet et de la situation est tenue en échec par quelques aspects fondamentaux de la vie volontaire qui nous autorisent à parler d'une dualité dramatique ou polémique et dont il faut reconnaître le statut insolite, oscillant entre monisme et dualisme.

Il faut partir du plus manifeste pour aller au plus caché. Le plus manifeste, c'est l'écart qu'institue la souffrance entre moi et moi-même, entre moi comme celui qui assume et moi comme celui qui subit ; la souffrance introduit une faille existentielle dans ma propre incarnation ; la nécessité n'est pas vécue seulement comme affectante, mais comme blessante ; c'est pourquoi, en retour, la liberté demeure la possibilité de ne pas m'accepter et de dire non à ce qui me diminue et me nie. Alors l'active dénégation de la liberté irrite cette espèce de négativité diffuse de ma condition. La partialité de mon caractère, l'impuissance où je suis à m'égaliser dans une conscience transparente, la situation où je suis d'être remis à la grâce nourricière et sanante de mon corps, suscitent sans cesse le mouvement de déhiscence, le mouvement de recul, par quoi je commence à former le vœu de faire cercle avec moi, pour expulser hors de moi, dans un sujet empirique que je constituerais, les limites du caractère, de l'inconscient et de l'être-en-vie.

Ainsi affleure le moment de refus, qui est peut-être implicite à la réflexion ; c'est ce refus de la condition humaine qui s'exprime dans le triple vœu de l'homme : d'être total, sans la perspective finie du caractère ; transparent, sans l'opacité de l'inconscient ; et finalement d'être par soi, non-né. Ainsi le scandale est installé au cœur de la condition.

Rebroussant du niveau du consentement à celui de l'agir, je remarque que la continuité du vouloir au mouvoir à travers le pouvoir comporte aussi sa dualité naissante et toujours renaissante : la motion volontaire est toujours à quelque degré un effort,

1. *Phénoménologie de la perception*, pp. 98-105.

dans la mesure où le corps est spontané, c'est-à-dire où il m'échappe, va de l'avant, résiste ; cette dialectique concrète s'exprime dans le rôle contrasté de l'émotion et de l'habitude : l'une me surprend dans l'instant, l'autre m'aliène à la faveur de la durée ; et si l'une guérit de l'autre, il reste que la spontanéité est tour à tour organe et obstacle. Or le mouvement volontaire parfait, si l'on peut dire, serait celui dans lequel le corps s'effacerait totalement dans sa fonction d'organe. Mais je ne suis pas cette docilité suprême à moi-même et la prise sur mon corps reste reprise ; aussi l'unité de l'effort et de la spontanéité reste à l'horizon de ma condition comme une idée-limite ; et la vie volontaire reste conflit.

Finalement notre mouvement régressif nous ramène au foyer même de l'acte volontaire ; si en effet nous replaçons une décision dans le temps où elle mûrit, de nouveau apparaît ce que nous appelions tout à l'heure la faille existentielle. Elle apparaît dans ce fait assez paradoxal que l'événement d'un choix peut être lu de deux façons différentes : c'est en un sens l'arrêt d'une évaluation ; je me décide *parce que* je me rends à telle ou telle raison ; mais en un autre sens c'est le surgissement d'un acte nouveau qui fixe le sens définitif de mes raisons. Or cette double lecture est inscrite dans la structure même de la décision qui, par un côté, est une invention de projet et, par un autre, un accueil de valeurs élaborées dans une autre couche de conscience. C'est bien pourquoi il y a toujours eu deux philosophies de la liberté : selon l'une le choix n'est que l'arrêt de la délibération, le repos de l'attention, disait Malebranche ; selon l'autre, le choix est un surgissement, une irruption. Certes on peut toujours les concilier théoriquement, en disant que c'est la même chose de s'arrêter aux motifs d'un parti et de le choisir ; mais dans la vie concrète de la conscience ces deux lectures ne correspondent pas aux mêmes situations ; il y a des choix qui n'arrivent pas à déboucher d'une évaluation et d'une réévaluation sans fin, d'autres qui tendent vers le pari, le coup de dé. A la limite serait le scru-

pule ou l'acte gratuit, l'évaluation indécise, le choix sans valeur. Or ces deux possibilités me guettent toujours et elles révèlent la tension intérieure au choix ; la synthèse de la légitimité et de l'inventivité, de la valeur et de l'audace, reste aussi une idée-limite.

Ainsi l'unité de la personne ne peut être exprimée que dans un langage brisé : décision *et* motif ; mouvoir *et* pouvoirs ; consentement *et* situation.

Cette conclusion est capitale pour notre interprétation du pouvoir constituant de la conscience selon l'idéalisme transcendantal de Husserl : certes il est possible de parler encore d'une œuvre — d'une *Leistung* — de la conscience, puisque l'activité de décision, de motion, de consentement achève le sens humain de l'affectivité, de la spontanéité de ce corps animal ; en ce sens la phénoménologie de la volonté renouvelle dans un sens plus existentiel, mais ne ruine pas le transcendantalisme husserlien ; elle accentue seulement sa tendance à s'éloigner du kantisme et en général de tout le courant criticiste. Mais en retour la phénoménologie de la volonté barre toute prétention à interpréter la conscience « donnante » comme « créatrice » ; la bipolarité de sa condition paraît irréductible. La réciprocité du volontaire et de l'involontaire illustre la modalité proprement humaine de la liberté ; la liberté humaine est une indépendance dépendante, une initiative réceptrice. L'idée de création est plutôt le contre-pôle de cette manière d'exister du vouloir humain.

III. TROISIÈME NIVEAU : AU SEUIL DE L'ONTOLOGIE

Le caractère « constituant » de la conscience est une conquête de la *critique* sur la naïveté naturaliste (ou mondaine). Mais le niveau transcendantal ainsi conquis recèle à son tour une naïveté de second degré — la naïveté de la critique — qui consiste à tenir le « transcendantal », le « constituant », pour le « primitif » absolu. La réflexion capable de la démasquer, disons la « réflexion seconde » (pour reprendre

une expression de Gabriel Marcel), assure le passage d'une phénoménologie *transcendantale* à une phénoménologie proprement *ontologique*.

Notre problème, ici, est de montrer les ressources d'une phénoménologie de la volonté dans cette marche vers le seuil de l'ontologie ; la phénoménologie a en effet une manière propre d'amorcer le passage au problème de l'être de l'existant humain : en dévoilant un *non-être* spécifique de la volonté, une déficience ontologique propre à la volonté ; l'expérience privilégiée de ce non-être, malgré son tour négatif, est déjà de dimension ontologique ; elle est, si l'on peut dire, l'épreuve négative de l'être, l'ontologie en creux de l'être perdu.

L'exégèse de ce moment négatif consiste pour une bonne part dans une phénoménologie des passions, sans pourtant qu'elle s'y épuise ; appelons-là très largement une réflexion philosophique sur la culpabilité.

Il peut paraître étrange au premier abord de rattacher les passions — l'ambition, l'avarice, la haine etc. — à un principe « métaphysique » aussi discutable que celui de la culpabilité, — interprétée elle-même comme un *non-être* ! Et pourtant on ne saurait trop souligner à quel point la psychologie qui veut faire l'économie d'un tel principe banalise le monde humain des passions. Que l'on tente une dérivation des passions à partir des émotions ou des sentiments, que l'on recoure à la métaphore creuse de la cristallisation ou que l'on assimile la passion à l'idée fixe, il manque à une psychologie des passions cette dimension, cette épaisseur, cette opacité qu'au théâtre la « terreur » et la « pitié » savent conjurer et à laquelle la complaisance fascinée du lecteur de roman participe dans l'imaginaire. La passion n'est pas un degré de l'émotion ni en général de l'involontaire.

Que le phénomène de la passion excède la psychologie ordinaire, nous pouvons nous en assurer autrement : cette manière d'être lié ou de se lier, cette captivité inconsistante, est bien autre chose qu'une

complication de l'involontaire, puisqu'elle caractérise une manière d'être totale du volontaire et de l'involontaire, une figure globale de l'existence ; la passion n'est pas une fonction, une structure partielle, mais un style d'ensemble, une modalité d'esclavage qui a certes son intentionnalité propre (celle de la jalousie, de l'ambition etc.), mais où toutes les intentionnalités de fonctions partielles sont entraînées ; on peut bien trouver en chaque fonction de l'involontaire (désir, habitude, émotion) la zone de moindre résistance par où s'infiltrent et prolifèrent les passions, mais les passions sont la volonté même sous un mode aliéné.

C'est bien pourquoi le phénomène de la passion concerne « l'éthos » humain dans son ensemble ; sous le régime des passions, les valeurs qui pouvaient être inhérentes au vouloir comme ses vections primitives et auxquelles le vouloir est ouvert par la motivation, s'opposent désormais à lui dans la transcendence hostile du devoir ; naissance passionnelle de la « morale », de la « dura lex », qui condamne sans aider et « amorce la concupiscence »...

Or, il faut bien l'avouer, le problème de la culpabilité se présente comme un nœud d'apories. En un sens les passions semblent n'appeler qu'une description qui mobiliserait l'observation ordinaire, la littérature et l'histoire : les passions ne sont-elles pas la figure quotidienne du vouloir, au regard de quoi les fonctions du volontaire et de l'involontaire ne sont encore que des abstractions, telle une charpente, une ossature, à laquelle il manque une chair ? Cela est bien vrai ; mais il apparaît très vite que cette description s'éparpille dans des figures aberrantes indéfiniment multipliées ; pour faire un monde, un cosmos, il manque aux passions un principe d'ordre, une intelligibilité semblable à celles de fonctions partielles, telles que l'émotion, l'habitude, le désir etc, qui sont prises dans la dialectique du volontaire et de l'involontaire. Il faut déchiffrer les signes de chaque passion par l'usage de la vie et par la culture. Comment dès lors une phénoméno-logie

des passions est-elle possible? A défaut d'un principe d'ordre, la phénoménologie saura-t-elle thématiser un principe de désordre? C'est ici qu'elle se heurte au caractère irréductiblement *mythique* de la notion de culpabilité; or la philosophie voudrait bien « réduire » le mythe et en extraire une compréhension purement rationnelle qui alignerait la faute sur la souffrance et la mort, et même la résorberait dans la finitude, en l'assimilant à une « situation-limite »; mais le mythe résiste, parce qu'il est seul à pouvoir lier *Sinn* et *Bild*, dans un accident, une catastrophe, qui serait une sorte d'événement transhistorique de la liberté : l'événement de la chute. Telle est l'aporie : seul un tel mythe peut regrouper, si l'on peut dire, le désordre, le contrecosmos des passions, mais la philosophie tend à *réduire* l'aspect événementiel de la culpabilité à une structure homogène aux autres structures du volontaire et de l'involontaire. A cet égard les philosophies de l'existence, qui ont beaucoup fait pour réintroduire la faute dans la réflexion philosophique, ne procèdent pas autrement que Plotin et Spinoza : pour elles aussi la finitude est l'ultime alibi philosophique de la culpabilité; cette tantation paraît inhérente à un traitement philosophique de la notion de culpabilité.

A cette aporie, qu'on peut appeler méthodologique, s'ajoute une aporie en quelque sorte constitutionnelle : le *non-être* opéré par la culpabilité est indivisiblement « vanité » et « puissance ». La passion est la « puissance de la vanité »; d'un côté, toute passion s'organise autour d'un « rien » intentionnel, que le mythe figure dans des images de ténèbres, d'abîme inférieur, de corruption, de servitude; c'est ce rien spécifique, ce « vain », qui habite soupçon, reproche, injure, grief, et fait de toute passion la poursuite du vent; et pourtant, d'un autre côté, la passion unit indissolublement grandeur et culpabilité, anime le mouvement de l'histoire et, en jetant l'homme vers le mieux-être et le pouvoir, fonde l'économie et la politique. La passion est puissante et rend puissant; le mensonge de la passion réside précisément dans le report de la

responsabilité sur une fatalité étrangère qui posséderait et emporterait le vouloir. C'est pourquoi le mythe l'appelle démon, en même temps que néant et ténèbres.

En présence de ces apories, la phénoménologie de la volonté est embarrassée mais non point démunie; sa tâche est d'abord d'élaborer conjointement une *empirique* et une *mythique* de la volonté; d'un côté il lui faut regrouper les traits descriptifs des passions à partir de la double idée de néant et de puissance et élaborer la quasi-intelligibilité d'un quasi-monde des passions à partir d'un accident mythique; en particulier il lui faut allier la psychologie des passions de tradition stoïcienne et spinoziste à leur dramatisation par le roman et le théâtre; en outre l'histoire lui fournira l'illustration de toutes les passions, principalement celles du pouvoir : il est certain que l'univers concentrationnaire a porté de nos jours à des dimensions caricaturales l'aliénation passionnelle dont le pouvoir est le thème; une critique de l'histoire comme lutte pour le pouvoir est probablement plus importante pour la compréhension de la culpabilité que l'exégèse des passions minuscules de la vie privée.

Ainsi le mythe peut servir de guide heuristique dans une description menacée de s'éparpiller sans fin. En retour il importe d'élaborer une critique philosophique du mythe qui ne soit point une critique réductrice, mais qui en restitue l'intention signifiante. La tâche principale de cette critique est précisément de ressaisir l'ontologie négative de l'idée de culpabilité, de dégager le sens spécifique de cette « vanité puissante », en montrant l'échec de sa réduction aux autres modes de négativité (manque éprouvé du besoin, « creux toujours futur » ouvert en avant de soi par le projet, négation inhérente au refus et surtout défaut d'aseité, non-nécessité d'exister constitutive de la finitude).

La finitude est par priorité la notion sur laquelle tend à se rabattre la culpabilité; c'est elle qui doit servir à la fois de repère et de repoussoir à une cri-

tique philosophique de la culpabilité ; reconnaître l'écart des deux notions, c'est cela « sauver le mythe » : ainsi la polarité de la finitude, comme « néant » constitutif si l'on peut dire, et de la culpabilité, comme « néant » événementiel, serait le thème directeur d'une telle exégèse du non-être du vouloir.

Si maintenant nous nous retournons, de ce seuil de l'ontologie, vers la réflexion transcendante précédente, il apparaît que toute la dialectique du volontaire et de l'involontaire n'avait pu être édifiée que par omission de cette péripétie nouvelle qui introduit l'être par le non-être. La dimension transcendante du Cogito se révèle après coup liée à cette *ἐποχή* de la culpabilité et de l'ontologie qu'elle implique. Le sens de cette omission doit maintenant être explicité.

Cette mise entre parenthèses des modalités passionnelles du vouloir est à la fois un gain et une perte.

Elle est d'abord un gain, parce qu'elle fait apparaître le vouloir, et en général l'existence humaine, comme ce qui « donne sens ». Il fallait aller jusqu'au bout de cette *ἐποχή* pour conquérir la fonction constituante de la conscience, c'est-à-dire, au plan de la volonté, sa capacité de qualifier tout l'involontaire comme humain. Une réflexion qui commencerait trop tôt par les passions, par la « misère de l'homme », risquerait de manquer cette signification du vouloir et de la conscience ; en particulier, la notion d'esclavage prématurément considérée risquerait d'être confondue avec quelque déterminisme, quelque automatisme, et enfermerait l'anthropologie dans une pensée par objets ; dès lors, pour dissocier le monde subjectif de la motivation de l'univers objectif de la causalité, pour reconquérir le sens de la spontanéité des pouvoirs que le corps mouvant offre à l'action, pour retrouver, plus subtilement encore, cette nécessité en première personne que je subis du fait que je suis en vie, né de la chair, il fallait organiser cette triple idée de motivation, de spontanéité, de nécessité vécue, autour d'un « je veux » constituant (ou, en un sens limité, transcendantal). Il fallait donc tenir en

suspens l'esclavage qui opprime le vouloir, pour percer jusqu'à cette possibilité fondamentale du moi qui est sa responsabilité ; il fallait omettre la faute pour comprendre la réciprocité du volontaire et de l'involontaire qui les rend intelligibles l'un par l'autre sous l'idée-limite de leur unité.

Bien plus, cette omission de la faute rend seule possible la réintroduction ultérieure de cette dimension nouvelle : parce que la liberté est constituante de tout l'involontaire, y compris de la nécessité, la liberté n'est pas supprimée par la culpabilité : la servitude elle-même est un accident *de* la liberté. La dialectique du volontaire et de l'involontaire est la structure indifférenciée de l'innocence et de la culpabilité ; elle est la condition de possibilité d'un paradoxe tel qu'une liberté serve. L'homme n'est point à moitié homme et à moitié coupable ; il demeure pouvoir de décider, de mouvoir et de consentir, mais pouvoir occupé par l'ennemi.

Et pourtant l'ambiguïté d'une réflexion transcendante est d'être à la fois gain et perte ; conquête du pouvoir constituant de l'homme, elle est aussi déperdition ontologique. Comme si une naïveté seconde l'habitait, une naïveté transcendante qui succéderait à la naïveté naturaliste. La réflexion transcendante suscite cette illusion que la philosophie pourrait être une réflexion sans une ascèse, sans une purification de son propre regard ; elle omet ce fait décisif que la liberté qui *constitue* l'involontaire est pourtant une *liberté à délivrer*, qu'il faut donc traverser des plans de conscience pour aller de son non-être à son être.

Cette naïveté est peut-être plus difficile à vaincre que celle de l'attitude « naturelle » ; si l'Ego se perd aisément dans son monde et se comprend volontiers par les choses qui l'entourent, une illusion plus tenace l'enferme dans l'enceinte même de sa subjectivité ; l'omission de l'être paraît tenir à la *dissimulation* que secrète la liberté serve ; la « vanité » de l'Ego est tendue comme un voile sur l'être même de son existence.

La conquête de la subjectivité constituante par la philosophie est ainsi étrangement une grandeur culturelle coupable, comme l'économie et la politique. La phénoménologie transcendantale est déjà l'œuvre de ce Soi qui se voudrait par Soi et sans racines ontologiques.

Et pourtant le sens de la subjectivité, une fois conquis, ne saurait plus être perdu : transcender le Soi sera à la fois le retenir et le suspendre comme instance suprême.

Si l'accès à la phénoménologie transcendantale est l'œuvre d'une sorte de révolution copernicienne, le passage de la phénoménologie transcendantale à la phénoménologie ontologique est à son tour une sorte de conversion qui « décentre » du Soi la préoccupation ontologique. L'exégèse de la « vanité » serait le point d'inflexion de cette réflexion seconde. En révélant un non-être spécifique, une *ψευδής οὐσία*, la « vanité » pose en négatif le problème de l'être du vouloir, de l'être de l'homme. Peut-être cet accès à l'ontologie par la « vanité » du vouloir est-il plus fécond que la recherche des implications ontologiques des phénomènes sur le plan de la conscience théorique.

Si donc une telle réflexion seconde était possible, la phénoménologie, centrée sur la *Sinngebung* en général et sur le pouvoir constituant du « Je veux » en particulier, supposerait une démarche préalable, la mise en suspens de la question de l'être et du non-être de la « conscience donnante » ; démarche féconde puisqu'elle seule mettrait au jour le sens propre de la subjectivité. Mais alors, passer à l'ontologie consisterait à lever ces parenthèses et, tout en gardant le bénéfice de la subjectivité conquise par la mise entre parenthèses, à tenter l'aventure d'une *ποίησις*, d'une « poétique » de la volonté.

Paul RICŒUR. (Strasbourg).

CONCLUSIONS

PAR

JEAN WAHL,

Je voudrais d'abord évoquer la figure de Husserl.

M. Fink nous disait qu'il était toujours prêt à bouleverser tout ce qu'il avait écrit. Il était — comme nous l'a dit M. Thévenaz — un perpétuel commenceur. On pourrait dire — si le mot n'était pas réservé à un autre emploi — qu'il était un archéologue : il cherchait ce qu'il y a de plus ancien. Et en même temps ce commencement qu'il cherchait était une fin.

M. Fink nous a dit aussi qu'il voulait s'expliquer clairement avec Husserl. Ainsi ce n'est pas seulement pour célébrer Husserl mais pour voir ce qu'on peut garder de lui et éventuellement pour discuter avec lui que nous nous sommes réunis.

On a présenté l'homme compris à partir de Husserl comme sachant, parlant, voulant — et aussi comme existant et étant : mais nous laisserons de côté ces deux derniers participes présents qui nous entraînaient trop loin.

M. Fink nous a montré comment Husserl avait voulu établir la différence entre philosophie et science, comment il avait voulu refuser l'histoire, détruire les couches de savoir scientifique.

M. Koyré a montré comment, en nous libérant de la science, il a libéré les sciences elles-mêmes, permettant de nouvelles transformations.

M. Merleau-Ponty nous a décrit l'homme parlant — et comment il faut revenir au sujet parlant comme l'a dit M. Pos — comment, par la phénoménologie, on peut éviter les dangers des conceptions qui nous mettent à distance du langage ou qui nous mettent trop en lui — comment il est logique incarnée —

comment il y a une logique dans la contingence — comment il y a des changements latents toujours possibles, des transformations continues des éléments contingents en éléments raisonnables — et comment les mots ont des valeurs d'emploi qui se dégagent par comparaisons non explicites mais senties. Puis il nous a fait voir ces significations toujours en sursis vers lesquelles je me dépasse moi-même et je dépasse ce que je dis — et comment il y a des vides actifs, ce que j'ai à exprimer n'étant à proprement parler nulle part et étant une idée au sens kantien. Et je ne pense pas les mots eux-mêmes mais à travers eux. Et le langage est plutôt une possibilité qu'un savoir. Au fond c'est le même homme qui sait, parle et veut et il y a peut-être une priorité de chacune des fonctions sur l'autre, c'est-à-dire point de priorité en définitive. Puisqu'il n'y a pas de savoir avant que je ne parle, il y a un savoir par la parole : les paroles viennent au devant de moi, et il y a une maîtrise de la parole sur le langage. Il faut cependant aller plus bas, jusqu'au corps : il y a une intentionnalité corporelle. Le langage, c'est le corps, et il y a une spontanéité de mon corps. Mais il n'y a jamais moyen d'atteindre complètement le monde. M. Merleau-Ponty a insisté sur la fonction « désignative » du langage : nous touchons à distance le monde par le corps et le langage. Il y a toujours un dépassement du signifiant par le signifié. Nous rejoignons nos objets sans les toucher : il s'agit de quelque chose d'entrevu plutôt que de vu. Il y a toujours des contradictions, mais l'homme est celui qui est capable de les vivre, toujours à la fois constitué et constituant.

M. Ricœur a pensé devoir compléter ce que disait Merleau-Ponty : il a montré qu'il y a une ascension d'un stade inférieur du langage à un stade supérieur. La double tâche de la phénoménologie, c'est sans doute celle-là : déshabiller les choses de leurs significations « fondées », et les réhabiller. Il y a une intention universalisante du langage.

Ceci nous permet de passer à l'homme voulant après avoir vu l'homme parlant ; et les deux sont le même.

Ricœur parlait aussi du vide : je désigne d'abord à vide ; dans certains cas ma volonté est non-indicative. (C'est là encore que, comme Merleau-Ponty, on pourrait parler du geste.) Il insistait sur la spontanéité de l'involontaire : c'est mon corps qui est ouvert sur le monde, et ouvert « pour », et cette structure du « pour » est essentielle à tout acte de volonté, et je dois reprendre l'involontaire dans le volontaire, le réceptif dans l'actif, et le corps qui était notre instrument, et même qui était nous-mêmes, peut apparaître parfois comme un écran. Ainsi notre condition est ambiguë : nous sommes dans une indépendance dépendante, notre liberté est motivée, incarnée, contingente.

La conférence de Ricœur se trouve en profond accord avec celle de Merleau-Ponty. Cependant il insiste surtout sur le « Sinngeben » et Merleau-Ponty sur la « Sinnhaftigkeit » ; l'un insiste sur le donnant et l'autre sur le donné.

Ricœur a dit qu'à un moment il n'y a plus de distance entre nous-mêmes et ce que nous voulons. Mais finalement cette distance réapparaît sous l'aspect de la réflexion et puis de la faille existentielle. Alors y a-t-il à un moment un évanouissement de la distance puis réapparition ?

Cela nous fait passer à une question plus générale qui englobe l'homme sachant, parlant et voulant. Il y a un noyau de pensée irréductible à la représentation : c'est là une idée commune à tous ceux que nous avons entendus.

Nous en venons alors à l'idée d'intentionnalité qui est le tout concret du rapport sujet et objet : c'est la dimension à l'intérieur de laquelle se distinguent sujet et objet et où ils peuvent aussi se rejoindre. C'est la totalité concrète enveloppant leur relation. On peut aller vers ce que disait De Waelhens : elle est ouverture et existence — et voir là le passage possible de la philosophie de Husserl à d'autres types de philosophie.

En même temps que l'on a insisté sur la réceptivité, se révèle la spontanéité : la chose est insépa-

table de la production constituante, la prédication est une opération libre de l'homme, nous a dit Fink. L'intentionnalité est donc ce qui caractérise l'homme.

Ceci nous mène à ce que nous a dit M. Thévenaz de la différence entre l'intention de Husserl et l'attention de Descartes : il a opposé le Cogito cartésien et le rapport au monde de Husserl. Et il nous a montré comment le Cogito s'approfondit.

Le P. Van Breda a dit que Husserl est à la fois philosophe de l'intention et philosophe de l'attention, qu'il englobe le point de vue que Thévenaz attribuait à Descartes, qu'il y a de multiples formes d'intentionnalité et que l'attention en est une.

Alors l'intention englobe-t-elle la coïncidence entre la pensée et ce qu'elle pense? Autrement dit, l'intention englobe-t-elle la non-intention?

M. Perelman a fait observer qu'au fond Descartes se trouvait devant une science déjà constituée ; en fait l'exemple de la cire est indépendant du Cogito. On peut dire que Descartes, comme Husserl, se trouve devant une science constituée.

Et M. Weil a fait remarquer que l'on ne peut s'arrêter au Cogito. Ce n'est que pour un moment que Descartes se bouche les oreilles et il a dit qu'il ne faut donner que peu d'heures à la philosophie. De plus il n'y a peut-être pas un ordre linéaire chez Descartes puisqu'on revient au monde.

Il y a le malin génie. Ricœur a dit que c'est un artifice et une transcendance. Mais si c'est un artifice, ce n'est pas une vraie transcendance, et inversement. Ricœur a bien fait observer que tout se détache pour Husserl sur un fond de monde.

Il reste alors l'alternative : poser une première vérité ou reprendre une vérité originelle — et c'est le second problème fondamental devant lequel nous nous trouvons.

Descartes a aussi le sens du monde : il le retrouve en passant par Dieu, sans doute. Mais il ne passe par Dieu que pour le fonder ; avant cela même, nous sommes mêlés au corps et au monde par la

perception et l'imagination. Et je vois un Descartes plus proche de la phénoménologie qu'on ne l'a dit bien souvent.

Et puis le Cogito, idée simple, est aussi idée complexe : il comporte beaucoup de choses. « Je pense », cela veut dire « je pense » au sens étroit, c'est-à-dire « j'ai une idée claire et distincte » — et « je pense » au sens large, c'est-à-dire « je sens, je veux, etc. », « je reprends dans le post-prédicatif l'anté-prédicatif ». Voilà de nouveau Descartes bien proche de Husserl.

J'en viens à la discussion entre Husserl et son école et aux reproches de M. Fink : prétention exorbitante, idée de la philosophie comme science exacte, foi dans la méthode. Ricœur reproche à Husserl une sorte de préjugé logiciste qui privilégie la représentation.

J'en viens aussi à une autre série de questions, importantes il me semble, puisque c'est de l'intentionnalité elle-même qu'il s'agit : est-il vrai que le loin ne soit qu'une modification du près, le passé et l'avenir du présent? Il y a oscillation entre production et création : la constitution est-elle l'une ou l'autre? On n'a pas déterminé suffisamment l'idée de constitution, disait Fink. Il a accordé que l'intentionnalité est au delà de la distinction sujet et objet, que Husserl a dépassé la conception classique, qu'il y a là une relation bien plus concrète et différenciée que dans la théorie traditionnelle, mais il pense que tout cela est resté un peu latent chez Husserl.

Il faut trouver quelque chose, dit Fink, qui nous permette de dépasser l'alternative production et création.

Mais si l'homme est dans la condition de ne pouvoir aller au delà, ne faut-il pas malgré tout se servir de ces mots? Il se peut que nous ne puissions pas trouver mieux qu'une oscillation entre ces deux mots pour dire quelque chose qui dépasse l'une et l'autre de ces idées.

Enfin, une troisième série de reproches pourrait se formuler comme suit :

l'absence de légitimation de l'idée du retour à l'immédiat — la secondarité du concept n'est pas prouvée, ni l'affirmation du primat des modes originaires — qu'il y ait un « Urzustand » est simplement présumé — de même qu'un recommencement soit possible.

M. Thévenaz disait que le *philosophari* est toujours *deinde* : il faut toujours recommencer. Mais est-ce possible ? demande Fink.

Il y a chez Husserl un concept trop vague de la vie ; sa philosophie est en définitive une philosophie de la vie, mais en elle il n'y a pas de philosophie de la vie. Et voici ce que Fink nous propose : il faut étudier la structure de la chose en général, la voir comme étant ; il y a un état ontologique de la chose, il n'existe aucune chose pré-notionnelle. Il faut analyser l'idée de « être objet », d'apparaître, qui est soit l'idée de venir à la lumière, soit l'idée d'apparaître pour un étant, soit l'idée d'apparaître pour un étant qui se représente quelque chose, il faut éclaircir l'idée de « Sinnhaftigkeit », l'idée d'être et d'acte d'être. La chose même est l'étant pour nous ; mais l'être pour soi, quel est-il ?

Husserl refuse ce problème par haine de la spéculation ; le concept de vie n'est pas exposé spéculativement. D'autre part, M. Thévenaz dit que l'ambition métaphysique est bloquée chez Husserl.

Il faudrait étudier la chose-é de la chose, la phénoménalité du phénomène — qui ne se réduit pas au phénomène — l'être-méthode de la méthode. Il n'y a pas moyen de faire une phénoménologie de la pensée spéculative. La pensée comme vécue, comme *Erlebnis*, n'est pas la pensée en tant que telle.

M. Muller disait que l'être n'est ni sujet, ni objet, ni rapport des deux. Il y a un présumé de l'universalité de la monstration.

Les deux reproches s'unissent : pour M. Fink comme pour M. Muller, il y a, dans la monstration même, des présumés métaphysiques. Ce qui manque, c'est l'explicitation de la postulation de l'universalité de la monstration.

Ricœur aussi veut ajouter une dimension métaphysique à la phénoménologie, mais par une voie toute différente : il faut réintroduire les idées de conflit, de scandale, de tension, et finalement de culpabilité. C'est la faille existentielle dont nous parlions.

Notons ces deux voies divergentes de complémentarisation métaphysique.

M. Landgrebe a montré l'importance des idées de facticité et de passivité chez Husserl. Il a parlé de la facticité de l'Ego.

M. De Waelhens disait qu'il y avait une suppression de l'idée d'apodicticité.

M. Strasser parlait d'une philosophie de la présence, M. De Waelhens d'une philosophie de l'intuition.

Pour M. Fink, l'expérience d'une facticité devrait être expliquée spéculativement ; il faudrait expliquer les droits de la description. Il faudrait avoir le droit d'avoir le droit d'exercer une méthode phénoménologique.

Mais si on remplace le mot « facticité » par « impossibilité de justification », on se trouve devant le problème : peut-on justifier l'être du non-justifiable ?

C'est là notre quatrième problème. Peut-on fonder le droit de faire de la phénoménologie ?

Si oui, ce ne sera peut-être plus de la phénoménologie et la facticité ne sera plus la facticité.

C'est là que nous nous rappelons ce que disait M. Lévinas de la naïveté, au sens élogieux du mot, de l'attitude phénoménologique.

M. Merleau-Ponty disait que le signifiant comporte un sens immanent, qu'il n'y a pas de place pour une élaboration ultérieure, que la phénoménologie est tout ou rien : il y a une appartenance de nous-mêmes à un monde pré-constitué, la vérité est théoriquement impossible, la vérité est sédimentation, il y a une philosophie phénoménologique, la phénoménologie est philosophie et il faut s'y établir de façon définitive.

Il y a un conflit entre ce que l'on pourrait appeler « trans-phénoménologie » et ce qui pourrait apparaître comme une « hypo-phénoménologie ».

Merleau-Ponty a insisté : il y a une logique totalisante, ramassant les débris informes pour la volonté de se faire comprendre ; avec des hasards on fait de la raison, il y a une spontanéité du corps dans la parole : mon corps m'enseigne autrui, m'enseigne la présence au monde, nous sommes dans la monstration.

Nous avons parlé de « trans-phénoménologie » et d' « hypo-phénoménologie ». Mais ne faudrait-il pas alors définir d'abord la phénoménologie ? Husserl s'y est essayé toute sa vie.

Et finalement, il y a des accords, je crois.

J'ai trouvé que Fink et Merleau-Ponty sont en accord complet. Je vais essayer de me le prouver et de vous le prouver.

Accord d'abord pour séparer la philosophie d'avec les sciences et l'histoire. Et puis pour dire qu'il n'y a que la parole : pour Merleau-Ponty, il n'y a que la parole parce qu'il parlait de la parole, et pour M. Fink, il n'y a que le Logos, identique à l'Être. Ils ont parlé, de même que Ricœur, de l'idée au sens kantien. Ils sont tous les trois contre la représentation : la vie de l'esprit ne peut s'y réduire.

Il faut aller plus loin : aucun ne veut croire à une conscience qui serait pure transparence. L'un veut réduire la conscience au *Lebenswelt*, l'autre à l'Être. Il y a des a priori. Il y a des moments où nous nous dépassons nous-mêmes, où le langage se rend maître de nous : le spectacle m'invite à devenir le spectateur, je ne sais plus qui parle ni qui écoute, disait Merleau-Ponty. Nous retrouvons cette idée d'anonymité : il y a une mauvaise anonymité, nous a dit Ricœur — mais nous pouvons voir maintenant qu'il y a une haute anonymité.

Cela n'est pas très différent de ce que dit Fink quand il dit que c'est l'Être qui parle et est à travers moi.

Nous sommes dans le présent vivant, dit Merleau-Ponty, il s'agit de remettre au présent tout le passé ; les problèmes sont concentriques.

Pour Fink aussi : le centre est l'Être. Il y a quelque chose que nous entrevoyons et ne pouvons posséder, dit Merleau-Ponty. Pour Fink aussi.

L'expression est la pensée même, dit Merleau-Ponty : la parole nous saisit, elle maîtrise la langue, il y a renversement du rapport entre nous et le texte. Mais ce renversement nous le voyons aussi chez Fink : ce n'est pas moi qui atteins l'Être, c'est l'Être qui me maîtrise.

En même temps, il y a une distance. Pour Merleau-Ponty, il y a une présence dans l'absence, il s'agit d'éveiller la parole avec ses paradoxes. Pour Fink aussi : il faut éveiller l'Être avec ses paradoxes.

Je crois que je peux conclure : Sie sagen dasselbe aber nicht das Gleiche.

M. Fink a dit qu'il fallait une dimension spéculative ; peut-être faut-il élargir le mot spéculation. Et il me semble que la philosophie telle que la veut Merleau-Ponty mérite ce titre. Elle est aussi une recherche incessante.

Ces journées, il me semble, seront importantes pour l'histoire de la phénoménologie. Jamais l'occasion jusqu'ici n'avait été offerte aux différentes tendances actuelles de se confronter l'une à l'autre. On m'a demandé de conclure, mais à de tels débats il ne peut y avoir d'autre conclusion qu'une conclusion ouverte, qu'une non-conclusion, qu'une ouverture (si le mot n'était pas réservé aux musiciens).

Il ne me reste plus qu'à remercier le P. Van Breda pour avoir permis, dans un cadre si magnifique, cette rencontre de pensée.

J. WAHL (Paris).

NOTE DE L'ÉDITEUR

A l'initiative des Archives Husserl à Louvain un Colloque International de Phénoménologie fut organisé à Bruxelles, du 12 au 14 avril 1951. Les participants, dont on trouvera plus loin les noms, échangèrent leurs vues sur la base des communications que nous publions dans le présent volume.

Voici quelques remarques concernant l'origine et le mode de présentation de certains exposés publiés dans ce volume.

M. E. Fink avait rédigé son texte en allemand. En séance, il lut une traduction française qui ne lui donnait cependant pas entière satisfaction; nous avons donc publié le texte allemand avec, en regard, une nouvelle traduction par MM. W. Biemel et J. Ladrière, revue par nous. Cette traduction est imprimée avec l'accord de principe de M. Fink, mais sans qu'il l'ait examinée en détail; elle paraît en conséquence sous la seule et entière responsabilité des traducteurs et de l'éditeur de ce volume.

Aux communications lues en séance, nous joignons une étude de M. H. J. Pos. Celui-ci avait été invité par les organisateurs à introduire une des discussions; la maladie l'empêcha malheureusement de prendre part aux réunions de Bruxelles. Le texte que nous publions a été prononcé par lui à la Société Belge de Philosophie en décembre 1949. A notre demande M. A. Koyré eut l'amabilité de présenter aux participants quelques réflexions pour remplacer la communication de M. Pos. M. Koyré nous a demandé de le dispenser de rédiger — après coup — un texte pour lequel il ne disposait que de quelques notes. Son improvisation, fort remarquable d'ailleurs, sur la phénoménologie et la connaissance scientifique n'est pas consignée dans le présent recueil.

Les organisateurs avaient demandé au phénoménologue belge, M. E. De Bruyne, Président du Comité de Direction des Archives Husserl de présider les séances et de présenter à la

dernière réunion les conclusions du Colloque. A son grand regret M. De Bruyne se vit obligé de s'excuser pour des raisons de santé. M. E. Weil eut l'obligeance d'assumer la fonction de président, et M. Jean Wahl accepta — avec toute la charmante bienveillance qui le caractérise — de présenter les conclusions des débats. Nous sommes heureux de pouvoir publier ici le texte de la brillante causerie de M. Wahl. Grâce aux notes prises par M. J. Ladrière, l'éminent philosophe français a pu reconstruire, presque littéralement, le contenu de son exposé.

Enfin nous avons ajouté à ces textes une note sur les Archives Husserl à Louvain. Cette note contient l'essentiel de ce qui fut communiqué aux participants, lors de la visite qu'ils firent aux Archives à Louvain, le samedi 14 avril.

NOTE SUR LES ARCHIVES HUSSERL A LOUVAIN

En novembre 1938 les *Archives Husserl* furent constituées à Louvain; les documents suivants y furent déposés : 1^o ±40.000 pages d'autographes philosophiques de Husserl, dont la presque totalité écrite en sténographie (système *Gabelsberger*) ; 2^o un ensemble de documents relatifs à la carrière universitaire de Husserl ; 3^o sa bibliothèque personnelle. En décembre 1944, les inédits de Édith Stein (Sœur Teresia Benedicta a Cruce), exécutée à Auschwitz en 1942, qui fut la première assistante de Husserl, nous furent également confiés.

Tous ces documents furent d'abord classés et inventoriés de façon systématique. Pour les manuscrits de Husserl, le plan de classification adopté comporte les titres suivants¹ :

A. Mundane Phänomenologie:

- I. Logik und formale Ontologie (41).
- II. Formale Ethik, Rechtsphilosophie (1).
- III. Ontologie (Eidetik und ihre Methodologie) (13).
- IV. Wissenschaftstheorie (22).
- V. Intentionale Anthropologie (Person und Umwelt) (26).
- VI. Psychologie (Lehrevon der Intentionalität) (36).
- VII. Theorie der Weltapperzeption (31).

1. Le chiffre ajouté entre parenthèses après les titres du classement, indique le nombre de manuscrits que le groupe contient. Il faut y ajouter que l'étendue de ces manuscrits est très variable; il y a des dossiers qui ne renferment que vingt pages de texte sténographié, et qui portent pourtant une signature autonome dans la classification; il y en a également de deux cents pages et plus. En moyenne, les différentes enveloppes contenant un manuscrit à considérer comme une unité, renferment environ quatre-vingts pages.

B. Die Reduktion:

- I. Wege zur Reduktion (38).
- II. Die Reduktion selbst und ihre Methodologie (23).
- III. Vorläufige transzendente Intentionalanalytik (12).
- IV. Historische und systematische Selbstcharakteristik der Phänomenologie (12).

*C. Zeitkonstitution als formale Konstitution (17).**D. Primordiale Konstitution (« Urkonstitution ») (18).**E. Intersubjektive Konstitution:*

- I. Konstitutive Elementarlehre der unmittelbaren Fremderfahrung (7).
- II. Konstitution der mittelbaren Fremderfahrung (die volle Sozialität) (3).
- III. Transzendente Anthropologie (transzendente Theologie, Teleologie, usw.) (11).

F. Vorlesungen und Vorträge:

- I. Vorlesungen und Teile aus Vorlesungen (44).
- II. Vorträge mit Beilagen (7).
- III. Manuskripte der gedruckten Abhandlungen mit späteren Beilagen (1).
- IV. Lose Blätter (4).

K. Autographe, in der kritischen Sichtung von 1935 nicht aufgenommen¹:

- I. Manuskripte vor 1910 (69).
- II. Manuskripte von 1910-1930 (5).
- III. Manuskripte nach 1930 — zur Krisisproblematik (33).
- IX.-X. Abschriften von Randbemerkungen Husserls in den Büchern seiner Bibliothek.

1. En 1935, MM. Fink et Landgrebe avaient élaboré à la demande de Husserl un plan systématique qui comprenait les titres mentionnés ici pour les groupes de A à F; ils classèrent sous ces en-têtes les manuscrits qu'ils considéraient comme les plus importants. A Louvain, les groupes de K à X furent ajoutés au plan de 1935.

M. Abschriften von Manuskripten Husserls in Kurrentschrift, bzw. Maschinenschrift, vor 1938 von Husserls Assistenten in Freiburg ausgeführt:

- I. Vorlesungen (4).
- II. Vorträge (3).
- III. Entwürfe für Publikationen (17).

*Q. Husserls Vorlesungsnachschriften aus seiner Studienzeit.**R. Briefe:*

- I. von Husserl.
- II. an Husserl.

X. Archivaria.

Depuis 1916 Husserl s'était fait aider successivement par trois collaborateurs : Edith Stein, MM. L. Landgrebe et E. Fink ; ceux-ci ont transcrit, en qualité d'assistants de Husserl, des textes choisis se rapportant à des sujets définis.

En 1939, on prit à Louvain la décision de transcrire d'après un plan bien défini des groupes entiers de manuscrits. On se proposa d'obtenir une copie aussi exacte que possible des autographes laissés par Husserl, copie qui permettrait à tous les intéressés d'étudier ces documents, sans être obligés de se familiariser avec le système très compliqué de sténographie que Husserl emploie. En second lieu, on voulait par ce travail préparer l'édition totale ou partielle de l'œuvre posthume du maître.

Les transcriptions de Louvain sont faites en cinq exemplaires, et comportent, par dossier, une introduction composée par le transcripteur. Cette introduction contient tous les éléments techniques pour situer le texte dans l'ensemble de l'œuvre, et pour en préparer l'édition critique.

A la fin de 1951 les Archives possédaient en transcription plus de 20.000 pages in 4° de textes philosophiques du maître.

Un système de cartes (fichier de titres, fichier chronologique, etc.), fut élaboré ensuite, pour faciliter l'utilisation tant des transcriptions que des autographes.

En 1950 la publication des inédits put être commencée : voici la liste des volumes déjà parus :

1) Dans la collection *Husserliana: Edmund Husserl, Gesammelte Werke*, auf Grund des Nachlasses veröffentlicht vom Husserl-Archiv (Louvain) unter Leitung von H. L. Van Breda. — Haag, Martinus Nijhoff:

— Band I. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge* (herausgegeben und eingeleitet von S. Strasser). — 1950, XXXII-244 pp.

— Band II. *Die Idee der Phänomenologie, fünf Vorlesungen* (herausgegeben und eingeleitet von Walter Biemel). — 1950, XII-94 pp.

— Band III. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie* (neue, auf Grund der handschriftlichen Zusätze des Verfassers erweiterte Auflage, herausgegeben von Walter Biemel). — 1950, XVI-484 pp.

— Band IV. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution* (herausgegeben von Marly Biemel). — 1952, XX-426 pp.

— Band V. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften* (herausgegeben von Marly Biemel). — 1952, VIII-168 pp.

2) Dans la collection *Edith Steins Werke*, herausgegeben von Dr L. Gelber und Romaeus Leuven. — Louvain, Éditions É. Nauwelaerts ; Freiburg i. Br., Verlag Herder :

— Band I. *Kreuzeswissenschaft, Studie über Joannes a Cruce*. — 1950, XII-300 pp.

— Band II. *Endliches und ewiges Sein, Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*. — 1950, XVI-498 pp.

Afin de faciliter aux chercheurs la consultation des inédits husserliens, la direction des Archives a déposé dans plusieurs centres universitaires (Buffalo U. S. A., Cologne, Fribourg i. Br., Strasbourg) un exemplaire aussi complet que possible des transcriptions déjà élaborées. Dans ces différents milieux, des philosophes collaborent avec Louvain à la transcription des autographes et à la préparation de leur édition.

De 1938 à 1951, les chercheurs suivants ont collaboré aux Archives : L. Landgrebe, E. Fink, S. Strasser, L. Gelber, W. Biemel, M. Biemel, R. Leuven. La direction générale des travaux fut assumée par H. L. Van Breda, sous le contrôle d'un Comité de Direction, composé de professeurs des Universités belges et présidé par M. le sénateur E. De Bruyne, professeur à l'Université de Gand. — Dès 1940, les Archives Husserl disposèrent de locaux à l'Institut Supérieur de Philosophie de l'Université de Louvain.

Louvain, le 1 février 1952,
H. L. VAN BREDA.

PROGRAMME DU COLLOQUE

Jeudi, 12 avril:

17 heures : Ouverture du Colloque.

- Allocution de Mgr L. De Raeymaeker, Président de l'Institut Supérieur de Philosophie à l'Université de Louvain.
- Communication du Prof. E. Fink (Freiburg i. Br.) : *L'analyse intentionnelle et le problème de la pensée spéculative.*
- Discussion.

Vendredi, 13 avril:

- 10 heures : — Communication du Prof. P. Thévenaz (Lausanne) : *La question du point de départ radical chez Descartes et chez Husserl.*
- Discussion.
- 13 heures : — Communication du Prof. A. Koyré (Paris): *La phénoménologie et la connaissance scientifique.*
- Discussion.
- 18 heures : — Communication du Prof. M. Merleau-Ponty (Paris, Sorbonne) *Sur la phénoménologie du langage.*
- Discussion.

Samedi, 14 avril:

- 10 heures : — Visite des Archives Husserl à Louvain.
- Communication de H. L. Van Breda (Louvain) : *Les Archives Husserl à Louvain.*
- 13 heures : — Communication du Prof. P. Ricoeur (Strasbourg) : *Méthode et tâches d'une phénoménologie de la volonté.*
- Discussion.
- 18 heures : — *Conclusions du Colloque*, présentées par le Prof. Jean Wahl (Paris, Sorbonne).

NOMS ET ADRESSES DES INVITÉS AU COLLOQUE

Allemagne:

- M. Eugen FINK, Professeur à l'Université de Freiburg i. Br. ; Lindenmatenstr. 28, Freiburg i. Br. — Littenweiler ;
- M. Ludwig LANDGREBE, Professeur à l'Université de Kiel ; Schönkamp 31, Kitzberg bei Kiel ;
- M. Max MUELLER, Professeur à l'Université de Freiburg i. Br. ; Zasiustr. 55, Freiburg i. Br. ;
- M. Helmuth PLESSNER, Professeur à l'Université de Göttingen ; Universität de et à Göttingen (*) ;
- M. Wilhelm SZLASI, Professeur à l'Université de Freiburg i. Br. ; Starckenstr. 30, Freiburg i. Br. (*) ;
- M. Karl Heinz VOLKMANN-SCHLUCK, Professeur à l'Université de Köln ; Burg Wahn bei Köln (*) ;

Angleterre:

- M. F. AYER, Professeur à l'Université de London ; University of London ;
- M. F. I. G. RAWLINS, Scientific Adviser, National Gallery, London ;

France:

- M. Gaston BERGER, Professeur à l'Université d'Aix-en-Provence ; 110 rue Ferrari, Marseille (*) ;
- M. Boris de SCHLOEZER, 5 rue de l'Assomption, Paris XVI* ;
- M. Jacques HAVET, Attaché à la Division Philosophie et Sciences Humaines de l'Unesco ; 19 avenue Kléber, Paris XVI* ;
- M. Alexandre KOYRÉ, Professeur à l'Institut des Hautes Études ; 4 rue Navarre, Paris V* ;
- M. Emmanuel LEVINAS, Directeur de l'École Normale Israélite ; 59 rue d'Auteuil, Paris XVI* ;
- M. Maurice MERLEAU-PONTY, Professeur à la Sorbonne ; 17 rue Séguier, Paris VI* ;
- M. Paul RICOEUR, Professeur à l'Université de Strasbourg ; 13 rue des Gardes Forestiers, Cité des Chasseurs, Robertsau-Strasbourg ;
- M. Jean WAHL, Professeur à la Sorbonne ; 29 rue Le Peletier, Paris IX* ;
- M. Eric WEIL, Professeur à l'Institut des Hautes Études ; 1 avenue René Samuel, Clamart (Seine) ;

(*) Les personnes dont le nom est marqué d'un astérisque furent empêchées d'assister au Colloque.

États-Unis:

M. Richard McKEON, Professeur à l'Université de Chicago ; 5336 University Avenue, Chicago XV (Ill.) ;

Italie:

M^{lle} Sophia VANNI-ROVIGHI, Professeur à l'Université du Sacré-Cœur de Milano ; Cognento di Modena ;

Pays-Bas:

R. P. Jan PETERS, Professeur à l'Université de Nijmegen ; 61 de Ruyterstraat, Nijmegen ;
 M. Herman J. Pos, Professeur à l'Université d'Amsterdam ; 30, Wilhelminastraat Haarlem (*) ;
 R. P. Livinus SCHUWER, Professeur au Philosophicum des Frères Mineurs, Venray ;

Suisse:

M. Ernest ANSERMET, Vice-président des Rencontres Internationales de Genève ; 2 rue Belot, Genève (*) ;
 M. Pierre THÉVENAZ, Professeur à l'Université de Lausanne ; 1 Boulevard de la Forêt, La Rosiaz, Lausanne ;

Belgique:

M. Marcel BARZIN, Recteur de l'Université de Bruxelles ; 17 avenue Marnix, Bruxelles ;
 R. P. Dominique de GRUNNE, Directeur de la Revue *Esprit et Vie* ; Abbaye de Maredsous, Maredsous ;
 M. Charles-Bernard DEMEURE DE LESPALU, Château de la Prévôté, Sirault (Hainaut) ;
 R. P. D. DE PETER, Directeur de la Revue *Tijdschrift voor Philosophie* ; 22 rue Juste Lipse, Louvain ;
 Mgr L. De RAEYMAEKER, Président de l'Institut Supérieur de Philosophie à l'Université de Louvain ; 2 place Cardinal Mercier, Louvain ;
 M. Philippe DEVAUX, Professeur à l'Université de Liège ; 88 avenue de Messidor, Bruxelles ;
 M. Albert DONDEYNE, Professeur à l'Université de Louvain ; 2 rue Jan Stas, Louvain ;
 M. Jacques GÉRARD, Attaché d'Ambassade ; Ambassade de Belgique à Bonn ; Friedrich Wilhelmstr. 10, Bonn ;
 M. Franz GRÉGOIRE, Professeur à l'Université de Louvain ; 116 Boulevard de Namur, Louvain ;
 M. Jean LADRIÈRE, Chargé de recherches du Fonds National de la Recherche Scientifique ; 35 place E. de Lalieux, Nivelles ;
 M. René MICHA, 50 avenue Louise, Bruxelles ;
 M. Chaim PERELMAN, Professeur à l'Université de Bruxelles ; 32 rue de la Pêcherie, Uccle-Bruelles ;
 M. André SOURIS, 189 chaussée de Charleroi, Bruxelles ;

M. Louis VAN HAECHT, Professeur à l'Institut Saint-Louis ; 38 boulevard du Jardin Botanique, Bruxelles ;
 M. Gérard VERBEKE, Professeur à l'Université de Louvain ; 108 rue de Tirlemont, Louvain.
 M. André WYLLEMAN, Assistant chargé d'un enseignement à l'Université de Louvain ; 108 rue de Tirlemont, Louvain.

Le Comité de Direction des Archives Husserl:

Président: Edgar De BRUYNE, Professeur à l'Université de Gand, 15 rue Mimosa, Bruxelles (*) ;

Membres: Alphonse DE WAELENS, Professeur à l'Université de Louvain ; 77 rue des Flamands, Louvain ;
 Joseph DOPP, Professeur à l'Université de Louvain ; 108 rue Marie-Thérèse, Louvain ;
 Jean LAMEERE, Professeur à l'Université de Bruxelles ; 19 avenue du Manoir, Uccle-Bruelles ;
 Georges Van ROLLEGHEM, Directeur de la Mutuelle Solvay, 90 avenue de l'Opale, Bruxelles .

Collaborateurs aux Archives Husserl:

H. L. Van BREDa, Professeur extraordinaire à l'Université de Louvain ; 2 place Cardinal Mercier, Louvain ;
 Marly BIEMEL, 281 chaussée de Tirlemont, Corbeek-Lo (Brabant) ;
 Walter BIEMEL, 281 chaussée de Tirlemont, Corbeek-Lo (Brabant) ;
 Lucy GELBER, 2 place Cardinal Mercier, Louvain ;
 Stephan STRASSER, Professeur à l'Université de Nijmegen ; 58, Museum Kamstraat, Nijmegen.

TABLE DES MATIÈRES

Préface	7
Pierre THÉVENAZ : <i>La question du point de départ radical chez Descartes et Husserl</i>	9
H. J. POS : <i>Valeur et limites de la phénoménologie</i>	31
Eugen FINK : <i>L'analyse intentionnelle et le problème de la pensée spéculative</i> (texte allemand et français).	53
Maurice MERLEAU-PONTY : <i>Sur la phénoménologie du langage</i>	89
Paul RICŒUR : <i>Méthode et tâches d'une phénoménologie de la volonté</i>	III
Jean WAHL : <i>Conclusions</i>	141
Appendices : <i>Note de l'éditeur</i>	153
<i>Note sur les Archives Husserl</i>	155
<i>Programme du Colloque</i>	160
<i>Liste des invités au Colloque</i>	161

ACHEVÉ D'IMPRIMER SUR LES PRESSES
DE L'IMPRIMERIE SAINT-AUGUSTIN
A BRUGES LE 25 AVRIL 1952.
POUR LES ÉDITIONS
DESCLÉE DE BROUWER, PARIS.

Dépôt légal 2^e trimestre 1952.
N^o d'édition 21198.