HUSSERL ET HEIDEGGER DE 1913 À 1931 : LA POSTFACE DE HUSSERL AUX *IDEEN III*

Irene Borges Duarte
Université d'Évora
ibd@uevora.pt



Reception date: 06-2015
Acceptance date: 09-2017

Abstract: In 1931 Husserl writes and publishes the Epilogue to his *Ideas*, where he aims to explain the core of his work. Aware that this is his a legacy which must be carried forward, he seeks to preserve it from what he calls "the mistaken views" found in the new ways of conducting phenomenology. Our text underlines the polemic side of Husserl's project, which is basically but tacitly against Heidegger, and sustains that this auto-interpretive piece is a fundamental key within Husserl's corpus, where he defines the direction of his phenomenological project. At the center of the controversy are the answers to the objections of intellectualism and solipsism, and the disavowal of all forms of anthropologism in the conception of subjectivity.

Keywords: Husserl; Heidegger; subjectivity; solipsism; anthropologism; intellectualism.

Chez un penseur comme Husserl, toujours capable de remettre sur l'ouvrage la phénoménologie, les textes consacrés à la construction et à l'élaboration de la voie phénoménologique sont beaucoup plus nombreux que les textes qui, établissant un bilan du chemin parcouru, fixent les points fondamentaux en les contrastant avec d'autres perspectives contemporaines et, d'une certaine manière, antagonistes à la sienne. Si les premiers nous montrent la grandeur d'une subjectivité philosophique et créatrice, les seconds désignent en revanche le caractère intersubjectif des controverses, terrain fertile sur lequel la philosophie allemande connaît l'un de ses moments culminants d'originalité et de vitalité. Alors qu'en 1911, dans *La Philosophie comme science rigoureuse*, Husserl se confronte à Dilthey, non sans une certaine précipitation et incompréhension de ce à quoi celui-ci aspirait, entre 1930 et 1931, c'est notamment Heidegger, le disciple « traître » de la phénoménologie, qu'il prend pour cible dans ses écrits et conférences, après la longue

ISSN: 0874-9493 (print) / ISSN-e: 2183-0142 (online)
DOI: 10.2478/phainomenon-2022-0011

controverse de 1929. Ce moment polémique coïncide avec l'effort de définition et de détermination de l'essentiel de sa pensée, compte tenu de son évolution et de la nécessité d'engager un dialogue avec un public plus vaste que le seul public allemand. Après le succès des Conférences de Paris (1929), Husserl prépare la publication des *Méditations cartésiennes* qui voient le jour en 1931. Et dans le même but, il écrit une *Préface* à l'édition anglaise de Gibson de ses *Idées pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique* parue la même année, en 1931, bien que l'original allemand ne soit paru qu'en décembre 1930, dans le volume 11 du *Jahrbuch*, sous le titre *Nachwort zu meinen Ideen*[1]. Cette tentative de synthèse critique du chemin parcouru et encore à parcourir, ici, comme dans la Conférence de Berlin de juin 1931, *Phénoménologie et Anthropologie*[2], s'accompagne – d'une façon à mon avis structurelle – d'une volonté polémique de repousser les « mauvaises interprétations » et les « fourvoiements » subséquents à la mise en pratique de l'analyse phénoménologique, dérivés de ce que De Waelhens (1936: 566), dans sa brève recension de ce travail, désigne comme la « phénoménologie dite 'existentiale'».

C'est ce croisement entre la synthèse doctrinale et la défense du bastion théorique et méthodologique que je souhaite interroger et commenter. Je le ferai en suivant de près le texte husserlien du *Nachwort*, dans ses moments décisifs et en le faisant dialoguer avec l'antagoniste du chemin phénoménologique, évoqué mais jamais nommé, le disciple égaré et détourné: Martin Heidegger.

1. L'intention polémique et son déni

Dans la note préliminaire au texte allemand, Husserl commence par expliquer que l'utilité de la *Postface* pour les lecteurs allemands réside dans sa prise de position vis-à-vis de tous les « malentendus qui ont généralement obscurci le sens véritable de ma phénoménologie transcendantale » (Husserl, 1952: 138). Tous ces « malentendus » – accuse Husserl – « dérivent de l'être captif des habitudes de pensée de la tradition philoso-

[1] Le texte du *Nachwort* se trouve dans Husserl, E. : *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Drittes Buch : In : Husserliana [Hua], Bd. V, Hg. von Marly Biemel. Den Haag 1952, 138-162. Toutes les citations et leur pagination se référant à cette édition.

[2] "Phänomenologie und Anthropologie", in Husserl, E.: Aufsätze und Vorträge (1922-1937), Hua Bd. XXVII, Hg. von Th. Nenon und H.R. Sepp, 164-181.

phique ». Il affirme pourtant immédiatement après qu'il ne prendra pas en considération la philosophie allemande, dont dérive la philosophie de la vie et sa tendance à l'« anthropologie » et à la « philosophie de l'existence » (Husserl, 1952: 138), dans laquelle s'exprime une critique générale à l'encontre de sa phénoménologie et plus précisément:

> […] des reproches d'« intellectualisme » ou de « rationalisme », que ces mouvements ont adressés à ma phénoménologie. […] reproches liés de très près à ma façon de concevoir la notion même de philosophie (Husserl, 1952 : 138)

Marquant ainsi sa volonté constructive par l'omission de la référence polémique, Husserl s'engage, dans ce *Nachwort*, à réactiver « l'idée originaire de la philosophie » depuis sa formulation platonicienne « en tant que science universelle et rigoureuse dans le sens le plus radical » (Husserl, 1952 : 139), c'est- à-dire en tant que « science de la fondation ultime » ou, ce qui revient au même, de l'« auto-justification dernière » [*Selbstverantwortung*]

> dans laquelle aucune évidence allant de soi, qu'elle soit prédicative ou anté-prédicative, ne pourra donc figurer comme base de la connaissance admise sans examen [*in der also keine prädikative oder vorprädikative Selbstverständlichkeit als unbefragter Erkenntnisboden fungiert*] (Husserl, 1952 : 139)

Cet impératif d'« auto-justification » ou d'auto-responsabilité – que Aron Gurwitsch (2010 : 122) a classifié comme étant la version husserlienne du *lógon didónai* platonique – doit permettre le dépassement de la crise sceptique qui nuit à la croyance en la possibilité d'une telle science rigoureuse et menace de discréditer la philosophie. Il s'agit donc pour ce faire de développer la méthode régressive (*Rückfrage*) jusqu'aux ultimes principes de la connaissance susceptibles d'être pensés (*letzten erdenklichen*). Et dans cette régression méthodique aux fondements les plus radicaux, Husserl indique deux étapes : la première concernant l'être et le vivre subjectif universel, « qui en tant que préscientifiques sont déjà présupposés dans toute élaboration théorique » ; la seconde, dérivant de celle-ci (*davon aus*), touche au « pas décisif » vers la « subjectivité transcendantale », en tant que « lieu originaire de toute donation de sens et de toute vérification d'être [*Urstätte aller Sinngebung und Seinsbewahrung*] » (Husserl, 1952 : 139).

On rencontre également dans cette *Postface* un certain progrès dans l'élaboration de la question de la *Lebenswelt* qui commence alors à pénétrer dans l'horizon préliminaire de la méthode, en relation avec la nécessité de surmonter la crise de la philosophie et à la fois son discrédit en tant que science rigoureuse. Alors qu'il affirme ne pas vouloir rentrer dans la controverse avec ce qu'il appelle les « *Gegenströmungen* » contemporaines, dans sa prétention à défaire la philosophie de son aspiration à la rigueur phénoménologique, Husserl attire néanmoins l'attention sur les points suivants (Husserl, 1952 : 140) :

> 1) L'accusation d'intellectualisme est sans fondement aucun (*keinerlei*) et procède d'un malentendu touchant le point de vue transcendantal et la réduction phénoménologique, ce qui implique une régression au niveau qui doit précisément être dépassé.
>
> 2) A ne pas vouloir réaliser la réduction du « je mondain » (l'homme) au je transcendantal, l'on finit par tomber captifs d'un « anthropologisme », et peu importe qu'il soit empirique ou a priori.
>
> 3) Pour la philosophie, cela signifie enfin « une chute (*Verfallen*) dans un anthropologisme ou dans un psychologisme transcendantal ».

Cette note préliminaire n'aurait pu être plus polémique, ni plus sur la défensive, selon l'affirmation qui veut que la meilleure défensive soit l'attaque. Comme la *Berliner Vortrag*, prononcée en juin 1931, le *Nachwort* a pour but de démanteler la base prétendument « phénoménologique » de ses détracteurs par une contre-critique incisive : se défendre contre les accusations d'« intellectualisme » et d'« unilatéralité abstraite du procédé méthodique » par une attaque et une conséquente réfutation de l'« anthropologisme-psychologisme » de ses adversaires. Ce sont donc ces aspects que je prendrai ici en considération.

2. Sur l'*Idée de la Phénoménologie* et l'ouvrage *Idées*

Sous le titre de *Phénoménologie pure ou transcendantale*, Husserl déclare vouloir fonder une « nouvelle » science, bien que ses prémices se trouvent chez Descartes. Son objet spécifique ou *Erfahrungsfeld* est la subjectivité transcendantale : non plus le produit d'une « construction spéculative », mais « un domaine absolument autonome d'expérience directe » (Husserl, 1952 : 141). La méthode qui se déploie en vertu d'une « modi-

fication radicale de l'attitude naturelle » est la « réduction phénoménologique ». Et les faits ne sont pris en considération qu'à titre d'exemples.

Comment concilier, alors, la subjectivité transcendantale, qui constitue un champ d'expérience *directe*, avec l'attitude phénoménologique, si celle-ci ne traite pas à proprement parler de faits ? Husserl répond en définissant l'objet de l'enquête comme l'« universel » et donc nécessairement a priori, et caractérise également comme a priori la science recherchée.

> Il s'agit donc […] d'une science a *priori*, d'une science éidétique visant l'universel originairement intuitif qui fait appel au champ d'expérience de fait de la subjectivité transcendantale, avec ses vécus factuels, mais simplement à titre de pure possibilité […] et dégage alors, comme leur a priori, la structure d'essence de la subjectivité transcendantale indestructible à travers toute libre variation. (Husserl, 1952 : 142)

L'expérience éidétique fonde une phénoménologie éidétique et descriptive, dirigée vers «un règne de structures essentielles de la subjectivité transcendentale, visées immédiatement» (Husserl, 1952 : 142). De cette façon, et au contraire de ce qui se passe dans les mathématiques, qui sont des sciences déductives (Husserl, 1952 : 143), le champ de la phénoménologie est constitué par :

> une infinité de connaissances, antérieurs à toute déduction, et dont les données médiates (données médiates de l'implication intentionnelle) n'ont rien à voir avec une déduction et, en étant complètement intuitives, échappent à toute symbolique méthodique constructive (Husserl, 1952 : 143).

A l'objection d'« intellectualisme », Husserl riposte que s'il est vrai que la réduction introduit une médiation, elle n'a pourtant rien à voir avec une construction ou une déduction. Elle n'est qu'une thématisation de l'intentionnalité elle-même, qui n'est pas moins « intuitive » et objet d'expérience « immédiate », dans sa structure essentielle, que les objets extérieurs. Ceci implique, par conséquent, la possibilité de situer, au sein de la réduction eidétique, la thématisation intuitive de ce que Husserl appelle la *Wesensstruktur* de la subjectivité transcendantale. Alors que la « science de l'essence eidétique de la subjectivité transcendantale » (Husserl, 1952 : 143), qui dans d'autres textes (par exemple,

dans l'article de l'*Enciclopaedia Britannica* de 1929, auquel le *Nachwort* est apparenté par sa destination initialement réservée au public anglo-saxon) apparaissait comme une psychologie phénoménologique pure, cette même science de l'essence eidétique de la subjectivité transcendantale exclut explicitement ce qu'une « science de la subjectivité transcendantale factuelle » engloberait, à l'instar de la mathématique qui n'englobe pas les sciences naturelles bien qu'elle les fonde.

Le dialogue dissimulé contient ici une référence évidente au projet heideggerien d'une herméneutique de la facticité *qua* ontologie fondamentale, dont la configuration correspondrait pleinement à cette science de la subjectivité transcendantale *factuelle*. Quoiqu'il soit peu plausible que Husserl ait confondu la « facticité » heideggerienne avec le passage aux *facta* proprement dits, sans considérer la nature ontologico-transcendantale de la « facticité »[1], il semble indéniable que l'accent mis par Heidegger sur ce caractère irréductible de la condition humaine, bien en deçà de la figure de la subjectivité, lui soit inacceptable, une fois la corrélation phénoménologique fondamentale installée dans une phase préréflexive, antérieure à la réduction et immergée de façon symbiotique dans le monde de la vie factuelle[2]. Et pourtant l'analytique existentielle d'*Etre et Temps* est très proche, si l'on exclut la spécificité de la référence à la subjectivité au sens de la terminologie traditionnelle, de ce que Husserl décrit comme une « science éidétique » de la *Wesensstruktur* de la subjectivité. La méthode phénoménologique heideggerienne (*SuZ*, § 7) se caractérise, pour sa part, par la nuance herméneutique en vertu de laquelle le développement et l'explicitation de la compréhension se qualifient d'interprétation, ce qui ne permet pas la formulation d'un discours sur l'immédiateté de la visée phénoménologique-herméneutique des structures de l'existence.[3]

---

[1] Il convient de faire rappel du passage déjà cité de Husserl, 1952 : 140, où Husserl lance l'accusation d'anthropologisme «qu'il soit empirique ou a priori » contre toute pratique qui puisse se passer de la réduction du «moi mondain» au « Je transcendantal ».

[2] Je suis tout à fait d'accord avec F.-W. von Herrmann (2000, 119 ss), qui établit le contraste entre la «phénoménologie réflexive», à la manière husserlienne, et la «phénoménologie herméneutique», à la manière heideggérienne. La première envisage un retour à la subjectivité transcendantale, alors que la deuxième part du «là» comme ouverture, où le sens est articulé et exprimé comme compréhension de l'être, et celui-ci est ainsi thématisé sans pour autant devenir objet pour un sujet.

[3] Sur cette question, il convient de rappeler brièvement la caractérisation de la méthode phénoménologique dans les *Leçons* de 1927 (Heidegger, 1990 : 26-32). Heidegger caractérise la méthode comme un « regard » et une « thématisation » de l'être, se déroulant en trois moments : « réduction », « construction » et « déstruction ». La « réduction » (moment « négatif ») a, cependant, un sens différent et contraire à celui de Husserl, en désignant « le retour du regard phénoménologique de l'appréhension de l'être vers la compréhension de l'être »; et celui-ci est compris comme une «projection vers les modes de son dévoilement (*Unverborgenheit*)» (c'est-à-dire de sa vérité), impliquant déjà le deuxième moment (« positif »), qui consiste à prendre explicitement la direction (*Leitung*) de l'être, qu'il désigne immédiatement après comme « construction phénoménologique », laquelle consiste à son tour dans une « projection de l'étant précédemment

A l'accusation d'« intellectualisme » Husserl répond alors en soulignant le caractère d'immédiateté (complètement différente de n'importe quel procédé déductif à la manière, disons, « kantienne ») de l'accès eidétique à la subjectivité. Mais il se voit du même coup obligé de prendre des distances par rapport au caractère nécessairement in-fondé et non-réduit de ce qui est l'*Erschlossenheit* heideggerienne, marquée par une immédiateté non seulement pré-déductive mais également pré-réflexive et pré-logique en tant qu'*ouverture affective* de l'être déjà au monde de ce qui vient à l'encontre dans les occupations auxquelles la vie s'adonne. La controverse tacite avec les « antipodes », comme Husserl affirme à Berlin (10/06/1931), en faisant allusion à Heidegger (et à Scheler), demeure dans l'orbite de l'enquête aboutissant à la reprise phénoménologique du monde de la vie, auquel Husserl consacrera, de façon très intense, les années 1935 et 1936. En 1930-1931, le problème ne fait toutefois que s'esquisser dans l'urgence du moment et laisse à peine entrevoir le début du chemin qui conduira à sa résolution.

3. Que les sciences factuelles se fondent sur la science pure

En revenant au *Nachwort*, nous pouvons interpréter le chemin parcouru jusqu'à présent – et qui ne trouve sans doute pas une réponse dans le sens de l'herméneutique de la facticité heideggerienne – en insistant encore sur l'analogie entre la mathématique et la science naturelle pour signaler une « équivoque » récurrente, revenant à considérer la philosophie comme une science exclusivement apriorique. Husserl relève, brièvement, que les *Idées*, ayant justement comme objectif une « science de l'essence eidétique de la subjectivité transcendantale », ne renoncent pas à leur aspiration à « diriger » une

donné vers l'être et ses structures » (Heidegger, 1990 : 29-30). Ce n'est que dans un troisième moment méthodique que ce mouvement s'achève dans la « destruction », c'est-à-dire dans le « démantèlement critique (*Abbau*) des concepts [qui] nous ont été légués et qui, dès le départ, doivent être utilisés en relation avec les sources, d'où ils procèdent » (Heidegger, 1990 : 31). Cette brève description montre clairement: (1) que la réduction heideggérienne ne conduit pas à l'être humain, mais à l'être et au « là » existential, qui est la compréhension affective articulée par le langage; (2) que cette compréhension s'exerce par projection et construction, et en se développant interprétativement – ce qui exclut toute possibilité d'accès immédiat aux structures essentielles; (3) que, finalement, seule l'exposition des caractéristiques existentiales de l' « être-là » nous permet de trouver la clé d'une authentique déconstruction de la précompréhension traditionnelle, édifiée métaphysiquement, en identifiant ce que Heidegger a appelé en 1922 « la situation herméneutique ». C'est la phénoménologie husserlienne à l'envers, bien que Heidegger parle de ce même être que Husserl considère comme une subjectivité essentiellement transcendantale. Ni l'un ni l'autre parlent de l'homme concret.

« science de la subjectivité transcendantale factuelle », à la manière de la mathématique qui rend véritablement possibles les sciences de la nature :

> De même, partout la science des possibilités pures doit précéder celle des réalités effectives [*tatsächliche Wirklichkeiten*] et la diriger [*Leitung geben*] comme étant sa logique concrète. (Husserl, 1952 : 143)

La question se pose en termes de « direction », *Leitung.* Comme c'était le cas en 1928, quand Heidegger, dans les cours sur Leibniz (*Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang aus Leibniz*) justifiait la possibilité d'une ontique en tant que méta-ontologie, c'est-à-dire en tant qu'application de la perspective de l'ontologie fondamentale au développement des études anthropologiques particulières, comme par exemple l'éthique[1]. Le parallélisme des perspectives se maintient sans qu'une véritable rencontre se produise : Husserl ne reconnaît pas le caractère transcendantal de l'analytique existentielle, celle-ci étant déterminée par la facticité. La question, pour lui, ne concerne que la différence entre phénoménologie transcendantale et phénoménologie descriptive ou psychologie phénoménologique.

4. Différence entre phénoménologie transcendantale et phénoménologie descriptive ou psychologie phénoménologique

Reprenons à nouveau le fil de l'écheveau husserlien qui consiste à défaire les malentendus inhérents à la compréhension de la phénoménologie, sur la base du principe déjà acquis. L'allusion à Heidegger est maintenant encore plus claire : ne pas distinguer

[1] Cf. Heidegger, M.: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang aus Leibniz* [1928], Gesamtausgabe Bd. 26. Hg. von K. Held, Frankfurt 1990[2], 200: « La méta-ontologie n'est possible que sur la base et dans la perspective de la problématique ontologique radicale et en unité avec elle; c'est la radicalisation de l'ontologie fondamentale qui propulse le susmentionné retournement [*Umschlag*] de l'ontologie ». Ce retournement, peu après appelé *Kehre* (de l'ontologie dans une ontique métaphysique), permettra de donner une base explicite (et, dans cette mesure, de fonder) à la tendance immanente (implicite) de l'ontologie elle-même: sa traduction comme une ontique foncière. Par conséquent, « l'ontologie fondamentale et la méta-ontologie, dans leur unité, constituent le concept de la métaphysique » (*ibid*., 202). On pourrait donc dire que cette *Kehre* a en quelque sorte le sens d'une ré-flexion menant de l'analyse existentiale à l'anthropologie, du *Dasein* à l'homme. Mais la clarification de ce passage est éminemment herméneutique: il s'agit de rendre explicite – ou transparent, comme le dit parfois Heidegger – ce qui, au début et la plupart du temps, est réalisé de façon simplement implicite, s'acheminant vers l'oubli de l'être.

entre les deux niveaux phénoménologiques c'est l'erreur qu'ont commise « même des chercheurs qui se réclament du mouvement phénoménologique » (Husserl, 1952 : 144).

La phénoménologie descriptive, affirme Husserl, s'érige « sur le seul terrain de l'intuition intérieure en tant qu'intuition de ce qui constitue l'essence propre du psychique », en satisfaisant ainsi l'exigence de la première réduction : la thématisation de l'homme « *in seelischer Hinsicht* », à savoir « le je dans un sens habituel [...] en tant que personne humaine, vivant parmi d'autres dans le monde ». Cette étape phénoménologique, au niveau de la description, ne porte pas sur les faits au sens propre, mais sur la *Wesenstypik* ou structure invariante – *a priori* (cf. Husserl, 1952 : 144).

La phénoménologie transcendantale, en revanche, exige une *Umwandlung* de l'attitude naturelle et psychologique, laquelle se réfère « naïvement » [*naiv*] au sujet psychologique. Elle exige, donc, une seconde réduction, « phénoménologique transcendantale », c'est-à-dire une *epoché* par rapport à toute la *Seinsgeltung*, la valeur d'être du monde réel qui constitue pour moi « la totalité de ce qu'est pour moi, naïvement et simplement, l'étant ». Il s'agit, de surcroît, de suspendre la croyance en l'être (*Seinsglaube*), la croyance en *l'être là* de tout ce qui existe, suspension qui pour Husserl s'ouvre sur le phénomène universel :

> l'univers de la conscience purement *comme* tel, purement *comme* celui qui nous est connu [*bewusste*] à travers l'écoulement de la vie de la conscience aux manifestations variées, en particulier *comme* celui qui nous apparaît *originaliter* dans diverses expériences concordantes ; pour notre conscience, il est caractérisé dans de telles concordances comme existant réellement ; dans ces cas particuliers, et dans des cas particuliers seulement, il peut arriver à ce caractère d'être réel de se muer subitement en caractère de vaine apparence. (Husserl, 1952 : 145)

C'est cette opération d'anéantissement du monde, de suspension de la croyance *naïve* dans la réalité ou effectivité de ce qui existe, que libère le *phénomène pur ou universel* du monde de la conscience, connu dans la vie de la conscience, et qui permet justement que soit thématisé ce qui constitue l'objet de la phénoménologie transcendantale :

> Ce *phénomène* universel du « monde existant pour moi » (et par suite aussi « existant pour nous »), le phénoménologue en fait le champ de son nouvel intérêt théorique, il en

> fait le domaine d'une investigation et d'une expérience théorique d'un genre nouveau (Husserl, 1952 : 145)

Cette importante mise au point terminologique me permet de souligner deux aspects : en premier lieu, que la déréalisation du réel crée un nouveau phénomène, embryon de la *Lebenswelt*, et que ce phénomène n'est créé, en second lieu, qu'à titre d'*objet et d'intérêt théorétique.* Tout en impliquant la découverte du « monde existant pour moi / pour nous », le saut de la psychologie phénoménologique à la phénoménologie transcendantale implique également la déconnexion de la vie pratique, épurée jusqu'à sa pure présence noématique au sein de la conscience. La scission effectuée entre le regard et le regardé, résultat de la réduction, se traduit de fait dans une perte du monde, et cela non seulement à cause de l'abandon de sa valeur effective, mais surtout à cause de l'isolement, ou de la réclusion, de l'« objet » dans la simple visée théorétique qui amène l'objet lui-même à perdre sa qualité la plus prégnante : l'être dans le monde, auquel la conscience est liée, et qui ne se réduit pas à un être simplement pour la conscience. La réduction renferme le monde dans la visée théorique consciente, qui distancie et sépare, tout en se retirant du monde.

Husserl poursuit, donc, son exposition, ce nouvel intérêt théorique (le phénomène *monde*) lui servant de fil conducteur pour parvenir à un « domaine infini de l'étant, fermé sur lui-même, absolument autonome, à savoir le domaine de la subjectivité pure ou transcendantale » (Husserl, 1952 : 145). Cette transformation positionnelle – redéfinie tout de suite après comme une *blosse Nuance* (Husserl, 1952 : 147) – se traduit dans la considération du phénomène pur ou transcendantal qui, dans l'attitude naturelle, apparaît pourtant encore comme un événement mondain. Mais c'est précisément dans ce passage que la réponse de Heidegger est importante, en raison de deux arguments principaux : Husserl se réclame, pour une part, du non-intellectualisme de sa position et souligne, pour l'autre, la présence *corrélative* du monde, et cela afin d'écarter l'inévitable critique de *Weltlosigkeit* du sujet transcendantal.

Dans une puissante tentative de dégager la réduction du simple « intellect », ou je connaissant, Husserl insiste en vérité pour caractériser le je pur transcendantal comme – pour reprendre son expression – « le je propre du phénoménologue ». Celui-ci est le « je » considéré non pas comme un « je humain », théoriquement entendu, ni non plus comme un objet réel du monde réel, mais comme « le je *en position de* sujet pour ce monde », monde qui est à son tour « posé *comme* monde dont je suis conscient d'une

certaine manière » (Husserl, 1952 : 146). Au je « en position de sujet » est inhérent le je psychologique, considéré selon une autre perspective ou *nuance* : ici, ce qui importe le plus c'est, comme le disait jadis Gerhard Funke, l'« être conscient », *Bewusst sein*[1], rendant compte de ce qui est *pour moi* conscient. Dans la *Krisis*, cette nuance parvient même à acquérir la dignité d'une conversion qui s'opère de façon quasi religieuse, à l'instar de ce que Kant considérait comme propre au *Selbstdenker.*

L'expression husserlienne est également, dans ce contexte, très proche de ce que Heidegger, fuyant le lexique de la tradition subjectiviste moderne, voulait affirmer avec le concept de *Dasein*, qui loin de signifier la simple existence – comme nous sommes désormais habitués à l'entendre, et contrairement à ce qui était encore assez peu clair pour les lecteurs et les auditeurs de ces années-là – loin de signifier la simple existence, le *Dasein* indique cet être-là de tout ce qui se donne dans l'ouverture de la compréhension humaine à tout ce qui vient à sa rencontre. Jamais Husserl n'avait été si proche de son disciple rebelle. Mais ce n'est pas seulement l'expression « existence » – ou *Dasein*, dans son acception habituelle et presque incontournable – qui le retient, expression qui figure comme le symptôme d'un anthropologisme subreptice, mais bien plutôt, et à juste titre, ce qui le retient c'est que Heidegger, en évoquant le *Dasein*, n'opère pas la réduction phénoménologique, présupposée pourtant par le « je phénoménologue », et il considère avant tout que ce qui est ici en cause c'est la dignité de tout être humain – même si cette dignité ne se donne pas à voir dans l'exercice apathique de la vie quotidienne. Pour Heidegger, l'homme de l'attitude naturelle qu'il définit comme inauthentique (ou impropre) est *Dasein* tout autant que le philosophe ou le phénoménologue, à une différence près : cet homme naturel ne prend pas en charge la dignité qui lui correspond et il n'agit pas non plus dans sa dimension la plus authentique. Maître et disciple sont ici très proches et toutefois opposés, car Heidegger en se refusant de réaliser la réduction, se refuse également de délivrer le *Dasein* de son caractère primaire et éminemment *pratique*, qui maintient la *Seinsgeltung* intacte – *Seinsgeltung* sans laquelle il ne resterait que le squelette vide et abstrait d'une fonction ou, pour le dire avec Husserl, d'une position (*Setzung*). De la même manière, le monde – où le *Dasein* est et existe – n'est pas non plus considéré comme le monde *de* et *pour* la conscience, mais comme le monde réel dans l'horizon

[1] L'expression caractéristique de l'interprétation que Gerhard Funke a soutenu à propos de la phénoménologie husserlienne a donné lieu à un recueil de textes édité en son hommage : Funke, G. / Seebohm, G. / Bucher, Th. / Drue, A. (Hg.) : *Bewusst Sein: Gerhard Funke Zu Eigen.* Bonn 1975. Cf. également Funke, G. : *Phänomenologie : Metaphysik oder Methode?* Bonn 1966.

duquel le *Dasein* vaque déjà, et depuis toujours, à ses occupations quotidiennes. Pour cela même la présence du monde, pour Heidegger, n'est pas une présence à proprement parler « corrélative » ; elle ne se donne qu'à titre d'horizon de l'action par laquelle l'être se dévoile, là où c'est l'être lui-même qui est le corrélat.

Wolfgang Blankenburg, psychiatre s'inscrivant dans la voie phénoménologique, attire justement l'attention, dans l'un de ses écrits, sur la nécessité de relier *en unité penser, affectivité et vouloir*, unité qui est primairement *mitwelt-bezogen* et se manifeste sous la forme de ce qu'il appelle *common sense* (selon l'acception kantienne du *sensus communis*) : le sens qui exprime le commun, le monde partagé non pas cognitivement, mais d'une manière immédiate et obvie, *selbstverständlich.* Il affirme, donc, que « le monde de la vie n'est, dans une mesure essentielle, rien d'autre que le corrélat intentionnel du *common sense* » (Blankenburg, 1007 : 102-103). Et c'est exactement cela qui fait défaut dans certaines pathologies et plus précisément dans la schizophrénie : la confiance qui caractérise implicitement la familiarité avec la réalité du monde de la vie. Ce que la réduction poursuit théoriquement, le schizophrène le réalise douloureusement aussi bien que naïvement.

Husserl est loin de prendre en compte pareilles considérations. Pour lui, afin de répondre à l'objection de la *Weltlosigkeit*, il suffit de relever la présence corrélative du monde pour le sujet transcendantal, qui se « pose comme sujet *pour* ce monde » (Husserl souligne le *pour*) (Husserl, 1952 : 145). Plus précisément :

> Une fois cette réduction clairement comprise, on voit alors aussi comment elle concerne de façon vraiment radicale le sujet psychologique de l'expérience intérieure et celle-ci elle-même, par suite mon moi propre, celui du phénoménologue en cause. Au sein de mon champ de phénomènes transcendantaux, je n'ai plus de validité théorique en tant que moi humain, je ne suis plus objet réel à l'intérieur du monde valable pour moi comme existant, mais je « suis » uniquement dans la mesure où je me pose comme sujet *pour* ce monde qui, lui-même, se trouve alors posé *comme* monde dont je suis conscient d'une certaine manière, *comme* m'apparaissant sous une certaine forme, comme monde auquel je crois, sur lequel je porte des jugements prédicatifs, auquel j'attribue une valeur et ainsi de suite ; de sorte donc que la certitude de son existence [*Seinsgewissheit*] elle-même fait partie du « phénomène », de la même manière que d'autres modes de mon avoir-conscience et de ses « contenus ». (Husserl, 1952 : 146)

De ce « Je » souverain qui juge et évalue, Husserl dit un peu plus loin qu'il ne le fait pas *über die Welt*, sur ou à propos du monde, ni à propos de l'être humain en tant qu'étant mondain ; il le fait en tant que je transcendantal *vor der Welt*, c'est-à-dire comme « je existant absolument en soi et pour soi, "*avant*" tout être mondain lequel accède à sa valeur d'être seulement dans ce moi transcendantal » (Husserl, 1952 : 146). Dans la conférence de Berlin, le monde n'est que «ce qui n'a de sens et de valeur qu' en nous et, au commencement, en partant de moi et en moi […] comme «Je transcendental», et donc en étant moi «le sujet absolu responsable de toutes mes [affirmations] de valeur ontologique » (Husserl, 1988 : 174).

Sur cette base parvient ainsi à se dessiner, parallèlement, le contraste entre la psychologie phénoménologique et la phénoménologie transcendantale, dont le contenu théorique est en vérité le même, exception faite de cette nuance introduite de façon réductive : pour l'attitude naturelle, le contenu est *positif* – c'est le monde préalablement donné – et la science qui l'étudie est non philosophique ; pour l'attitude phénoménologique, en revanche, le contenu *est son propre moi transcendentalement compris* et la science, ici, n'est pas « positive », mais philosophique. En résumé :

> A toute constatation eidétique aussi bien qu'empirique dans l'une [*i.e.* la psychologie empirique], doit correspondre dans l'autre [*i.e.* la phénoménologie transcendantale] une constatation parallèle (Husserl, 1952 : 147)

Le changement d'attitude s'enracine nécessairement dans la motivation du sujet à revenir à cette subjectivité qui lui est propre et qu'est en fin de compte, dans toute son expérience naturelle, réelle et possible du monde, le moi expérimentant et, par suite, le moi agissant de quelque façon, par exemple dans la connaissance scientifique ; par conséquent, cette subjectivité préexiste déjà à toute connaissance naturelle de soi, du "moi-cet-homme-qui-dans-le-monde-expérimente-pense-et-agit" (Husserl, 1952 : 147)

Le changement d'attitude est, donc, d'après Husserl, exigé par la philosophie en général, dans sa quête du « sol primordial », à partir duquel pouvoir enfin commencer dans le sens le plus propre qui est celui de la « Philosophie première », c'est-à-dire *die des Anfangs* (Husserl, 1952 : 148). Le commencement c'est donc le sujet transcendantal de la réduction. Et jamais la polémique avec Heidegger n'a été si directe, au point que Husserl lui-même cherche à se défendre tout en rejetant le sort, pour ainsi dire, contre le

« sorcier » qui cherche à l'ensorceler. La proximité entre les deux se déclare même dans le style d'écriture et dans la tentative de forcer la langue allemande qui opère habituellement la liaison par le truchement du trait d'union afin de créer des agglomérations de significations. Husserl est ici en passe de rentrer dans le domaine de Heidegger pour démonter son ontologie fondamentale. Et c'est dans ce contexte que surgit la réponse finale au psychologisme/anthropologisme transcendantal, dont Heidegger, sans que son nom soit proféré, est accusé.

Seulement, si la motivation philosophique se convertit dans une *lebendige und zwingende Einsicht* (Hua V, 148), qui conduit de la psychologie phénoménologique à la phénoménologie transcendantale, une « décision » sur l'être ou le non-être de la « philosophie » est prise. Et seulement cette *Selbstverständigung* (prise de conscience de soi) peut faire apparaître le psychologisme dans son caractère de *verderbende Verirrung* (tromperie et fourvoiement qui détériore tout ce qu'il touche), en convertissant le « philosophique » en « science positive de l'homme ou de la vie humaine de l'homme ».

A partir d'ici multiples sont les voies de réalisation possibles de la phénoménologie transcendantale, *dans l'exploration de sa motivation initiale* qui l'oblige à apparaître en toute transparence. Husserl, dans ce cas, n'indique que celle qui lui semble la plus *eindrucksvoll* (Husserl, 1952 : 149) : la voie égologique procédant de la psychologie introspective à ce qu'en elle est éprouvée comme pur, et de là conduit au je transcendantal. Au je «que je suis, celui qui prête valeur d'être à l'être du monde dont je parle toujours» (Hua V, 148), ce je qui est «cette essence propre [*Eigenwesen*] posée de façon absolue» et qui constitue un «champ illimité» de données factuelles phénoménologiquement pures, «dont il est l'inséparable unité» – je transcendantal. Ce qui signifie alors l'affirmation d'un idéalisme renouvelé et impose, par conséquent, la nécessité de répondre à nouveau frais à l'objection de solipsisme.

5. Idéalisme, réalisme, solipsisme

Tout en reconnaissant l'insuffisance des *Idées I* eu égard à la question de l'idéalisme, que les *Idées II* devraient combler, aussi bien qu'à la nécessité de leur encadrement à la lumière d'une possible conséquence solipsiste, ce qui sera fait avec l'introduction de la notion d'intersubjectivité – comme c'est le cas dans les *Méditations cartésiennes* qui étaient en train de voir le jour –, Husserl réaffirme l'idéalisme phénoménologique au

même moment où il déclare ouvertement que le « réalisme philosophique courant » n'est pas dans son principe même « moins absurde » que l'« idéalisme psychologiste » qui lui est opposé (Husserl, 1952 : 150-151). Cela n'explicite pas seulement l'appartenance à une tradition philosophique, qui est idéaliste, ainsi qu'à son langage, mais entraîne des conséquences précises sur la manière de comprendre la question du solipsisme.

La phénoménologie transcendantale est, affirme-t-il, « une science fondée en elle-même et absolument autonome » (Husserl, 1952 : 152), qui a pour objets les corrélats transcendantaux : le monde « réel », avec toutes ses catégories objectales, et les mondes « idéaux », résultant des idéalisations scientifiques. Sa seule tâche est d'expliciter le *sens* du monde réel et de ses modes d'être : « précisément le sens par lequel il [*i.e.* ce monde] vaut pour tout un chacun comme existant effectivement, et de plein droit » (Husserl, 1952 : 152). Et le résultat – qui pour Husserl n'est pas problématique, mais bien définitif – c'est que

> seule la subjectivité transcendantale possède le sens ontologique [*Seinssinn*] de l'être absolu, qu'elle seule est "irrelative" (c'est-à-dire relative seulement à elle-même), alors que le monde réel existe sans doute, mais possède une relativité essentielle à la subjectivité transcendantale, puisqu' elle ne peut posséder son sens comme étant qu'en tant produit intentionnel [*Sinngebilde*] de la subjectivité transcendentale. (Husserl, 1952 : 153)[1]

À cet égard, le propos de Husserl est parfaitement clair tout en exprimant son auto-interprétation. Et c'est ici qu'a son lieu propre et transcendantal l'intersubjectivité, en tant que *ponens* du monde, intervenant entre le je psychologique et le je transcendantal afin d'éviter le solipsisme :

> « Subjectivité transcendantale », en tant que donnée de l'expérience transcendantale […] ne signifie pas seulement « moi en-tant-que-moi-même-transcendantal », pris concrètement dans ma propre vie de conscience transcendantale, mais signifie en outre aussi les co-sujets qui en tant que transcendantaux se révèlent [*ausweisende*] et dans ma vie trans-

[1] Gurwitsch (2010, 123-124), dans sa recension déjà cité, ne commente même pas: «… transcendental consciousness proves to be the only and unique realm of absolute Being. All other entities are constituted in sense-bestowing of phenomenological consciousness, are intentional correlates of sense-unities and sense-concatenations, and prove to be, seen in this way, relative to "transcendental subjectivity". The latter can be called the primal basis for all legitimacy and validity; this "transcendental subjectivity" itself is – Husserl now says – "irrelative", i.e., relative only to itself».

> cendantale et en même temps dans la communauté-transcendantale-du-nous se révélant conjointement [*mitausweisende*] (Husserl, 1952 : 153)

La quête de légitimation indique que le problème n'est pas pleinement résolu : comment s'atteste ou se justifie (*ausweisen*) le fait que les sujets sont co-sujets transcendantaux, et que ce « nous » constitue une communauté transcendantale ? Par l'empathie ou *Einfühlung*, assurément, dont il n'est pas question ici. Mais la solution n'est, en vérité, qu'apparente. Blankenburg dirait : par le *common sens*. Certaines études assez récentes sur l'évolution enfantine montrent de façon manifeste le caractère préalable de la *relation* par rapport aux sujets mis en relation (voir, par exemple, la thèse de Winnicott : « le bébé n'existe pas »[1]). La co-subjectivité de l'autre ne s'atteste pas non plus. Elle se donne comme présupposée. Elle constitue un point de départ, et non d'arrivée. Elle est l'« être-déjà-avec », pré-supposé dans le possible constat factice de l'« être-avec » les autres, qui conduit à supposer que ceux qui sont là avec moi, sont comme moi : le caractère transcendantal des autres est donc un présupposé du propre moi dans sa relation avec les autres. Ici, la polémique tacite avec Heidegger se fait la plus dure. Puisque la définition de l'homme comme *Dasein*, l'être-là, ne présuppose justement pas l'être « irrelatif » d'un sujet par rapport à tous ses corrélats, mais bien plutôt le « se-donner » conjointement et simultané de tout « là », où l'« être-les-uns-avec-les-autres » s'ouvre et parvient à la compréhension ainsi qu'à la parole de ce qui, effectivement, se donne là. C'est donc un processus factice qui se décrit phénoménologiquement, et qui ne manque pas de justification. Il n'est pas *de jure*, mais *de facto.* Le recours husserlien, par contre, fait de l'intersubjectivité une *instance justificative de validité* d'un processus de donation de sens et, en définitive, d'objectivation du monde dans lequel nous vivons, une justification de sa véracité en tant que corrélat intentionnel. On n'est pas si loin, alors, de la perspective cartésienne, dont Kant se vit bien obligé de réfuter l'idéalisme. Un « malin génie » nous ôte la confiance dans le simple fait du monde dans lequel nous vivons et nous sommes, en introduisant une scission entre les deux pôles corrélatifs et décrétant l'«irrelativité» de l'un des deux. Si la polémique avec Heidegger engage Husserl sur le terrain du monde de la vie et de la communauté, l'instance de validité transcendantale, entendue dans le sens

[1] « Affirmer qu'"il n'y a pas quelque chose comme un enfant", veut dire que si quelqu'un tentait de décrire un enfant, il se trouverait toujours dans la situation de décrire l'enfant et quelqu'un d'autre. Un enfant ne peut pas exister tout seul, puisqu'il est avant tout une partie essentielle d'une relation » (Winnicott, 1957) [notre traduction].

classique de l'idéalisme moderne, l'éloigne de la possibilité qui lui permettrait de dépasser le solipsisme : l'acceptation de l'« être-déjà-et-depuis-toujours-là » exige *le monde*, exige *les autres* en tant que ceux avec qui je vis dans mes actes de perception et dans l'accomplissement de mes donations de sens. Certainement, cet apriorisme heideggerien n'est pas moins transcendantal, mais il s'installe au niveau de l'être et non de la valeur. Cela signifie, selon Karl-Otto Apel (1989, 133), que Heidegger n'a gardé de la notion de transcendantal qu'une partie : il retient la dimension de « constitution de sens », en dépit de celle de « justification de la validité ». Pour cette raison il dit de cette perspective qu'elle est « quasi-transcendantal ». Par contre, la défense husserlienne de la voie transcendantale de la vérité maintiendrait, dès lors, une continuité forte avec la tradition idéaliste – ce que la partie finale de la postface finira par faire ressortir.

6. La nouveauté de la phénoménologie transcendantale

En reprenant la critique, déjà explicitée, adressée à ceux qui interprètent mal la phénoménologie, en la confondant avec une psychologie simplement apriorique, proche de la psychologie intentionnelle de son maître, Brentano, à qui au passage il adresse « sa grande admiration et gratitude » (Husserl, 1952 : 155), Husserl relève que dans la psychologie brentanienne la réduction est absente. Ce moment méthodologique constitue, comme nous le savons, le différentiel fondamental qui explique pourquoi la voie brentanienne, malgré son effort explicatif (*erklärend*), n'est pas en mesure d'exclure le « naturalisme » (156). De façon analogue, Hume pourrait se considérer – affirme Husserl dans une opération de charme vis-à-vis du public anglo-saxon – comme le découvreur d'une « phénoménologie transcendantale sensualiste », contrairement à Berkeley qui ne serait qu'un psychologue et Locke qui, en revanche, aurait entreprit une « psychologie descriptive », consistant à classifier les données sensibles.

Or, dans la séquence de cette brève généalogie, Husserl rend manifeste ce qu'il considère comme l'élément « essentiellement nouveau » de la phénoménologie transcendantale aussi bien que de la psychologie descriptive qui en dépend et qui est fondée en elle. « Radicalement nouvelle est sa méthode », « ses objectifs » et « l'évidence qu'une description de la sphère de la conscience comme d'une sphère close de l'intentionnalité […] a un tout autre sens que les descriptions de la nature » (Husserl, 1952 : 156-157). Ce

qui se traduit, dès lors, eu égard à la description des vécus, par la nécessité absolue de les décrire en corrélation avec les objets intentionnels en eux-mêmes vécus et conscients, tout en orientant la description vers la *synthèse intentionnelle* et la *typique* des objets de conscience et des formes de vie. En résumé :

> De là résulte la tâche universelle […] celle du dévoilement de la « constitution » phénoménologique des objets, mais qui est conçue ici comme rétro-projetée sur l'attitude psychologique naturelle. […] La psychologie de l'intériorité pure, l'authentique psychologie de l'intentionnalité (qui, naturellement, est en dernière analyse une psychologie de l'intersubjectivité pure) se révèle n'être rien d'autre qu'une phénoménologie constitutive de l'attitude naturelle. (Husserl, 1952 : 158).

La problématique de la *Lebenswelt* – qui ne porte pas encore explicitement ce nom – apparaît ici clairement dans les termes d'un retour ou d'une « rétroprojection » de la constitution phénoménologique sur l'attitude naturelle. Husserl a bien présent à l'esprit l'évolution de sa propre pensée et il se réfère, dans ce contexte, au parcours qui va des *Logische Untersuchungen* aux *Ideen*, et qui mène du commencement d'une *tâche* (*Aufgabe*), à l'acquisition de l'*art* (*Kunst*) d'interroger la « subjectivité de la conscience elle-même ». Cela – l'interrogation de l'« égoïté spécifique » – ne figure pourtant pas dans le premier volume des *Ideen* (Husserl, 1952 : 159) et ne parvient à s'accomplir que lorsque l'œuvre touche à son terme, en réalisant l'idéal que Husserl explicite par une invocation à Kant : « mettre en œuvre le commencement radical d'une philosophie qui […] "pourra se présenter comme science" » (Husserl, 1952 : 159). Et bien qu'il reconnaisse que jusqu'ici il a dû renoncer à développer une systématique philosophique englobant une logique, une éthique et une métaphysique, d'après le sens de la tradition, il laisse ce champ ouvert afin que ceux qui viennent après [*Nachkommende*] s'y aventurent avec l'assurance de la « conscience radicale du sens et des possibilités de leur propos » (Hua V, 160). Quant à lui, Husserl croit qu'il ne lui est réservé que de voir de loin « l'immense territoire de la vraie philosophie, la "terre promise" qui s'étend devant lui et que lui-même de son vivant ne verra pas cultivée » (Husserl, 1952 : 161).

Le texte du *Nachwort* s'achève, ainsi, avec la prise de conscience d'un héritage: celui qui consiste dans la philosophie phénoménologique, encore à développer en partant de la fidélité à une méthode, qui délimite le champ d'investigation propre à celui de la subjectivité transcendantale et, par extension, aux différentes sphères objec-

tales qui lui sont corrélatives, sur la base de la réduction de la perspective de l'attitude naturelle à l'attitude phénoménologique.

7. Conclusion

Avec cette écriture communicative et prégnante, fondée sur le style précis et intense de Husserl, la lecture du *Nachwort* soulève à mon sens plusieurs problèmes concernant l'auto-interprétation de l'auteur. Sa défense de l'idéalisme semble aller de pair avec sa conception de la subjectivité, dans le contexte historique qui fut celui de l'idéalisme allemand kantien et fichtéen, comme ses leçons et conférences consacrées à Fichte (1915, 1917) semblent par ailleurs le confirmer. Cela même est réaffirmé dans la conférence de Berlin[1], quoique ce même idéalisme ait constitué également le socle philosophique allemand que Husserl commence toutefois par mettre entre parenthèses. D'un point de vue général, les *Ideen* représentent le développement systématique des éléments constitutifs de cet idéalisme, de la même manière que les *Méditations cartésiennes* en représentent la configuration définitive, invoquant ouvertement Descartes et cherchant chez Leibniz un modèle pour la compréhension de l'architectonique de l'intersubjectivité, clocher de la cathédrale ainsi édifiée.

Et pourtant tout se passe comme si la grande question, susceptible de mettre à bas l'édifice, était bien celle du solipsisme. Ortega y Gasset, dans un petit chef-d'œuvre de 1929 (*Qu'est-ce que la philosophie*), impressionné par les échos reçus de la Conférence de Paris, définit cette même question comme « le thème de notre époque »[2]. Husserl s'y confronte explicitement dans la *Postface* et tente d'éviter que la réception de son œuvre ne soit entravée par cette objection qui est en outre déjà courante alors. Conjointement et entremêlée à celle-ci, une seconde objection apparaît pourtant : celle de l'absence de monde qui affecte le sujet « irrelatif », le sujet « absolu ». Nous assistons par conséquent à une trajectoire se frayant un accès au *monde* commun de l'intersubjectivité, tout en évitant Charybde et Scylla (psychologisme et anthropologisme), et que Husserl façonne,

[1] Voir l' alusion à la *Grundunterschied* entre l' ego transcendental et le moi humain, que Fichte aurait su reconnaitre, mais que ses épigones auraient abandonné, se perdant par-là dans des *bodenlose Spekulationen* (Husserl, 1988 : 172)

[2] « Dire, en outre, que notre époque nécessite, désire surpasser la modernité et l'idéalisme, n'est rien d'autre que […] la haute mission historique de notre époque, "le thème de notre temps" » (Ortega y Gasset, 1997: 392) [notre traduction]. J'ai étudié cette question ailleurs (voir Borges-Duarte, 2011, 116-121)

en dernière instance, sous la forme de la *Lebenswelt*, comme ce sera par ailleurs le cas dans les années à venir – même si le concept s'annonce déjà ici implicitement.

Cette voie ouverte en toute cohérence réitère et confirme cependant ce qui constitue la *clef de voûte* de la modernité : le je pur paraît bien plutôt le terme dominant que le pôle de légitimation de tout savoir. Les textes dans lesquels Husserl tente d'ouvrir la conception du « je » à la pratique, à la volonté, aux aspects non simplement théorétiques ou cognitifs sont certes nombreux. Mais c'est finalement toujours au regard théorétique qu'il revient, dans son effort de justification. Et c'est bien cela qui est réaffirmé dans ce texte de la Postface, avec son engagement caractéristique dans ce qu'il faut considérer comme étant la base de tout travail phénoménologique à venir.

La « perte de monde », dérivée de ce regard qui coupe la corrélation pour ne la récupérer que dans le cadre unilatéral de la subjectivité et de ses vécus, consiste dans un déliement réflexif de la réalité. Mais cette suspension de la *Seinsgeltung*, ici considérée à titre d'une position théorique, est quelque chose qui, dans la pratique, ne serait possible que dans la folie. La pratique est, pourtant, pour Heidegger, le sol même de l'ontologie : être factiquement à la manière du Dasein, dans son quotidien être-déjà-au-monde auprès des étants qui viennent à sa rencontre et qu'il accueille dans sa compréhension affective verbalement articulée. C'est bien dans cette relation factique originaire que le sens de tout ce qu'il y a se constitue. C'est pourquoi toute thématisation explicite ne peut éviter ce fait préalable ni, partant, la *Seinsgeltung* qu'y est présupposée. Se passer d'elle théoriquement signifie réduire ce qui est dans la pratique à sa dimension simplement objectale, c'est-à-dire à sa signification cognitive. Ce n'est donc pas sans fondement que Paul Ricoeur, traducteur des *Idées* I en français, dit de soi-même, en paraphrasant la belle métaphore de Husserl, qu'ayant commencé avec le souci épistémologique, il lui est interdit, comme à Moïse, l'entrée dans l'ontologie, comme terre promise[1].

Subsiste donc la question : à quoi bon une attitude phénoménologique qui ne serait qu'une position théorique ? Et en quoi consisterait-elle, s'il s'agissait d'une position pratique ? Ce qui est perdu *dans la théorie* n'est-il pas irrémédiablement perdu pour la radicalité d'un système qui se veut authentiquement philosophique, et non seulement scienti-

[1] Voir Ricoeur, 1969, 28: « […] l' ontologie est bien la terre promise pour une philosophie qui commence par le langage et par la réflexion; mais comme Moïse, le sujet parlant et réfléchissant peut seulement l'apercevoir avant de mourir». Cf. mon commentaire: Borges-Duarte, 2006, 115 ss.

fique ? La philosophie phénoménologique de Husserl ne perd-elle pas ce qu'elle avait pourtant réussi à gagner, en tant que science phénoménologique ? Le monde de la vie, ne demeure-t-il pas le corrélat du je-phénoménologique, éternellement distant de l'image, justement, d'une « terre promise » ?

Notre connaissance actuelle des textes posthumes de Husserl, peu à peu édités et travaillés, nous permet aujourd'hui d'avoir accès à une lecture de l'auteur allant bien au-delà de la littéralité de son auto-interprétation qui, en tant que telle, demeure tout aussi limitée que n'importe quelle autre interprétation. Comprendre l'auteur, pour ainsi dire, mieux que lui-même ne doit cependant pas non plus nous empêcher de comprendre ce qu'il a consciemment voulu établir comme étant la voie à suivre pour la phénoménologie. La Postface aux Idées est alors, en ce sens, un texte clé.

RÉFÉRENCES

Apel, Karl Otto (1989). "Sinnkonstitution und Geltungsrechfertigung. Heidegger und das Problem der Transzendentalphilosophie", in *M. Heidegger: Innen- und Außenansichten.*, Forum für Philosophie Bad Homburg (Ed.), Frankfurt, Suhrkamp, pp. 131-175.

Blankenburg, Wolfgang (2007). „Ansätze zu einer Psychopathologie des *Common sense*", in *Psychopathologie des Unscheinbaren*, Berlin, Parodos, pp. 97-117.

Borges-Duarte, Irene (2006). **"**Pode adiar-se a Ontologia? Uma homenagem crítica a Paul Ricoeur." In: F. Henriques (Org.), *A Filosofia de Paul Ricoeur. Temas e percursos.* Coimbra, Ariadne, pp. 115-121.

Borges-Duarte, Irene (2011). "El asedio como metáfora metodológica en Ortega y Gasset" In: Xolocotzi, A. *et alii* (Coord.), *La aventura de interpretar. Los impulsos filosóficos de Franco Volpi*. Méjico, Ed. Eon, pp. 109-123.

De Waelhens, Alphonse (1936). « Recension de E. Husserl, "Nachwort zu meinen «Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie »", *Revue néo-scolastique de philosophie*, Vol. 39, nº 52, pp. 566 - 567

Funke, Gerhard (1966). *Phänomenologie: Metaphysik oder Methode?* Bonn, Bouvier.

Funke, G., Seebohm, Th., Bucher, A., Drue, H. (Hrsg.) (1975). *Bewusst Sein: Gerhard Funke Zu Eigen.* Bonn, Bouvier.

Gurwitsch, Aron (2010). "Critical Study of Husserl's Nachwort". In *The Collected Works of Aron Gurwitsch (1910-1973)*, vol. II (Phaenomenologica Bd. 193), ed. F. Kersten. Dordrecht, Springer, pp.119-127.

Heidegger, Martin (1975). Die *Grundprobleme der Phänomenologie* [1927], Gesamtausgabe Bd. 24, ed.de F.-W. von Herrmann, Frankfurt, Klostermann.

Heidegger, Martin (1990). *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang aus Leibniz* [1928]. Gesamtausgabe Bd. 26, ed. de Klaus Held. Frankfurt, Klostermann,

Herrmann, F.-W. von (2000). *Hermeneutik und Reflexion. Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl.* Frankfurt, Klostermann.

Husserl, Edmund (1952). "Nachwort zu meinen Ideen*"* [1930]. In: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, III Buch, Husserliana Bd.

V, von Marly Biemel herausgegeben, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1952, pp. 138-162

Husserl, Edmund (1988). "Phänomenologie und Anthropologie" [1931], in Husserl, Edmund, *Aufsätze und Vorträge (1922-1937),* Husserliana Bd. XXVII, von Th. Nenon und H.R. Sepp herausgegeben, pp. 164-181.

Husserl, Edmund (1967). *Briefe an Roman Ingarden*, Phaenomenologica Bd. 25, *Dordrecht, Springer.*

Ortega y Gassey, José (1997). *¿Qué es filosofía?* [1929]. In: *Obras Completas de José Ortega y Gasset*, vol. VII, Madrid, Alianza Editorial / Revista de Occidente, pp. 275-421.

Ricoeur, Paul (1969). *Le conflit des Interprétations. Essais d'herméneutique*. Paris, Seuil.

Winnicott, Donald W. (1957). *The Child and the outside World,* London, Tavistock.