

Pour citer cet article : Rimbault, Olivier, « Penser avec Edmund Husserl : La philosophie serait-elle une science, et la plus rigoureuse de toutes ? », *Viae Neolatinae* (Commentaria philosophica), oct. 2022.

Penser avec Edmund Husserl : La philosophie serait-elle une science, et la plus rigoureuse de toutes ?

Introduction. Un titre d'Edmund Husserl résume assez bien l'ambition de toute son entreprise, nommée par lui-même phénoménologie : *La philosophie comme science [Wissenschaft] rigoureuse* (1911). Une telle expression n'a pas de quoi choquer un néoaristotélicien, mais on mesurera le paradoxe qui lui est inhérent en la rapprochant d'une formule d'un des contemporains les plus célèbres de Husserl, représentatif de l'autre grand courant de la philosophie du XX^e siècle, Ludwig Wittgenstein : « Le sens du monde doit être en dehors de lui¹ », formule qui donne lieu au développement suivant : « La méthode correcte en philosophie consisterait proprement en ceci : ne rien dire que ce qui se laisse dire, à savoir les propositions des sciences de la nature – quelque chose qui, par conséquent, n'a rien à faire avec la philosophie² ». On pourrait répondre à cette remarque préliminaire que la langue allemande est trompeuse : que *Wissenschaft*, dans le titre de Husserl, se traduirait tout aussi bien, ou mieux encore, par « savoir³ ». Mais tel est aussi le sens étymologique du terme latin *scientia* que traduit le mot *Wissenschaft*, et surtout, il est clair à la lecture du manifeste de Husserl comme de ses autres oeuvres qu'il met en regard la philosophie et les diverses sciences, a priori (*Mathematik*) ou a posteriori (*Naturwissenschaften*), pour refonder celle-là en même temps que celles-ci. Husserl s'inscrit dans la tradition de l'emploi philosophique du mot *Wissenschaft*, que Kant définissait comme « système de connaissances » apodictiques, i.e. de certitudes produites par des raisons logiques⁴. La philosophie n'est donc pas pour Husserl un genre de connaissance (*Erkenntnis*) comme un autre. D'une part, il déplore, un siècle après la *Critique de la raison pure*, que la philosophie n'ait pu aboutir aux mêmes consensus dialectiques que les sciences, et qu'en conséquence, l'éclectisme philosophique ait dégradé les thèses et les théories philosophiques en simples « points de vue » sur le monde. « N'y a-t-il pas

¹ *Tractatus logico-philosophicus* (1922), 6.41, traduction, préambule et notes de G.-G. Granger, introduction de B. Russel, Paris, Gallimard-Tel, 1993, p. 109. Cette œuvre sera signalée dorénavant par le sigle *TLP*.

² *Ibid.*, 6.53, p. 112. Voir aussi 4.111 : « La philosophie n'est pas une science de la nature ».

³ Voir la remarque du traducteur Marc B. de Launay, dans l'édition des PUF de 1998 (3^e éd.), note 1, p. 5.

⁴ Voir R. Eisler, *Kant-Lexikon. Nachschlagewerke zu Immanuel Kant*, 1930, art. *Wissenschaft* (version en ligne).

presque autant de philosophes que de philosophies⁵ ? » D'autre part, les mathématiques et la physique du début du XXe siècle étaient le cadre de véritables « ruptures épistémologiques », selon le mot de Bachelard. C'est cette crise générale de la philosophie conçue comme fondement du savoir en général et des sciences de la nature en particulier que devait résoudre la phénoménologie⁶. Celle-ci se devait d'être une science de la constitution des idées, par un retour à l'expérience consciente à partir de laquelle tous les savoirs se constituent : une science transcendantale, ou, comme Husserl le dit dans *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale* (1935-1936), sa méthode philosophique (celle de l'épochè et de la réduction) proposait rien moins que d'instaurer « une nouvelle sorte de scientificité », tout comme les *Méditations métaphysiques* de Descartes avaient contribué à le faire trois siècles plus tôt⁷. À l'exemple de celui-ci, Husserl défendait « l'idée de la philosophie comme unité universelle des sciences⁸ » et travailla toute sa vie à un renversement du naturalisme, en vertu d'un nouveau dualisme, distinguant les phénomènes des sciences de la nature et ceux de l'esprit. « La cécité de l'homme de science moderne » viendrait en effet du fait qu'il ne voit pas « qu'il est possible de fonder une science rigoureusement close et générale de l'esprit. (Et même une science qui ne soit pas coordonnée à celle de la nature, mais à laquelle celle-ci se subordonne)⁹ ».

Cette conception générale de la philosophie fait de celle-ci, au sens étymologique du terme, une *psychologie*, plus précisément le cadre général (la *métaphysique*, pourrait-on dire) d'une *psychologie phénoménologique*, qui donne son titre à un autre des ouvrages de Husserl¹⁰. Aristote, Descartes, Husserl se succèdent dans l'histoire de la philosophie occidentale dans la même recherche de ce qu'il est permis de dire de *vrai* sur les choses, le monde et l'existence humaine. Mais après Kant et le divorce grandissant de la philosophie et des sciences (l'abandon de toute ambition comme celle de Hegel), on peut trouver bien téméraire sinon voué à l'échec le projet que se proposait Husserl. Car la philosophie n'a pas renoncé, comme les sciences

⁵ E. Husserl, *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie*, trad. G. Peiffer et E. Levinas, Paris, Vrin, 1947, 2014 (nouvelle éd.), p. 23 (introduction, § 2).

⁶ Dans l'introduction des *Méditations cartésiennes* (§ 2), Husserl date cette « crise » de la philosophie occidentale du milieu du XIXe siècle. Elle est selon lui la crise de la culture moderne que guide non plus la foi religieuse mais « la foi en une philosophie, en une science autonomes » (*ibid.*, p. 22).

⁷ Voir E. Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, § 42-43, trad. G. Granel, Paris, Gallimard-Tel, 1976, 1989, en particulier p. 174 (dans les *Husserliana*, vol. VI, 1954, p. 156, 8-9).

⁸ E. Husserl, *Méditations cartésiennes...*, p. 18 (introduction, § 1).

⁹ E. Husserl, *La crise de l'humanité européenne et la philosophie* (1935-1936), trad. P. Ricoeur, préface du Dr S. Strasser avec en postface un essai de J.-M. Guirao, Paris, Aubier Montaigne, 1977, 1987, p. 20-23. Un peu plus loin, Husserl reprend l'image cartésienne de l'arbre en faisant des sciences les « ramifications » de cette « science universelle, la science du tout du monde » à laquelle les Grecs donnèrent le nom de *philosophie* (p. 36-37).

¹⁰ E. Husserl, *Psychologie phénoménologique* (1925-1928), trad. P. Cabestan, N. Depraz et A. Mazzú, revue par F. Dastur, Paris, Vrin, 2001.

modernes, à penser la nature même des choses, le sens de l'existence humaine, même si c'est sous forme d'interrogations, d'*elenchi* et d'apories rappelant aux scientifiques eux-mêmes les limites de leur savoir et les erreurs tragiques auxquelles il peut conduire l'humanité. Car le scientifique ne prétend pas constituer un savoir ontologique, et c'est pourtant ce qu'il fait sans (se) le dire quand il défend un naturalisme dont l'expression extrême est le monisme matérialiste ou physicaliste. L'idée implicite des sciences modernes est que l'ultime nature des choses est physique, matérielle, même ce phénomène que les hommes appellent *l'esprit* et qui semblait historiquement l'apanage du savoir philosophique. La philosophie en tant que métaphysique ne peut se laisser enfermer dans une telle vision des choses : à la naturalisation, en psychologie, de la conscience, on peut toujours opposer sa transcendantalité, comme le fit Husserl. Par conséquent, à prendre les mots *philosophie* et *science* dans leur sens traditionnel, le concept de psychologie philosophique n'est-il pas illogique ? Ou, pour le dire plus précisément, la *psychologie phénoménologique*, telle que Husserl la définit, peut-elle échapper au reproche d'indétermination – voire même d'absurdité – au point de vue *ontologique* ?

Définissons donc bien les termes de notre question, en particulier le terme *ontologique*, puisque c'est de ce point de vue que nous allons nous placer pour juger de l'entreprise husserlienne et du concept de *science* transcendantale. Le terme nous renvoie à Aristote, et à l'ambition suprême de la philosophie : l'ontologie est proprement l'étude de l'être, de « l'être-en-tant-qu'être » comme disait le Stagirite, autrement dit l'essentiel de la métaphysique, la philosophie *première*, si l'on distingue la théologie de l'ontologie comme le faisait Aristote¹¹. Mais à cette distinction s'en ajoute une autre, utile à notre propos, introduite par Martin Heidegger dans le sillage de la phénoménologie husserlienne : l'*ontologique* n'est pas l'*ontique*. L'être en général (l'être en tant qu'être) n'est pas l'être particulier que la philosophie appelle l'*étant*, l'être en tant qu'il *apparaît* à une conscience humaine. La grande « rupture » produite par la manière cartésienne de philosopher par rapport à la métaphysique antérieure (essentiellement aristotélicienne dans l'enseignement scolastique), Husserl l'a fort bien décrite en disant qu'avec le *Discours de la méthode* et les *Méditations métaphysiques*, « la philosophie change totalement d'allure et passe radicalement de l'objectivisme naïf au subjectivisme transcendantal¹² ». L'étude de l'être, dans la métaphysique moderne, porte donc à la fois sur l'essence et sur l'existence, quitte à remettre en question la notion classique d'essence (du latin *esse* : être), ou à la penser comme ce qui ne peut pas se dire mais qui se montre et se vit (Wittgenstein, *De la certitude*). La psychologie phénoménologique reste transcendantale : elle veut montrer le plus précisément possible qu'on ne peut pas rationnellement penser l'*être* (le transcendant) indépendamment de l'*apparaître*.

Cette distinction cruciale pour le phénoménologue va guider notre réflexion. Que prétend donc nous faire connaître la psychologie phénoménologique de Husserl ? Constitue-t-elle un

¹¹ Voir P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote. Essai sur la problématique aristotélicienne* (1962).

¹² E. Husserl, *Méditations cartésiennes...*, p. 21 (introduction, § 2).

« dévoilement » ou le début d'un dévoilement de l'être de l'étant ? Pour répondre à ces deux questions, nous allons dans un premier temps revenir sur la définition qu'Edmund Husserl donne lui-même de cette nouvelle sorte de psychologie¹³. Nous pourrions ainsi comprendre les raisons pour lesquelles il y voyait à la fois une science dans le sens classique de ce terme, et une « ouverture » sur l'être, sur l'ontologique. Son ambition n'a pas manqué d'être critiquée, en particulier par les partisans d'une philosophie analytique ayant à cœur d'examiner la logique des mots avec lesquels s'exprime tout philosophe. C'est cette critique que nous examinerons dans un second temps. Nous aurions pu, dans un troisième temps, montrer que l'opposition souvent faite entre phénoménologie et philosophie analytique, philosophie continentale et philosophie anglo-saxonne, est surfaite, que Wittgenstein, par exemple, fut aussi, avec son style si particulier, un phénoménologue. Mais c'est surtout avec l'aide de trois héritiers directs de Husserl que nous répondrons au reproche d'inconsistance voire d'absurdité qu'on peut adresser au concept de *psychologie phénoménologique* : Emmanuel Levinas, Maurice Merleau-Ponty et Michel Henry.

L'occasion nous sera ainsi donnée non seulement de relire d'importants auteurs de la philosophie moderne, mais aussi de rappeler certains des concepts nouveaux qu'ils ont apportés grâce à cette sorte de refondation de la philosophie et des sciences elles-mêmes, que Husserl, à l'instar de Descartes, a ambitionnée. Nous verrons en conclusion que cette « refondation » reste pleinement d'actualité, à l'heure où les neurosciences et les sciences cognitives fascinent par leurs découvertes, au point de menacer dans l'esprit de certains la prétention de la philosophie à être, selon l'expression husserlienne, la science la plus rigoureuse de toutes¹⁴.

*

Thèse de la phénoménologie. La fameuse formule programmatique d'Edmund Husserl dans les *Recherches logiques* (1900-1901), « faire retour aux choses mêmes » (« *Zurück zu den Sachen selbst !* »), traduit clairement l'ambition ontologique qui était la sienne. Mais encore

¹³ Le cheminement et l'ampleur de la pensée du philosophe allemand ne nous y aident pas. Comme le font remarquer Philippe Cabestan et Natalie Depraz dans la courte présentation de leur traduction de *Psychologie phénoménologique* (Paris, Vrin, 2001, p. 7-8), « le statut de la psychologie dans l'économie de la démarche phénoménologique apparaît au premier abord extrêmement embrouillé : [...] il est difficile de conférer un sens univoque à l'idée de "psychologie phénoménologique" ». Nous y reviendrons.

¹⁴ Ce que nous allons discuter, on l'a compris, en lui opposant la problématique de l'ontologie au sens *épistémologique* du terme, c'est la notion de « science transcendante », en prenant le mot *science* dans le sens que lui donne l'ontologie naturaliste des Modernes. Une manière complémentaire de répondre à la question que pose l'ambition de Husserl serait de se demander comment son analyse de la « constitution » des objets de conscience autorise ou non la raison à parler de leur « nature » ou « essence » propre, de leur ontologie au sens *objectif (thématique)* du mot – quitte à corriger l'analyse husserlienne.

faut-il comprendre correctement ce que le philosophe entendait par là. Husserl propose de refonder l'ontologie, base à la fois de la philosophie et de la science, en revenant à l'expérience, au vécu, au nom de cette idée parfaitement logique et cartésienne aux deux sens du mot : tout part de l'expérience, même l'entreprise scientifique ou le discours philosophique. La théorisation et l'expérimentation scientifiques, la pensée philosophique, sont d'abord et intrinsèquement des *expériences* humaines, le vécu d'individus concrets, d'un *cogito* à la première personne du singulier, avant même d'être des tentatives pour décrire un *universum* - objet d'une première personne du pluriel (l'intersubjectivité husserlienne) voire d'une troisième personne (l'objectivisme moderne) - par une mise à distance et une conceptualisation des choses, dont l'ensemble ou la coordination logique (les faits) est appelé *monde*. Or l'attention extrême attachée à la manière dont les jugements sur le monde, des plus communs aux plus sophistiqués, naissent dans la conscience humaine, constitue un savoir rigoureux que Husserl appelle une *psychologie phénoménologique*. Comme le fait remarquer Michel Bitbol, « la réflexion phénoménologique n'est pas une réflexion de psychologie introspective (pas plus, bien entendu, qu'elle n'est une réflexion de psychologie expérimentale¹⁵ ». Quelle est la différence ? Elle est brièvement expliquée par Husserl au § 51 des *Idées directrices pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique* (1913), que M. Bitbol résume en ces termes : « La réduction phénoménologique, et la réflexion en quoi elle consiste, n'ont pas à proprement parler d'objet [contrairement aux sciences], mais nous invitent à revenir au champ entier de l'expérience "pure" dont tout objet, tout morceau de nature, est le corrélat intentionnel. Ce champ d'expérience pure étant "le tout de l'être absolu", il n'y a rien pour le délimiter, rien qui permette de l'identifier à un objet de connaissance particulier¹⁶ ». Cette identité entre le champ de l'expérience « pure » et « le tout de l'être absolu » a un nom en philosophie : c'est une thèse idéaliste. « D'un mot, dit Husserl, ce que l'activité philosophico-scientifique engendre n'est pas chose réelle mais chose idéale¹⁷ ». La notion métaphorique de « pureté » qu'il emploie nous aide à le comprendre : elle renvoie directement à Platon et à la naissance même de la philosophie comme ontologie, puisque cette métaphore est déjà repérable dans ce que Henri Joly a appelé le « puritanisme » platonicien¹⁸. Socrate, dont on a pu penser qu'il fut « le dernier des chamans et le premier des philosophes grecs », eut un rôle charnière dans cette émergence d'une appréhension intellectuelle de l'être des choses¹⁹. La philosophie est toujours une scrutation de

¹⁵ M. Bitbol, *La conscience a-t-elle une origine ? Des neurosciences à la pleine conscience : une nouvelle approche de l'esprit*, Paris, Flammarion, 2014, p. 142. En italiques dans le texte.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ E. Husserl, *La crise de l'humanité européenne...*, p. 40-41 : « *Mit einem Worte : Was wissenschaftliches Tun erwirbt, ist nicht Reales sondern Ideales* » (traduction personnelle).

¹⁸ Voir H. Joly, *Le renversement platonicien. Logos, épistémè*, polis, Paris, Vrin, 2001 (2de édition corrigée), 1974, chap. III, en particulier p. 70-78 (« L'épistémologie de la pureté »).

¹⁹ Voir *ibid.*, p. 67 (voir aussi p. 21 et 63). Henri Joly reprend surtout une thèse du classiciste irlandais E. R. Dodds,

la manière dont les idées (les intuitions eidétiques, dirait Husserl) se *dégagent*, tel un métal de sa gangue ou de son état natif, de l'expérience vécue dans laquelle la conscience humaine est communément absorbée, même et plus encore, peut-être, quand cette expérience est de type extatique ou « chamanistique ».

En toute logique, nous devons donc comprendre ce que Husserl appelle *psychologie phénoménologique* comme une *partie* de sa philosophie, et au sens tout à la fois de théorie et de méthode. C'est ce qu'il explique lui-même dans l'un des cours réunis sous le titre *Psychologie phénoménologique* (1925), où il distingue une « phénoménologie comme philosophie transcendantale » et une « phénoménologie psychologique²⁰ ». En renvoyant aussi aux cours antérieurs réunis sous le titre de *Philosophie première* (1923-1924), Jean-François Lavigne peut donc expliquer que la phénoménologie évoquée dix ans plus tôt n'est autre que cette psychologie phénoménologique (appelée aussi « phénoménologie psychologique ») définie comme une *psychologie intentionnelle eidétique*, « développée encore dans le cadre de l'attitude naturelle²¹ ». Cette dernière précision lève le quiproquo que pouvait susciter la notion de pureté associée à l'idée d'expérience : Husserl nous parle bien ici d'une science, autrement dit d'un savoir positif plus que d'une expérience, l'un des résultats, des acquis définitifs de la phénoménologie comme méthode. En termes philosophiques, comme le fait remarquer J.-F. Lavigne, cela signifie qu'il y a « à l'intérieur même de la phénoménologie » une psychologie non-transcendantale, autrement dit que « *phénoménologie et attitude naturelle ne sont pas des concepts antithétiques* ²² ». La réduction phénoménologique, qui permet de distinguer l'expérience immanente du « flux des vécus » et le monde perçu et jugé comme un ensemble d'objets transcendants, n'est qu'une étape, aux yeux de son inventeur : une synthèse suit nécessairement l'antithèse, ou plus exactement s'y superpose. Il ne s'agit pas de s'établir dans l'immanence d'un vécu dénué de jugements (en particulier de celui consistant à donner une réalité objective au monde), mais d'embrasser d'un même regard (*Blick*) attentif et rigoureux la subjectivité du vécu et l'objectivité des choses. La phénoménologie, telle que la comprend son fondateur, est une entreprise paradoxale, à la fois philosophique et scientifique, l'éducation à une troisième sorte de regard sur la vie : un regard synthétique.

De même qu'on a pu parler de renversement platonicien, on peut parler de renversement husserlien, annoncé par l'expérience cartésienne du doute radical. Mais ce renversement est

Les Grecs et l'irrationnel (1959), trad. M. Gibson, Paris, Flammarion-Champs, 1977, pp. 139-178 (= chap. V).

²⁰ *Psychologie phénoménologique...*, p. 178 (p. 188, 15-17 du t. IX de l'édition des *Husserliana*).

²¹ J.-F. Lavigne, *Accéder au transcendantal ? Réduction et Idéalisme transcendantal dans les Idées I de Husserl*, Paris, Vrin, 2009, p. 124.

²² *Ibid.*, p. 125-126. Voir *ibid.*, note 1, p. 144, où l'auteur résume le cheminement de Husserl, depuis une *psychologie descriptive* inspirée de Brentano jusqu'à la *philosophie transcendantale* appelée du même nom de « phénoménologie » à partir de 1908 (les détails de cette évolution sont donnés par J.-F. Lavigne, *Husserl et la naissance de la phénoménologie*, Paris, PUF, 2005).

double. Il ne s'agit ni d'inverser notre regard en passant de l'attitude « naturelle »-intentionnelle à l'attitude réflexive, ni de faire de ce que celle-ci découvre un nouvel objet, un nouveau thème d'enquête au sens scientifique du terme. Sinon, l'on manquerait la *phénoménologie* dans sa globalité : on la réduirait à ce que Husserl appelle une *psychologie phénoménologique*. Son entreprise tente de redoubler la pureté de l'idéalisme platonicien, en nous faisant accéder à une vision ou intuition eidétique élargie, embrassant les notions de subjectivité et d'objectivité, le phénomène et la phénoménalité, le savoir et son fondement ultime, le transcendantal et la connaissance qu'il permet de constituer²³. La perspective de la phénoménologie ne serait-elle pas une sorte de conjonction des opposés, une quadrature du cercle ? Michel Bitbol, tout en reconnaissant que la « lacune majeure » de la phénoménologie est « la pauvreté des indications de méthode²⁴ », croit en cette méthode philosophique sur la base de sa comparaison avec d'autres méthodes, parfois millénaires et étrangères à l'Occident, d'exploration de la conscience et de compréhension du monde à la lumière de cette exploration. Il s'agit, explique-t-il, de « passer d'un être-au-monde conforme à l'attitude discursive, vers un être-au-monde plus vaste que celui qui permet de "se raconter des histoires"²⁵ ». Michel Bitbol parle d'un troisième « état de conscience » (au risque de paraître aux yeux de certains sortir de la philosophie ou manquer le « vrai » problème de la philosophie qui serait celui du monde²⁶). L'enseignement de la phénoménologie et de sa psychologie est que, du point de vue de la conscience, la réalité est d'abord, plutôt qu'une apparence, un apparaître (*Erscheinung*). Le savoir gagne à ne pas perdre de vue cette vérité première. « La particularité unique de la conscience primaire est de ne rien exclure de l'apparaître, mais de lui être coextensive. Aucun criblage ne peut s'effectuer dans l'expérience pour accéder à ce qu'elle *est* par-delà ses faux-semblants [...]. Dès lors, la leçon d'aucun état de conscience ne saurait être ignorée lorsqu'il s'agit de *la* connaître et de *la* comprendre ; nul état de la conscience n'est d'emblée disqualifiable dans son travail d'auto-réflexion ; nul autre état de la conscience ne peut s'arroger de priorité méthodologique, et encore moins ontologique, quand il s'agit de *l'*appréhender²⁷ ». Comprendons grâce à Husserl que notre conception de la conscience et celle de la réalité dont elle est conscience (qu'elle soit « intérieure » ou « extérieure ») dépendent non d'une « vision du monde » au sens moderne du

²³ Descartes fit lui-même cette *expérience* et en témoigna non seulement à *travers* les raisonnements des deux premières *Méditations métaphysiques*, mais aussi dans le troisième des fameux songes de novembre 1619 (rapportés par Baillet) qui accompagnèrent (annoncèrent ? suivirent ? constituèrent ?) l'intuition première du *cogito* et des démonstrations dont il était gros. Le troisième songe constitue ce qu'on appelle aujourd'hui un *rêve lucide* : le rêveur est conscient qu'il est en train de dormir et de rêver - voir F. Hallyn (éd.), *Les Olympiques de Descartes*, Genève, Droz, 1995, p. 33-44.

²⁴ M. Bitbol, *La conscience a-t-elle une origine ?...*, p. 158.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ Voir M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard-Tel, 1979, 2021, p. 21.

²⁷ M. Bitbol, *La conscience a-t-elle une origine ?...*, p. 224.

terme, mais d'une attitude. L'ontologie ne serait pas tant un problème épistémologique qu'« un problème de nature existentielle qui n'a peut-être de chance de se résoudre que par et dans un état de conscience assez vaste pour contenir en germe tous les autres²⁸ ».

*

Première transition critique. La philosophie et la psychologie ainsi conçues ont pour arguments principaux l'exhaustivité et la réflexivité de la conscience, plus encore que son intentionnalité. Cependant, au-delà de la question de la pratique de la réduction et de l'épochè, le lecteur bienveillant de Husserl peut être légitimement gêné par les métaphores qu'il utilise trop souvent pour défendre ses idées, sa méthode et ses résultats. Il y a là une bonne illustration de l'opposition souvent faite entre la phénoménologie et la philosophie analytique. Pour le dire brièvement, le philosophe analytique peut reprocher au phénoménologue de vouloir faire de la philosophie une pensée et un savoir positifs. Pour un Wittgenstein, comme l'ont rappelé les formules du *Tractatus* citées en introduction, la philosophie est une activité de la pensée strictement critique. Ce qu'elle dit est toujours l'envers, l'ombre de ce qui ne peut pas se dire. Ce qui ne peut se dire, c'est la manière dont les mots et tous les systèmes de signes (même mathématiques) sont consubstantiels à la pensée. Tel est le problème fondamental de toute ontologie. Que les signes mathématiques et les mots de la logique puissent décrire si efficacement le monde qui nous entoure au point d'engendrer une technologie et des connaissances avérées remarquables de précision (le calcul, par exemple, de la circonférence de la terre ou de la précession des équinoxes) ne fait que repousser un problème incontournable : la connaissance scientifique ne fait que projeter une lumière qui n'empêche pas de deviner la part immense de ce qui reste dans l'obscurité de notre ignorance, et surtout n'empêche pas de supposer d'autres manières insoupçonnables de comprendre (intuitionner ?) le réel, comme Nietzsche se plut à le faire remarquer. La critique du philosophe analytique à l'endroit de la phénoménologie et de sa « psychologie » va donc se concentrer sur les mots. On la rencontre même sous la plume de l'auteur d'un manuel de philosophie contemporaine, Roger Pouivet, qui laisse voir la préférence qui est la sienne (position légitime et honnête) tout en essayant d'être juste et de proposer une « métaphilosophie ». Son éthique philosophique lui permet en conclusion de critiquer toute forme de confusion en philosophie, et le seul exemple qu'il donne est pris dans la cinquième des *Recherches logiques* de Husserl²⁹. Nous allons nous inspirer de cette critique pour repérer une confusion de ce genre dans le concept même de psychologie phénoménologique.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ Voir R. Pouivet, *Philosophie contemporaine*, Paris, PUF, 2008, p. 243-247. L'auteur critique rien moins que le concept central de la phénoménologie, l'intentionnalité, à partir d'une critique du langage et du mode de raisonnement qu'« affectionne » la phénoménologie.

*

Antithèse analytique. La thèse que l'on peut opposer avec Wittgenstein à son contemporain Husserl est celle d'une confusion de la philosophie avec la science. Cette confusion remonte en un sens à Descartes, à qui l'on doit une philosophie de l'esprit fondée sur la dualité du corps et de l'esprit devenue paradigmatique dans la philosophie et la science modernes, même quand c'est pour tenter de « sortir » de ce paradigme. Or on voit mal comment l'on pourrait échapper à tout paradigme collectif seulement avec des mots, quels qu'ils soient³⁰. Wittgenstein expliquait la confusion entre philosophie et science par « notre soif de généralité », et cette fascination qu'exercent sur les esprits, quel que soit leur degré d'instruction, les succès de la science. L'auteur de *La philosophie comme science rigoureuse*, on l'a vu, envie aux sciences le consensus auquel elles donnent lieu tout au long de leur histoire, entre deux crises épistémologiques. En confondant philosophie et science, explique Wittgenstein dans *Le Cahier bleu* (dicté en 1934), nous confondons deux méthodes radicalement différentes pour parler du réel, en particulier de la vie humaine : « Notre soif de généralité a une source importante : nous avons toujours à l'esprit la méthode scientifique. Je veux dire cette méthode qui consiste à réduire l'explication des phénomènes naturels au nombre le plus restreint possible de lois naturelles primitives ; et, en mathématiques, à unifier le traitement de différents domaines par généralisation. Les philosophes ont constamment à l'esprit la méthode scientifique, et ils sont irrésistiblement tentés de poser des questions, et d'y répondre, à la manière de la science. Cette tendance est la source véritable de la métaphysique, et elle mène le philosophe en pleine obscurité³¹. » L'exemple alors donné par le philosophe viennois évoque justement cette méthode réflexive qu'est la réduction, et qui semble « retourner » le regard de la conscience vers une « intériorité » dite *psychologique* ou *spirituelle* : « Je tiens à dire ici que notre travail ne peut en aucun cas consister à réduire une chose à une autre, ou à expliquer quelque chose. La philosophie est vraiment "purement descriptive". (Pensez à des questions comme "Les *sense data* existent-ils ?", et demandez-vous : Quelle méthode y a-t-il pour déterminer cela ? L'introspection ?)³² ». Rappelons, pour rendre ces réflexions encore plus pertinentes pour notre propos, que Wittgenstein traduit un peu plus loin « *sense datum* » par « l'apparence ». Ce qu'il fait remarquer, c'est que parler en ces termes revient à « prendre modèle, pour des expressions qui font référence à l'"apparence", sur des expressions qui font référence à la "réalité" », ce qui revient à suggérer, par le seul effet trompeur des mots selon lui, la différence entre la *grammaire* d'un énoncé portant sur les *sense data* et la *grammaire* d'un énoncé, « extérieurement

³⁰ Voir R. Pouivet, *ibid.*, p. 201, *sq.* Voir aussi M. Bitbol, *La conscience a-t-elle une origine ?...*, p. 281-302.

³¹ L. Wittgenstein, *Le Cahier bleu et le Cahier brun*, préface de C. Imbert, trad. M. Goldberg et J. Sackur, Paris, Gallimard-Nrf, 1996, p. 58.

³² *Ibid.*

semblable », portant sur les objets physiques³³.

On trouve un clair exemple de cette importance déterminante de la grammaire sur le discours phénoménologique, dans une comparaison faite par Heidegger lui-même entre sa philosophie et celle de son ancien maître, au séminaire de Zähringen (1973). On lit dans le compte-rendu : « Quoi que ce soit dont je suis conscient, il m'est présent – ce qui signifie : il est *dans* la subjectivité, il est *dans* ma conscience. Si l'on ajoute l'intentionnalité à la conscience, alors l'objet intentionné n'en a pas moins sa place dans l'immanence de la conscience. Dans *Être et Temps*, au contraire, l'« objet » a sa place non plus dans la conscience, mais dans le monde (qui lui-même n'est pas immanent à la conscience). Ainsi, malgré l'intentionnalité, Husserl reste bloqué dans l'immanence – et la conséquence de cette position, ce sont les *Méditations cartésiennes*³⁴ ». À la lecture d'un tel résumé, dont la brièveté fait ressortir des éléments de langage pouvant passer inaperçus dans des œuvres aussi amples que celles qui sont citées par Heidegger, on peut s'interroger sur le sens de la préposition *dans*, et tout d'abord, concernant la philosophie husserlienne, on peut se demander si le vocabulaire de l'immanence ne serait pas un discours métaphorique de bout en bout reproduisant le rapport à une réalité située extérieurement à mon corps, cette première séparation figurant celle de mon corps et de l'ego qui résiderait « à l'intérieur de lui » (en latin *im-manēre*)³⁵. Heidegger s'en est expliqué, concernant l'espace, le temps, et le *Dasein* rapporté à l'un ou à l'autre³⁶. Mais on peut aller plus loin, en retournant la critique du mythe de l'intériorité, et oser se demander s'il n'y a pas un mythe de l'extériorité, un *mythe* au sens étymologique : un *récit*, par essence métaphorique et culturel. Il suffit de penser aux théories de l'espace indépendantes de la notion de vide (Aristote ou même Descartes), ou à une théorie aussi contraire au sens commun que celle de Leibniz, pour nourrir le doute et l'interrogation sur la signification et l'objectivité d'une préposition comme *dans*, en tout cas sa capacité d'éclairer notre intelligence (pour reprendre la métaphore de Wittgenstein).

Mais soyons plus précis, et tentons de repérer le type de « confusion » dénoncée par Wittgenstein dans ce qu'écrivait Husserl lui-même. Le doute est permis quand on examine la dénotation et la connotation de certains mots. Évoquons d'abord la dénotation : il y a un sens spatial ou temporel *et* un sens phénoménologique difficiles à débrouiller des prépositions comme *dans*, *devant*, *à*, etc. qui, selon les langues, structurent, orientent aussi le discours

³³ Voir *ibid.*, p. 128-129.

³⁴ M. Heidegger, *Questions III et IV*, trad. J. Beaufret *et al.*, Paris, Gallimard-Tel, 1966, 1976, p. 470. En italiques dans le texte.

³⁵ Voir l'usage de l'expression nécessairement concomitante *extra me* (« en dehors de moi ») dans les *Méditations métaphysiques*, citées par J.-F. Lavigne, *Accéder au transcendantal ?...*, p. 149, n. 2.

³⁶ Voir par ex. une proposition comme : « L'espace n'est pas plus dans le sujet que le monde n'est dans l'espace » (*Être et temps*, trad. F. Vezin, Paris, Gallimard-Nrf, 1986, p. 152 [p. 111 de l'éd. Niemeyer, Tübingen, 1927 *sqq.*]).

philosophique sous la forme de préfixes³⁷. Ainsi, définir « la relation intentionnelle du percevoir » (*die intentionale Beziehung des Wahrnehmens*) comme *intentio* supposant donc un *intentum*³⁸, n'est-ce pas jouer *seulement* sur des mots et leurs radicaux, et proférer par conséquent de pures tautologies, comme peut le reprocher un philosophe analytique³⁹? Le problème est plus apparent avec la connotation de certains mots. Malgré la justification socratique du mythe philosophique, nécessaire selon Platon pour parler du monde intermédiaire entre le monde phénoménal et celui des idées (ce que Platon appelle dans *Phèdre* le monde de l'âme), le philosophe moderne peut être gêné par l'usage récurrent des métaphores chez Husserl, en particulier cette constellation cohérente d'images, qui réunit celle de *pureté* et celle de *clôture*. La connotation imaginaire du discours phénoménologique apparaît clairement quand le philosophe allemand évoque le « royaume (*Reich*), purement clos sur soi (*rein in sich geschlossen*) des phénomènes psychiques dans l'unité de leur totalité concrète », auquel doit précisément nous « livrer accès » sa phénoménologie psychologique⁴⁰. À vrai dire, le mot *Reich* a un sens philosophique ancien qu'on retrouve dans la langue de Kant et de Leibniz⁴¹. Un « royaume », dans ce langage, c'est un petit monde (*Welt*), celui que les sens perçoivent ou celui des idées, en tant que des lois ou des principes nécessaires le *régissent*. Ainsi, Kant parle encore du « Royaume de la nature » (*Reich der Natur*) d'après la distinction leibnizienne du « royaume » de la nature et de celui de la grâce (*Reich der Gnaden*, traduisant le latin *regnum gratiae*), que Kant a transformé en « monde moral » (*moralische Welt*). Qui ou qu'est-ce qui « règne » dans le « royaume » ou « monde » de la « pure subjectivité » phénoménologique? Une réponse encore plus connotée d'imaginaire se trouve dans *La Crise des sciences européennes*, où Husserl explique que le « moi réfléchissant » (celui de la réduction phénoménologique dans son sens le plus simple), découvrant le regard de « l'ego transcendantal », se retrouve « à la porte d'entrée de ce royaume des "Mères de la connaissance" »

³⁷ Merleau-Ponty, au début de son ouvrage posthume *Le visible et l'invisible* (*op. cit.*, p. 23-26), réfléchit et hésite sur ces prépositions et ces préfixes pour tenter de comprendre un rapport entre moi et les choses que détermine selon lui le corps propre de chacun (ce qu'il appelle « ma chair », p. 24, et dont on reparlera plus loin).

³⁸ Voir la seconde version de l'article *Phenomenology* de l'*Encyclopedia Britannica*, in *Husserliana*, vol. IX, p. 261, 9-11, traduit et commenté par J.-F. Lavigne, *Accéder au transcendantal ?...*, p. 146-147.

³⁹ Pierre Bourdieu fait le même type de critique dans « L'ontologie politique de Martin Heidegger », in *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 1, n°5-6, nov. 1975 (La critique du discours lettré), p. 111-112.

⁴⁰ *Phänomenologische Psychologie*, in *Husserliana*, vol. IX, 1962, § 37, p. 188, 17-18. J.-F. Lavigne, *Accéder au transcendantal ?...*, p. 125 traduit le mot *Reich* par « royaume », quand les traducteurs de l'édition française (Vrin, 2001) traduisent par « domaine purement clos en lui-même ». Le sens historique du mot *domaine* (qui renvoie au *dominus* de l'époque romaine ou des temps féodaux) ne vient pas à l'esprit du lecteur français dans le contexte d'une œuvre philosophique.

⁴¹ Voir R. Eisler, *Kant-Lexikon. Nachschlagewerke zu Immanuel Kant*, 1930, art. Reich [der Gnaden] (version en ligne).

que nul n'a encore foulé⁴² ». L'expression « connotation imaginaire » que nous employons pour de tels mots ne signifie pas que la rationalité de ces propos doit être nécessairement remise en question (dans la perspective d'un Ernst Cassirer par exemple) : notre expression rappelle seulement que le langage métaphorique peut toujours et légitimement susciter l'interrogation du philosophe, surtout quand la métaphore devient clairement celle d'un langage plus mythologisant que composé de raisonnements logiques. Cette *clôture* du psychique, qui permet de penser sa *pureté* même, est dans l'esprit du phénoménologue l'envers de la conception de la nature comme « monde clos » (*geschlossen Welt*), conception qui caractérise la science voire la philosophie modernes et que Husserl critique avec les mêmes termes métaphoriques au début de *La crise de l'humanité européenne et la philosophie* (1935-1936)⁴³. Or on peut non seulement douter qu'une « phénoménologie psychologique, toute proche de la pensée naturelle » soit « un premier degré propédeutique », comme l'affirme Husserl, « pour qui voudrait s'élever jusqu'à la compréhension de la phénoménologie philosophique » comprise comme une orientation opposée de la pensée, mais on peut aussi refuser le dualisme sous-jacent à ce langage philosophique, puisqu'il présente le paradoxe de justifier le problème qu'il veut résoudre⁴⁴. On comprend en effet que le mot « phénomène » n'ait pas nécessairement le sens d'extériorité que nous lui attachons spontanément (« naturellement » dit Husserl), avant la réflexion et la réduction phénoménologique. Mais au stade de simple « réflexion naturelle », la psychologie phénoménologique ne fait qu'objectiver les faits psychiques, et retombe donc dans une forme subtile de dualisme. Même croire qu'on puisse faire « abstraction de toutes les fonctions de l'âme qui sont liées à l'organisme physiologique » est l'expression d'un dualisme (non pas des substances mais des phénomènes⁴⁵). Au naturalisme, Husserl a fini par opposer *philosophiquement* un idéalisme qui, conduit jusqu'au bout de sa logique, rejoint ce à quoi il s'oppose.

⁴² E. Husserl, *La crise des sciences européennes...*, § 42, p. 174 (in *Husserliana*, vol. VI, p. 156 : « *am Eingangstor des nie betretenen Reiches der „Mütter der Erkenntnis“* »). L'étrange expression de Husserl semble renvoyer de façon métaphorique aux trois déesses de la fertilité du sol et des femmes chez les Celtes et les Germains, que les Gallo-Romains appelèrent *Matres* ou *Matronae*. Elles furent confondues par la suite avec les Parques des Grecs et les *Fata* des Romains, qui donnèrent elles-mêmes leur nom latin aux fées des croyances médiévales et des contes – voir M. Ihm, « *Matres, Matronae, Matrae* », in W. H. Roscher (Hrsg.), *Ausführliches Lexicon der griechischen und römischen Mythologie*, band 2.2, Leipzig, 1897, col. 2464-2479 ; F. Heichelheim, « *Matres (Matrae, Matronae)* », in *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, band XIV, 2, Stuttgart, 1930, col. 2213-2250.

⁴³ E. Husserl, *La crise de l'humanité européenne...*, p. 20-23.

⁴⁴ Voir J.-F. Lavigne, *Accéder au transcendantal ?...*, p. 128, qui cite et commente la dernière version de l'article « *Phenomenology* » rédigé par Husserl en 1927 pour l'*Encyclopaedia Britannica* - les quatre versions de cet article ont été éditées par W. Biemel dans le volume IX des *Husserliana* (p. 237-301).

⁴⁵ Voir J.-F. Lavigne, *Accéder au transcendantal ?...*, p. 132, qui cite et commente le même texte.

Toute l'histoire de la philosophie l'enseigne : tout dualisme est problématique du point de vue ontologique⁴⁶. La séparation ontologique que propose Husserl entre deux domaines d'objets (« purement » subjectifs ou objectifs, immanents ou transcendants), même comme méthode intuitive, laisse difficilement comprendre comment sa philosophie peut surmonter *in fine* cette séparation. D'ailleurs Husserl le reconnaissait lui-même⁴⁷. Le même dualisme ontologique s'exprime à travers la métaphore géographique des « régions » de l'étant créée par Husserl, et l'on peut même s'interroger sur les limites de la distinction fondamentale entre l'ontologique et l'ontique recouvrant celle de l'essence et de l'existence, surtout dans les développements que Heidegger a donnés à ces concepts. Cette distinction n'est-elle pas surtout pour les phénoménologues le moyen de formuler des propositions qui sont de pures tautologies ? Comment en effet distinguer mode d'être et régions de l'étant comme si l'ontologique, comme l'ontique, ne supposait pas une donation de sens, une signification ? Comprises comme la méthode d'une psychologie (dite pure), époque et réduction n'impliquent-elles pas la même donation de sens que l'attitude naturelle-objectivante, si la notion d'« intériorité » présuppose celle d'extériorité, et que, de surcroît, cette psychologie discrimine l'acte de perception de son objet (le vécu, le subjectif)⁴⁸ ? Ou bien comprises comme la méthode d'une philosophie de la transcendance, époque et réduction ne proposent-elles pas de nous ramener « *au-delà* » de la signification, dans une expérience « pure » au sens d'acatégoriale ? Mais cela est-il seulement possible ? Quelle expérience nous dit que c'est possible⁴⁹ ? Nous sommes d'accord pour dire avec Husserl (par une nouvelle métaphore) que toute pensée s'élève sur l'expérience, que celle-ci soit perçue comme isolée dans le flux des vécus passés ou inscrite plus ou moins obscurément dans leur somme⁵⁰. Dans les deux cas, une psychologie phénoménologique enseigne que ces

⁴⁶ Le *mythe* (au sens de récit) de l'intériorité et de l'extériorité de l'être humain semble culturellement universel, autrement dit anthropologique, si l'on en croit Philippe Descola qui fait de cette distinction l'un des deux axes de sa classification de toutes les cultures en quatre ontologies (*Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard-Folio, 2005). Si la philosophie est une critique ou une transformation du mythe par la raison, elle ne peut en rester là.

⁴⁷ « L'accomplissement correct d'une réflexion purement phénoménologique, en tant qu'intuition originaire *du psychique dans sa pure spécificité* (Eigenheit) comporte de grandes difficultés, dont la connaissance et la maîtrise décident de la possibilité d'une psychologie pure, et par suite d'une psychologie en général » (article de l'*Encyclopedia Britannica*, I, 3, traduit et cité par J.-F. Lavigne, *Accéder au transcendantal ?...*, p. 132, p. 134).

⁴⁸ C'est la conclusion à laquelle une relecture attentive de Husserl conduit J.-F. Lavigne (*ibid.*, p. 152-154).

⁴⁹ Ce genre d'expérience existe, et elle est à la portée de n'importe qui (comme nous le verrons plus loin), mais Husserl, avec une certaine logique, n'avait à l'esprit que des vécus *à la première personne*, clairement égo-centrés, quand il en faisait les objets, de la part du philosophe-psychologue, d'une connaissance « scientifique » - même le problème contemporain de l'inconscient, « le sommeil sans rêve, la perte de conscience, et tout ce qui peut rentrer de semblable ou d'analogue sous une telle rubrique » (*La crise des sciences européennes...*, § 55, p. 214).

⁵⁰ Les vies de tous les philosophes sans exception pourraient illustrer cette thèse, qui n'est pas nécessairement empiriste, comme Husserl l'a bien expliqué.

vécus passés sont « situés » dans une « région de l'étant » appelée *mémoire*, une mémoire pour partie consciente et inconsciente, inscrite totalement ou partiellement dans le « corps », une mémoire dont le régime temporel, comme l'a montré Bergson, est un présent indéfiniment prolongé. Mais peut-on non seulement penser mais d'abord vivre un événement (un avènement) *subjectif* au sens où le prétend Husserl (*i.e.* égo-centré), sans passer *immédiatement*, conjointement, à l'eidétique, ou à quelque intuition « pré-eidétique », « proto-eidétique » (imaginale)⁵¹ ? L'expérience « pure » dont parle Husserl ne coïncide-t-elle pas avec un discours, avec un *logos* ? Or tout acte de parole, tout discours philosophique ou scientifique, tout *logos* ne suppose-t-il pas le « passage à l'eidétique » ? L'individuation d'un objet, sa constitution comme objet, fût-il désigné comme objet « purement psychique », n'est-elle pas déjà une forme d'abstraction idéative⁵² ? Les « modalités subjectives » pures de l'apparaître, les « régions » de l'étant, ne sont-elles pas elles-mêmes des catégorisations, des objectivations au sens logique du terme ? D'un point de vue logique, on est obligé de distinguer le vécu et le discours sur ce vécu (qui est, si l'on veut, un autre vécu). Ce qui nous renvoie aux réflexions de Wittgenstein sur les limites du langage. Dans tous les cas, dès que des mots sont posés sur une expérience hypothétiquement purement silencieuse (non verbalisée immédiatement), c'est qu'il y a remémoration, réminiscence, retour à la dualité, à l'objectivation, à l'*ego cogitans* : constitution d'une idéalité, d'une pensée, au sens platonicien du terme. Le philosophe fait du monde un problème, parce qu'il fait de « l'ego dans le cogito » « l'ego absolu en tant qu'il est en dernière instance l'unique centre de fonctionnement de toute constitution⁵³ ». Problème illusoire créé par le sens des mots (*Sinn*), et les significations (*Bedeutungen*) données aux expériences de la vie ?

*

Seconde transition critique. À n'en pas douter, une critique de la phénoménologie est possible sur la base d'une philosophie du langage, attentive à un usage métaphorique des mots dans lequel leur signification primaire semble s'évanouir. Husserl avait d'ailleurs conscience que la langue phénoménologique posait des problèmes à résoudre, en association avec la vérité et la raison phénoménologiques, problèmes qu'il distinguait de ceux de la langue, de la vérité,

⁵¹ Du moins d'un point de vue phénoménologique, *i.e.* du point de vue d'une conscience se réfléchissant, qui n'exclut pas celui, objectivant, des neurosciences ayant mis en évidence que l'idéation consciente et la volonté apparemment libre qui l'accompagne souvent sont postérieures aux premiers signaux détectables, apparemment inconscients, de cette volonté – voir A. R. Damasio, *Spinoza avait raison. Joie et tristesse, le cerveau des émotions* (2003), trad. J.-L. Fidel, Paris, Odile Jacob-poches, 2005, p. 37-45 ; V. Ramachandran, *Le cerveau fait de l'esprit. Enquête sur les neurones miroirs*, trad. C. Delporte, Paris, Dunod, 2011, p. 329-331. Ce décalage temporel fait l'objet de théories très différentes (voir M. Bitbol, *La conscience a-t-elle une origine ?...*, p. 514-539).

⁵² C'est ce que nie J.-F. Lavigne (voir *Accéder au transcendantal ?...*, p. 136).

⁵³ *La crise des sciences européennes...*, § 55, p. 212.

de la raison « constituées dans la mondanité naturelle, sous toutes leurs formes⁵⁴ ». Une expression comme *psychologie phénoménologique* l'illustre bien : il y a contradiction dans les termes si la phénoménologie est une philosophie, qui plus est transcendante. On voit donc mal ce que cette association étrange sinon illogique entre le « purement » subjectif et l'objectif pourrait nous dire de *vrai*, surtout du point de vue ontologique pour lequel, soit le subjectif et l'objectif restent distincts, soit la vérité dit ou bien leur irréductible distinction, ou bien l'illusion langagière de celle-ci. On peut comprendre à travers les remarques qui précèdent ce qui distingue voire oppose le discours « analytique » et le discours « phénoménologique ». Mais comme le fait remarquer Roger Pouivet lui-même, « les choses sont en réalité plus compliquées qu'il ne semble⁵⁵ ». Il est plaisant de pouvoir traduire en langage phénoménologique les remarques de Wittgenstein. Ainsi, l'on peut traduire la « soif de généralité » qu'il repère dans la confusion entre philosophie et science comme un dérèglement, un manque de maîtrise de l'imagination autant que de l'intuition eidétique telles que Husserl conçoit l'une et l'autre. D'où vient en effet que la suspension des jugements et la réduction phénoménologique nous paraissent si peu « naturelles » ? Le « premier » Wittgenstein est pleinement « phénoménologue » quand il écrit : « Le monde et la vie ne font qu'un » (*TLP*, 5.621), « Je suis mon monde. (Le microcosme.) » (*TLP*, 5.63), « Il n'y a pas de sujet de la pensée de la représentation » (*TLP*, 5.631), « Le sujet n'appartient pas au monde, mais il est une frontière du monde » (*TLP*, 5.632). Ce que décrit par ces propositions d'apparence paradoxale le philosophe autrichien, c'est la transcendance de tout acte de conscience, et le fait que cet acte constitue le monde, mon monde, dont la science s'efforce de ne retenir que ce qui *apparaît* à la fois permanent et commun à tous les sujets, à tous les êtres du même monde phénoménal doués de conscience. On peut juger la psychologie phénoménologique par ses résultats plutôt que par ses fondements théoriques contestables. L'un de ses résultats les plus indéniables est la critique de deux dérives toujours d'actualité des sciences humaines et des sciences de la nature : respectivement le psychologisme et le matérialisme, deux caricatures du monisme inexprimable grâce auquel on aimerait échapper au dualisme cartésien du corps et de l'esprit. Cette critique passe par les mots, par des mots dans lesquels la subjectivité de l'expérience est tout aussi évidente, axiomatique, que le fait que tous les êtres humains partagent cette expérience. Nous voulons parler des mots sur lesquels et avec lesquels ont réfléchi, médité, écrit trois phénoménologues français : Emmanuel Levinas, Maurice Merleau-Ponty et Michel Henry.

*

Synthèse phénoménologique. L'un des intérêts majeurs de la phénoménologie est de décrire, sinon même expliquer (psychologie phénoménologique) l'envers de la conscience

⁵⁴ Voir *ibid.*, § 55, p. 214.

⁵⁵ R. Pouivet, *Philosophie contemporaine...*, p. 67.

objectivante qui est celle de l'attitude « naturelle », du moins dans une ontologie, au sens anthropologique, comme le naturalisme, qui domine les sociétés occidentales depuis le « tournant » galiléo-cartésien⁵⁶. Cet envers des avantages de l'objectivation systématique de l'expérience vécue (ces avantages sont les conquêtes scientifiques et technologiques des Modernes), c'est « la négation de soi, la dévalorisation des jugements "seulement" subjectifs, le déclasserment ontologique de l'émotion et du sentiment esthétique, la mise à distance du "toi" en faveur du "lui"⁵⁷ ». Analysons plus précisément ces trois types d'expérience : la rencontre de l'autre, l'émotion ou le sentiment esthétique, le sentiment d'incarnation.

Jean-Michel Salanskis énumérait en 2004 plusieurs « postérités husserliennes » : une postérité heideggerienne, une postérité analytique, une postérité cognitive, et une postérité lévinassienne⁵⁸. Comme il le rappelle, « autrui est le vrai concept central de la philosophie d'Emmanuel Levinas, concept qui à beaucoup d'égards, transgresse et renverse le prestige logico-ontologique de la figure du grand Autre⁵⁹ ». Cette formule rappelle que toute phénoménologie d'inspiration husserlienne débouche sur une ontologie, que la transcendance évidente de cet autre corps doué de subjectivité et de cet autre sujet qu'est autrui ne permet pas de dire inconsistante ou même absurde. Autrui, en langage cartésien mon *alter ego*, en langage biblique *mon prochain*, transforme l'ontologie en questionnement. Le *qui suis-je ?* ou le *ti estin* généralisé du questionnement socratique, dont le développement au fil des siècles avait pu laisser s'effacer l'étonnement premier, se trouve renouvelé par la question *Qui es-tu ?* Ou encore : *Qui sommes-nous ?* – « renversant » le discours dogmatique sur ce grand Autre qu'est Dieu, ou la Nature (*physis*) du temps de l'ontologie analogique (celle de la chaîne des êtres), ou encore le monde (*cosmos*) des savants de notre temps. Jean-Michel Salanskis fait remarquer que Levinas, contrairement à Husserl, « enseigne l'incommensurabilité radicale de l'éthique et du théorique⁶⁰ ». La science moderne se sent à l'aise avec le théorique (elle ne s'intéresse qu'à la question : *QUE suis-je ?*), tandis que l'éthique est l'un des thèmes traditionnels de la philosophie. Ce qu'Emmanuel Levinas a bien montré en phénoménologue, c'est que l'existence et la présence d'autrui non seulement participent à ma constitution en tant que conscience

⁵⁶ Voir P. Descola, *Par-delà nature et culture...*, p. 121-123 ; 353-360. Le regard « chinois » du philosophe François Jullien permet de remonter plus loin (jusqu'aux Grecs) dans les embranchements de la pensée européenne (voir *De l'Être au Vivre. Lexique euro-chinois de la pensée*, Paris, Gallimard-Nrf, 2015, p. 237-266 ; les relectures du cogito cartésien par Husserl et par Merleau-Ponty sont commentées par F. Jullien p. 240-241).

⁵⁷ M. Bitbol, *La conscience a-t-elle une origine ?...*, p. 310.

⁵⁸ J.-M. Salanskis, *Husserl*, Paris, Les Belles Lettres, 1998, 2004, p. 101-115 (= chap. IV de conclusion).

⁵⁹ *Ibid.*, p. 113.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 114. Husserl définit la philosophie (définie comme « science universelle »), née en Grèce, comme une pensée théorique, fruit d'une « attitude théorétique », et il en fait le propre de l'humanité européenne – et d'une certaine manière, à le lire entre les lignes, sa supériorité sur les autres humanités, « enchaînée[s] à la tradition », enfermées dans l'horizon de « la praxis de niveau vital » (voir *La crise de l'humanité européenne...*, p. 42-51).

capable de dire « je » (ce que Heidegger et Sartre avec lui avaient déjà expliqué), mais engage aussi une éthique. L'inspiration juive de cette philosophie a renouvelé la manière dont Kant articula l'ontologie et la morale. Cette articulation est d'actualité : les problèmes écologiques, autant que l'anthropologie comparée des cultures humaines, ont conduit les philosophes à élargir la réflexion sur autrui aux autres formes de vie que la forme humaine, voire à la totalité de la biosphère. Husserl participa lui-même à cet « élargissement » de la réflexion philosophique, quand il expliquait que les problèmes transcendants « englobent finalement tous les êtres vivants, dans la mesure où ils sont, de façon aussi indirecte qu'on voudra, mais cependant de façon confirmable, quelque chose comme une "vie" (*etwas wie „Leben“*), y compris une vie en communauté au sens spirituel⁶¹ ». Ce n'est pas un hasard si Hans Jonas (*Le Principe Responsabilité : une éthique pour la civilisation technologique*, 1979) était un ancien élève de Husserl et de Heidegger. La crise des sciences et de l'humanité européenne peut être décrite comme cette difficulté à unir les deux thèmes de l'éthique et du théorique. Il ne suffit pas de le faire après coup, comme nos dirigeants politiques et économiques, en prenant acte des avancées de la science et de la technologie. Le défi est de *fonder* une science éthique. Voilà ce qu'est *aussi* une psychologie phénoménologique. Défi immense, et peut-être utopique. Car pourquoi le scientifique se préoccuperait-il de comprendre la « constitution » des choses (leur ontologie) en termes d'immanence et de transcendance, tant que ses présupposés ontologiques et la méthode qui en découle (et qui renforce en boucle les premiers) donnent des résultats aussi spectaculaires, au prix d'une position effective de neutralité éthique⁶² ?

L'émotion esthétique et son objet, que Kant appelle, faute de mieux, le beau, sont un type d'expérience échappant encore au système conceptuel de la physique, mais très inspirant pour une phénoménologie psychologique⁶³. C'est ce qu'illustre l'œuvre de Maurice Merleau-Ponty, en particulier dans *La Phénoménologie de la perception* (1945) et dans l'essai de 1952 « Le langage indirect et les voix du silence⁶⁴ ». Tout dans le monde peut faire l'objet d'une émotion esthétique, même le « mal » et le « laid », ou encore le monde lui-même regardé comme une totalité. Mais cette émotion n'est jamais plus consciente que quand elle est produite par

⁶¹ E. Husserl, *La crise des sciences européennes...*, § 55, p. 213 – in *Husserliana*, vol. VI, p. 191, 31-35.

⁶² Comme le dit à plusieurs reprises M. Bitbol, le paradoxe est que l'aveuglement du scientifique moderne aux prémisses subjectives (individuelles et collectives) de sa posture (de son être-au-monde pour parler comme Heidegger) vient de leur efficacité heuristique – voir *La conscience a-t-elle une origine ?...*, p. 393 ; 410 ; 415 ; 422, etc.). On en a vu une nouvelle et triste illustration dans l'interprétation de l'épidémie de covid-19 qui fut imposée sans aucun consensus scientifique et contre toute forme de débat, surtout dans les pays les plus riches.

⁶³ Nous reprenons sciemment la distinction du philosophe austro-américain Herbert Feigl (« Mind-body, not a pseudo-problem », in C.V. Borst, *The Mind-Brain Identity Theory*, MacMillan, 1983, p. 40-41), cité par M. Bitbol, *ibid.*, p. 324. Feigl extrapole en des termes physicalistes (nullement spinozistes, donc) sur ces deux « systèmes conceptuels différents » capables de parler d'une « réalité ultime » inexprimable.

⁶⁴ Publié dans la revue *Les Temps modernes* puis dans *Signes* (1960).

l'homme, qu'on désigne alors comme un artiste. Faisons donc avec Merleau-Ponty cette expérience, en contemplant une œuvre de Cézanne. « Dans ses dialogues avec Émile Bernard, commente le philosophe, il est manifeste que Cézanne cherche toujours à échapper aux alternatives toutes faites qu'on lui propose – celle des sens ou de l'intelligence, du peintre qui voit et du peintre qui pense, de la nature et de la composition, du primitivisme et de la tradition ⁶⁵ ». Ce qui intéresse Merleau-Ponty, c'est en quelque sorte la leçon de phénoménologie que constitue la peinture de Cézanne : « Cézanne n'a pas cru devoir choisir entre la sensation et la pensée, comme entre le chaos et l'ordre. Il ne veut pas séparer les choses fixes qui apparaissent sous notre regard et leur manière fuyante d'apparaître, il veut peindre la matière en train de se donner forme, l'ordre naissant par une organisation spontanée. Il ne met pas la coupure entre "les sens" et l'"intelligence", mais entre l'ordre spontané des choses perçues et l'ordre humain des idées et des sciences⁶⁶ ». L'analyse de Merleau-Ponty distingue donc encore « notre regard » et ce que Husserl appelle *das Erscheinendes*, « l'apparaissant ». Le philosophe de l'art Jacques Darriculat va plus loin. Il voit dans l'art de Cézanne l'ambition d'*absorber* le sujet dans l'objet qu'il regarde : « L'art de Cézanne porte la scrutation du réel à un point d'intensité tel qu'il se produit un étrange renversement : tout se passe comme s'il n'y avait plus un sujet qui fait face à un objet, et qui l'examine et le juge, mais inversement comme si le sujet, devenu absent à lui-même, chien plutôt qu'homme, se laissait progressivement absorber dans l'opacité des choses, comme si le regard du peintre se noyait lentement dans la matérialité de la pure présence. C'est alors seulement, en ce point limite où le regard cède à l'hypnose du monde, que la Chose, libérée de son aliénation à l'observateur, devient souveraine, indépendante, et peut affirmer pleinement l'acte de sa présence. Tel est le pari démesuré du réalisme cézannien : dévoiler le monde tel qu'il se manifeste quand nul n'est plus là pour le voir⁶⁷ ». Un sujet « devenu absent à lui-même », nous dit Jacques Darriculat. Proposition paradoxale (et illogique) *en troisième personne*, pour dire ce que le « je » situé *objectivement* dans un corps dit *après coup* avoir vécu dans tout état extatique, qui peut être celui dont on fait parfois l'expérience au réveil, quand on ne se ressaisit pas immédiatement comme « je » situé dans et même construit par le corps et son espace-temps. On aura noté dans l'analyse de Darriculat le mot *hypnose*, qui dénote à la fois le phénomène d'absorption de la conscience objectivante, « extériorisante », et l'art ou technique (au sens aristotélien de *technè*) qui

⁶⁵ M. Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, Paris, Nagel, 1966 (5^e éd.), p. 22.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 23.

⁶⁷ J. Darriculat, « Le réalisme selon Cézanne », conférence prononcée le 24 nov. 2011 dans le cadre de l'exposition « Cézanne et Paris », musée du Luxembourg, oct. 2011-fév. 2012, cité par C. Sombrun, *La diagonale de la joie. Voyage au cœur de la transe*, Paris, Albin Michel, 2021, p. 226-227. On comparera cette interprétation avec la lecture phénoménologique de la *Huitième Élégie de Duino* de Rilke par R. Barbaras, dans R. Barbaras, T. Dika & W. Hackett, *Journal of French and Francophone Philosophy – Revue de la philosophie française et de langue française*, Vol. XIX, N°2 (2011), p. 172-173.

s'emploie à produire et à exploiter ce phénomène. De même qu'il y a une « technologie de l'incarnation », comme dit Michel Bitbol⁶⁸, la nature de la conscience permet qu'il y ait aussi des techniques de la dés-incarnation, de la désidentification à la chair propre, à la chair *mienne* : hypnose, transe, etc. Ces phénomènes et ces techniques sont aussi du ressort d'une psychologie phénoménologique, à la confluence de la philosophie (comme examen et pratique de soi) et de la science (comme examen et manipulation de la nature). « Le voir (*das Sehen*), dit en ce sens Husserl, ne se laisse pas démontrer ni déduire⁶⁹ ». En un mot, il est permis de dire que la psychologie phénoménologique est un art plus encore qu'une science.

Merleau-Ponty (en particulier dans *La phénoménologie de la perception*) a beaucoup écrit sur l'expérience de la *chair* ou *corps propre*, concept inspiré par la distinction en allemand entre *Leib* et *Körper*, déjà amplement développée par Husserl⁷⁰. Cette distinction est au cœur de la méthode phénoménologique, puisque celle-ci consiste à « revenir » de l'abstraction théorique au vécu qui en est l'origine, puis à « repartir » du vécu pour tenter de mieux comprendre l'ontologie des réalités spatio-temporelles. Au terme de la seule démarche objectivante, l'être humain se perçoit ou plutôt se pense comme un corps parmi d'autres corps. La démarche phénoménologique le ramène à l'idée qu'il est d'abord un corps vivant, même quand cette vie aboutit à sa propre abstraction objectivante : « Mon corps propre est le seul corps par lequel je perçois, de manière absolument immédiate, l'incarnation d'une vie psychique, d'une vie qui est ma propre vie⁷¹ ». La notion de « chair », dont on connaît la riche intertextualité et les connotations théologiques, a donné lieu à toute une psychologie phénoménologique, dans des directions très variées (la « constitution » de soi, celle d'autrui, le toucher, la sensibilité en général, l'empathie, etc.), toutes reliées par leur point de départ. Cette psychologie ne fait pas nécessairement consensus, mais on ne peut affirmer que c'est là la conséquence d'un discours plus *philosophique* que *scientifique* : les sciences ne progressent-elles pas aussi grâce aux désaccords théoriques ouverts par de nouvelles hypothèses ? Ainsi, les phénoménologues Michel Henry et Renaud Barbaras ne suivent pas Merleau-Ponty dans la conception de ce que celui-ci appelle la « chair du monde », et dans l'ontologie qui en découle⁷². Mais évoquons

⁶⁸ M. Bitbol, *La conscience a-t-elle une origine ?...*, p. 436 ; *Physique et philosophie de l'esprit*, Paris, Flammarion, 2000, p. 232.

⁶⁹ E. Husserl, *L'Idée de la phénoménologie. Cinq leçons* (1912), trad. A. Lowit, Paris, PUF, 1970, p. 64 (§ 38).

⁷⁰ Voir E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, etc., t. II : *Recherches phénoménologiques pour la constitution*, trad. E. Escoubas, Paris, PUF, 1982, p. 128 : « Je découvre, dans une distinction unique, mon corps organique, à savoir comme l'unique corps qui n'est pas simplement corps (*Körper*), mais justement corps charnel (*Leib*) ».

⁷¹ E. Husserl, *Méditations cartésiennes...*, p. 159.

⁷² Voir M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible...*, p. 170, sq. (« L'entrelacs – Le chiasme »), et la note de travail de Mai 1960, p. 297-299 ; M. Henry, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Paris, Le Seuil, 2000, p. 163-171 ; R. Barbaras, *La vie lacunaire*, Paris, Vrin, 2011 ; M. Bitbol, *La conscience a-t-elle une origine ?...*, p. 579-598.

plutôt un développement de cette psychologie phénoménologique qui fait encore moins consensus : la notion d'*incarnation* telle que l'a développée le phénoménologue Michel Henry⁷³. Elle permet à ce philosophe catholique d'élargir la réflexivité de la conscience sensible à l'échelle de la totalité du monde, à la lumière du « mystère » (au sens théologique du terme) de l'incarnation de Dieu (du souffle, de la sagesse, du *logos* et de la vie de Dieu). Le phénoménologue chrétien peut en effet facilement expliquer qu'on trouve dans l'Évangile de Jean deux équations conceptuelles, exprimant toutes deux avec des mots le double mystère de l'homme divinisé grâce au Dieu fait homme. La première équation, déduite littéralement et logiquement de la fameuse formule de Jean, 1:14 (Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο : « Et le Verbe s'est fait chair »), est *une définition de l'homme comme chair* (*sarx* dans le grec de Jean, et non pas *sôma*, le « corps »), définition incompréhensible à la lumière de toute la tradition philosophique grecque (qui joue sur la dualité du corps et du souffle vital : *sôma* et *psychè*). Et c'est donc le *Logos* fait « chair » (autrement dit homme) *en personne* qui déclare, selon le même évangile : ἐγώ εἰμι ἡ ὁδὸς καὶ ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωὴ - « Je suis le chemin, la vérité et la vie » (Jean 14:6). Seconde équation conceptuelle (*ego* soit je = le chemin ou méth-ode = la vérité = la vie). Il est frappant de constater que la phénoménologie aboutit aux mêmes équations, qui ne sont philosophique-ment pas plus idéalistes que réalistes. L'expérience de la vie (la forme humaine de la vie), du fait de ses caractéristiques actuelles et potentielles, est interprétable par certains êtres humains en termes d'expérience religieuse, ou avec l'aide des concepts transmis par les traditions religieuses (ce qui n'est pas forcément la même chose). Qu'on pense seulement à l'expérience de l'émotion esthétique et à celles des diverses formes d'amour, si l'on veut exclure de notre réflexion des expériences décrites en termes heurtant l'ontologie naturaliste des Modernes. À partir de telles expériences, la raison (car cette démarche est rationnelle) s'ouvre un autre chemin, parfois peu académique, vers l'ontologie. Elle renoue sans doute avec celui que Socrate, l'homme du signal démonique et des nuits passées à méditer debout, ouvrit à la philosophie⁷⁴. La néantisation du monde comme *objet total* verbalisé et la néantisation de tout ce que je crois être moi-même *en association avec cet objet* constituent une forme d'extase (qu'on peut tout aussi bien appeler une en-stase), sans laquelle, paradoxalement, aucune évidence *réfléchie*, aucune certitude personnelle n'est possible. C'est dans « l'extase » ou « enstase » que se situe l'expérience pure, le fond du vécu subjectif de tout être doué de conscience, le *ce-que-cela-fait* d'être, de sentir, et pour l'être humain, de penser⁷⁵. Nous tenons

⁷³ En particulier dans *Incarnation*, déjà cité, dont nous nous inspirons.

⁷⁴ Voir O. Rimbault, « Socrate était-il un fou, un chaman, ou/et le premier des philosophes ? », *Via Neolatina*, août 2022 ([http://www.via-neolatina.fr/commentaria/De daemone Socratis.html](http://www.via-neolatina.fr/commentaria/De_daemone_Socratis.html)).

⁷⁵ S'il y a une première personne dans « l'expérience pure » (et non pas la troisième personne de la conscience objectivante), elle n'est pas nécessairement identifiée au corps vécu. On peut même repérer une « extase » de nature hypnotique dans la conscience objectivante elle-même, quand une théorie scientifique quelconque (en particulier les théories neurologiques de l'origine de la conscience) convainc de sa pertinence des êtres conscients

enfin la définition complète de la psychologie phénoménologique : celle-ci est à la fois une science, un art et une expérience que certains peuvent qualifier de « religieuse » (expérience n'excluant aucune métaphysique : un athée en est parfaitement capable⁷⁶). La méthode d'une telle psychologie ? L'association d'états de conscience différents : objectivant, réfléchi, empathique et « extatique ». C'est en cela qu'elle est la plus « rigoureuse », la plus exigeante des disciplines.

Les trois types d'expérience vécue que nous venons d'analyser très (trop) rapidement, la rencontre avec autrui, l'expérience esthétique et le sentiment d'incarnation, ont deux points communs, l'un objectif, l'autre subjectif, le premier relevant de ce que Husserl appelle une phénoménologie *philosophique*, le second d'une phénoménologie *psychologique*. Le premier point commun est que ces expériences renvoient directement à l'être humain, au « mystère » de l'humanité ; leur second point commun est qu'elles sont des expériences si fortes, si évidentes, qu'elles empêchent la conscience de faire ce qu'elle fait dans l'attitude « naturelle » : oublier, perdre sa subjectivité dans l'objet de l'intentionnalité. L'intériorité imprévisible de mon alter ego, la révélation fascinante du « beau », et cette unité vécue, aussi inexprimable qu'indubitable, de mon « esprit » et de mon « corps » (ce qu'on appelle faute de mieux l'incarnation) ne permettent pas à la *phénoménalité* d'être masquée par le *phénomène*, et d'être ramenée de la sorte à un pur objet, à un thème purement théorique, à une « chose » manipulable : dans ces trois types d'expérience, la conscience reste *présente à elle-même*⁷⁷. Ces expériences empêchent de dissoudre la première personne dans un discours à la troisième personne, comme l'est le plus souvent celui de la science des Modernes. Ou comme le disent aussi les

(à commencer par ses auteurs) en dépit de sa lacune fondamentale, de son « point aveugle » (voir M. Bitbol, *La conscience a-t-elle une origine ?...*, p. 411).

⁷⁶ Voir J.-C. Bologne, *Une mystique sans Dieu*, Paris, Albin Michel, 2015. Le « tournant théologique de la phénoménologie » dont traite Dominique Janicaud dans son ouvrage de 1991 peut se produire en référence à d'autres formes culturelles (que le judaïsme ou le christianisme) créées par le sentiment de la transcendance et du sacré. Il y a en particulier une convergence évidente de la phénoménologie husserlienne et de la philosophie bouddhiste (qui inspira le neurobiologiste Francisco Varela autant que l'œuvre de Husserl et celle de Merleau-Ponty). Ce parallèle a été développé en détail par Alexis Davis, *La conscience à l'épreuve de l'éveil. Lecture, commentaire et traduction du Bodhicaryāvatāra de Śāntideva*, préface de M. Bitbol, Paris, Le Cerf, 2018.

⁷⁷ C'est ce qui peut expliquer le mot que l'on trouve souvent sous la plume de Kant, comme le fait remarquer Alexis Philonenko dans son introduction à la *Critique de la faculté de juger* (Paris, Vrin, 2000, p. 16), le mot *abîme*. La conscience, par sa réflexivité et son exhaustivité, est un abîme pour elle-même, et projette ce sentiment sur ses objets, en particulier sur les trois types d'objets que nous venons d'analyser. Les neuroscientifiques ont beau nous expliquer que la conscience et la subjectivité humaines sont réductibles à des processus physico-chimiques, et que l'explication complète de leurs « propriétés d'émergence » sera achevée dans un avenir incertain, ces propriétés n'en restent pas moins « mystérieuses » de leur *point de vue*, et pourraient bien le rester toujours (voir A. R. Damasio, *Spinoza avait raison...*, n. 20, p. 328 ; V. Ramachandran, *Le cerveau fait de l'esprit...*, p. 333-337).

phénoménologiques, l'expérience est alors toujours clairement « transitive » et « intransitive » à la fois. Ces deux sens se retrouvent en français dans le verbe *vivre* (en allemand *leben* et *erleben*), ce qui permet à ce concept d'unifier et de prolonger la phénoménologie de Husserl⁷⁸. On ne peut donc pas même reprocher au phénoménologue d'inventer un langage plus que de nous « découvrir » grâce à ses mots la nature véritable des choses, bref lui reprocher de jouer un simple « jeu de langage » au sens restreint qu'on donne trop souvent à cette expression de Wittgenstein : avec des mots comme *toi, autrui, le prochain, la chair, le cœur*, le phénoménologue, rejoignant d'ailleurs des intuitions pascaliennes inspirées de l'enseignement biblique plus que de la philosophie grecque, met des mots sur des expériences communes et quotidiennes, dans lesquelles ma réalité et celle du monde se constituent comme une même et seule réalité, une seule et même « présentété » dirait Heidegger⁷⁹. La phénoménologie, celle de Husserl et plus encore celle qui fut développée par ses héritiers, nous paraît plus féconde que certaines pétitions de principe ou certains actes de foi pour le renouvellement tant espéré de la philosophie générale des sciences. Car la science réclame une méthode et des résultats. Et c'est précisément ce qu'offre la psychologie phénoménologique. Celle-ci est pleinement à même de faire le pont entre la science et la philosophie, et entre « l'ontique » (l'étude des étants) et « l'ontologique » (le questionnement sur ce qui unifie les étants). Il y a des questions qui devraient avoir plus de poids que nos certitudes. Encore faut-il que ce genre de *souci* soit partagé par tous les savants, tous les philosophes, et les législateurs chargés d'orienter l'éducation des citoyens.

*

Conclusion. Maurice Merleau-Ponty tenait un discours typiquement phénoménologique quand il affirmait dans son *Éloge de la philosophie* que celle-ci « nous éveille à ce que l'existence du monde et la nôtre ont de problématique en soi ». La problématique soulevée par Edmund Husserl, et que le concept de psychologie phénoménologique veut résoudre, est de savoir si une science fondée sur la transcendantalité de la conscience humaine est possible. Pour un philosophe analytique, elle ne l'est qu'à la condition de se laisser prendre aux sortilèges de certains mots très anciens, tels que les mots *esprit, intériorité* et *extériorité, expérience* (sous-entendu *personnelle* et *privée*), etc. Non qu'un tel philosophe nie qu'il y ait « en » chaque homme, à commencer par lui-même, des sensations, une expérience de la douleur, du plaisir, et tout ce qui constitue ce qu'il est coutumier d'appeler la vie d'une conscience. Simplement la critique porte sur la confusion entre la philosophie, considérée comme une connaissance

⁷⁸ Voir la formule de Renaud Barbaras : « Le vivre est plus profond que le partage du transitif et de l'intransitif » ou encore, selon ses propres termes, de la « phénoménalisation » et de l'« appartenance » (R. Barbaras, T. Dika & W. Hackett, *op. cit.*, p. 164-165).

⁷⁹ Voir *Être et temps*..., p. 52 [p. 26 de l'édition Niemeyer].

descriptive de ce que nous disons de l'expérience et de la vie, et la science, qui prétend *expliquer* les choses (y compris la vie psychique) sur la base de présupposés et de prémisses métaphysiques souvent ignorés par le savant. Du point de vue du philosophe analytique, la logique, dans la pensée de Husserl et de ses héritiers, est indûment « absorbée par l'ontologie⁸⁰ », puisque l'intuition, ajoutée à la logique, permet au phénoménologue d'accéder à des étants qui ne sont plus seulement des choses concrètes et singulières, mais des essences et des catégories dévoilées par la réduction⁸¹. Husserl, en suspendant les jugements que nous formulons sur tout ce qui apparaît à la conscience, peut donc prétendre refonder une science paradoxale, une science des étants, que Martin Heidegger tenta de développer en science de l'être. Cette double science a, comme toutes les sciences, son vocabulaire : *intentionnalité, noèse, noème, Dasein, ontique*, etc. Mais ce vocabulaire soulève des problèmes que Merleau-Ponty est sans doute le premier phénoménologue à avoir vus. Le problème principal réside dans les propriétés du langage, dont on peut légitimement penser (Bergson l'a bien montré) qu'il ne subsume pas parfaitement tout le vécu humain. Or comment philosopher, comment dire les choses, sans les mots ? « Le philosophe parle, écrit Merleau-Ponty (rejoignant sur ce point Wittgenstein), mais c'est une faiblesse en lui, et une faiblesse inexplicable : il devrait se taire, coïncider en silence, et rejoindre dans l'Être une philosophie qui y est déjà faite. Tout se passe au contraire comme s'il voulait mettre en mots un certain silence en lui qu'il écoute. Son "œuvre" entière est cet effort absurde⁸² ». Telle est l'absurdité inscrite dans le projet husserlien de psychologie transcendantale. Mais à la vérité, cette absurdité s'étend à tout l'effort humain pour comprendre, dire et maîtriser la « nature », ou enseigner les vérités ultimes, « surnaturelles », des traditions religieuses et des expériences mystiques. Comme le dit Michel Bitbol, « ici, le langage est à la fois une composante du problème et le moyen de le poser⁸³ ». Le langage avec ses ressources est la « forme de vie » (*Lebensform*) spécifiquement humaine, comme dit Wittgenstein. Il permet au philosophe de revenir au monde de la vie, comme les œuvres de Michel Henry et de Renaud Barbaras, sous l'impulsion de celle de Husserl, en témoignent. Merleau-Ponty avait montré la voie lui aussi : « Le langage est une vie, est notre vie et la leur [celle des « choses nues »]. [...] C'est l'erreur des philosophies sémantiques de fermer le langage comme s'il ne parlait que de soi : il ne vit que du silence [...]. Le philosophe sait mieux que personne que le vécu est du vécu-parlé, que, né à cette profondeur, le langage

⁸⁰ Cette expression métaphorique est employée par P. Huneman et E. Kulich, dans leur *Introduction à la phénoménologie*, Paris, Armand Colin, 1997, p. 16.

⁸¹ Pierre Bourdieu, dans son article sur Heidegger déjà cité (p. 142b), présente en passant la phénoménologie de Husserl comme « intérieurement divisée entre une logique transcendantale (anti-psychologiste) et une ontologie ».

⁸² M. Merleau-Ponty, *Le Visible et l'Invisible...*, p. 164.

⁸³ M. Bitbol, *La conscience a-t-elle une origine ?...*, p. 24. Sur les limites de tout langage ontologique, voir *ibid.*, p. 295-302. Le chapitre qui suit (« Question 7 ») montre que toute thèse métaphysique dépend d'un certain type d'expérience, de posture, d'état de conscience.

n'est pas un masque sur l'Être, mais, si l'on sait le ressaisir avec toutes ses racines et toute sa frondaison, le plus valable témoin de l'Être [...]»⁸⁴ ». Le langage permet lui-même d'engager ainsi de nouvelles problématiques et de nouvelles perspectives, sur la base d'une saine critique non seulement de l'opinion, mais aussi de la « vérité » scientifique ou philosophique trop vite et trop naïvement *verbalisée*.

Nous pourrions donc conclure de façon plus générale encore, par là d'où nous aurions pu commencer, par la question que l'on ne se pose pas assez avant de poser quelque question philosophique que ce soit : mais qu'est-ce donc qu'un problème, qu'une problématique philosophique ? En phénoménologie de la philosophie, si l'on peut dire, on peut distinguer deux types de problématisation, et deux conceptions de ce qu'est un philosophe. Ainsi, Joachim Schulte oppose le *découvreur* et l'*inventeur*, la philosophie conçue comme découverte du réel et du vrai, ou comme invention de concepts produisant de nouveaux points de vue sans qu'on puisse tracer la ligne de démarcation entre le discours et ce dont il est le discours, par exemple entre la conscience et ce que l'on dit de la conscience. Schulte étend ainsi à toute la philosophie une opposition devenue classique depuis Kant en philosophie des mathématiques, où se pose par excellence le problème de l'*a priori* - qui constitua le point de départ de la pensée de Husserl lui-même⁸⁵. Quand on cherche à comprendre celle-ci, on classe volontiers ce philosophe parmi ceux qu'on peut présenter et surtout se considèrent comme des *découvreurs*. Joachim Schulte (et Jacques Bouveresse après lui) fait remarquer que « le philosophe inventeur – qui ne partage pas la préoccupation du découvreur pour l'absolu, l'objectif et l'exhaustif – est un type [de philosophe] de part en part moderne⁸⁶ ». La « dramaturgie » des deux grands courants concurrents de la philosophie du XX^e siècle, la phénoménologie et la philosophie analytique, met en évidence une bifurcation fondamentale dans la manière de traiter un problème philosophique et d'en soulever de nouveaux. Une bifurcation rappelant la vieille opposition entre réalisme métaphysique et nominalisme. Si, en France tout particulièrement, le déconstructionnisme, l'existentialisme et les sciences humaines (la psychanalyse, la linguistique, l'anthropologie, la sociologie, etc.) ont pu conduire à la fin du XX^e siècle et au début du nôtre à un rejet radical de la métaphysique comme ontologie, et aux éloges les plus extrêmes de la subjectivité, tout s'est passé comme si l'ambition de la découverte, la quête du réel et du vrai, étaient passées de la philosophie à la science⁸⁷. Le monisme physicaliste qui sert de paradigme aux sciences de la nature de nos jours est bien représenté dans les sciences ambitionnant d'expliquer les derniers problèmes, les derniers « mystères » de la métaphysique :

⁸⁴ M. Merleau-Ponty, *Le Visible et l'Invisible...*, p. 165.

⁸⁵ Voir J. Schulte, préface à *Was ist ein « philosophisches » Problem ?* (Frankfurt am Main, 2001), cité par J. Bouveresse, *Essais III : Wittgenstein et les sortilèges du langage*, Marseille, Agone, 2003, p. XIII-XV.

⁸⁶ *Ibid.*, p. XV.

⁸⁷ M. Bitbol donne l'explication quasi psychologique de cette évolution dans *La conscience a-t-elle une origine ?...*, p. 385. Voir aussi F. Nietzsche, *La généalogie de la morale*, III^e dissertation, § 24.

ceux qui ont pour nom *esprit* ou *conscience*.

C'est précisément ce qui donne toute son actualité à la pensée d'Edmund Husserl. La subjectivité est en effet ce que M. Bitbol appelle « le point aveugle de la science », conformément au paradoxe wittgensteinien de l'œil qui ne peut se voir, et conformément à tout l'enseignement de Husserl : celui-ci appelait à refonder la science en cultivant en même temps le point de vue objectif et le point de vue subjectif, en les faisant interagir de manière herméneutiquement féconde et moralement plus sûre. Tout le problème (proprement métaphysique) de la traduction du subjectif à l'objectif, de la réduction (épistémologique) du premier au second, est celui du passage de l'expérience vécue à l'eidétique. Le principal problème de la science, et de la philosophie comme « science rigoureuse », c'est la traduction en mots de l'incarnation, de la chair comme « lieu » d'où les corps sont nécessairement pensés par le cogito, le « je-conscience », voire le « je suis » de la théologie judéo-chrétienne⁸⁸. Les explications objectivantes (par exemple scientifiques) supposent logiquement que le subjectif est premier, ce qui est illogique dans la perspective de la science telle qu'elle est comprise aujourd'hui le plus souvent. Francisco Varela, créateur d'une « neurophénoménologie », a résumé le problème en une formule qui résume bien la logique transcendantale : dans les approches objectivantes de la conscience (telles qu'on les trouve aujourd'hui dans les neurosciences et les sciences cognitives), « la difficulté n'est pas la cohérence de l'explication, mais son aliénation à l'égard de la vie humaine⁸⁹ ». La science et, avec elle, la civilisation mondiale partiellement occidentalisée de notre temps seront en « crise » aussi longtemps que le concept de vie au sens d'expérience de toute forme douée de conscience n'aura pas été *paradigmatiquement* réintégré dans le projet et la construction de la science. C'est ce que réclame la transcendantalité de la conscience, autrement dit le fait que la conscience est la condition d'accès aux choses (*Sachen*), ou plus exactement à leurs états (*Sachverhalten*). Le concept d'*état de choses* n'a pas le même sens chez Husserl et chez Wittgenstein. Husserl distingue la « chose de la nature », transcendante (l'ontologique), de la chose en tant que le perçu de la perception. Pour l'auteur du *TLP* (et même celui des *Recherches*), il y a, dans la réalité, des corrélations que peut refléter la logique du langage humain, l'ontologique n'étant accessible qu'à l'ostension silencieuse, ou à l'action humaine. Les deux penseurs n'utilisent

⁸⁸ Voir Exode 3:14 ; Jean, 14:6.

⁸⁹ F. J. Varela, « A science of consciousness as if experience mattered » [« Une science de la conscience comme si l'expérience comptait »], in: S. Hameroff, A. W. Kaszniak & A. C. Scott (ed.), *Towards a science of consciousness II : The second Tucson discussions and debates*, MIT Press, 1998, p. 41. Voir, traduit en français, F. J. Varela, « La neurophénoménologie : un remède méthodologique pour le "problème difficile" » (où l'auteur cite Merleau-Ponty), dans F. Varela, *Le cercle créateur. Écrits (1976-2001)*, Paris, Le Seuil, 2017, p. 291-330 ; F. Varela, E. Thompson et E. Rosch, *L'inscription corporelle de l'esprit. Sciences cognitives et expérience humaine*, traduit de l'anglais par V. Havelange, Paris, Le Seuil, 1993, p. 49-58 (où Varela revient sur l'œuvre de Husserl et sa critique par Heidegger et surtout Merleau-Ponty).

donc pas de la même façon le concept de vie, dans lequel sont absorbées les notions d'être et de paraître, et auquel ils nous ramènent tous deux *in fine*. Husserl reste sur un plan épistémologique, et croit possible de refonder sur le concept de vie la philosophie et donc les sciences⁹⁰. Pour Wittgenstein, la vie marque la limite du dicible, donc de la philosophie et des sciences. Elle est au-delà de cette limite. La phénoménologie de Wittgenstein rejoint sur ce point celle de Maurice Merleau-Ponty, non celle de l'auteur de *Psychologie phénoménologique*⁹¹. Cette phénoménologie post-husserlienne serait peut-être plus facile à comprendre si la langue allemande ou française avait deux mots différents pour parler de la *vie*. Ainsi, la langue grecque utilisée par le prologue de l'Évangile de Jean permet à celui-ci de distinguer *zôè* (la vie au sens absolu et éternel, l'être-en-tant-que-vie « divine » qu'entrevoit aussi Aristote à la fin du livre Lambda de sa *Métaphysique*) et *bios* (la vie conditionnée, la manifestation relative, temporaire et cyclique de la vie « divine » que possède tout être vivant pourvu de *psychè*)⁹². La science moderne ne s'occupe que du second concept, elle *ne s'interroge jamais* sur le sens de la vie, sur l'ontologie du vivant⁹³. Il est permis et même recommandé de prolonger la pensée de Husserl en méditant cette distinction et surtout en la *vivant*, sans nécessairement faire de la métaphysique une théologie, ni de la psychologie phénoménologique une science.

Olivier Rimbault

www.via-neolatina.fr

⁹⁰ Il est significatif que les *Méditations cartésiennes* de Husserl ne font allusion qu'aux deux premières *Méditations métaphysiques*. Seul le Cogito en tant que sujet transcendantal intéresse le phénoménologue allemand, comme Paul Ricoeur l'a expliqué dans son « Étude sur les "Méditations cartésiennes" de Husserl », in *Revue Philosophique de Louvain*, troisième série, tome 52, n°33, 1954, pp. 75-109. Et c'est pourtant bien la science, et la philosophie comme « l'unique science » (*die eine Wissenschaft*), qu'il identifie comme la seule tâche et activité ouvrant l'homme à l'infini (voir *La crise de l'humanité européenne...*, p. 36-37 ; 42-43).

⁹¹ Michel Bitbol (*La conscience a-t-elle une origine ?...*, p. 497) résume parfaitement cette position de Wittgenstein, dont la subtile « philosophie linguistique » est diversement interprétée par ceux qui s'en inspirent.

⁹² Voir F. Jullien, *Ressources du christianisme. Mais sans y entrer par la foi*, Paris, L'Herne, 2018, chap. IV (« Qu'est-ce qu'être vivant ? »). L'auteur cite le travail exégétique de Michel Henry, mais se démarque d'« un certain enfermement du discours phénoménologique sur lui-même » (et sur son dualisme foncier), qui ne dit pas toutes les ressources, pour la pensée philosophique, du prologue de Jean (*ibid.*, p. 60-63).

⁹³ C'est pourquoi elle permet de justifier les mesures les plus absurdes et même les plus mortifères pour « protéger la vie » au sens tristement matérialiste que la plupart des scientifiques donnent à ce concept, même quand ils prétendent faire une science « éthique ».