Alter

Revue de phénoménologie

22 | 2014

Hans Jonas

Edmund Husserl et la question ontologique

Hans Jonas

Traducteur : Kevin Ladd et Simon Calenge

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/alter/281>

DOI : 10.4000/alter.281

ISSN : 2558-7927

Éditeur :

Association ALTER, Archives Husserl (CNRS-UMR 8547)

Édition imprimée

Date de publication : 15 novembre 2014

Pagination : 15-28

ISBN : 978-2-9550449-0-2

ISSN : 1249-8947

Référence électronique

Hans Jonas, « Edmund Husserl et la question ontologique », *Alter* [En ligne], 22 | 2014, mis en ligne le 01 décembre 2017, consulté le 10 décembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/alter/281> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/alter.281>

Ce document a été généré automatiquement le 10 décembre 2020.

Revue Alter

Edmund Husserl et la question ontologique

Hans Jonas

Traduction : Kevin Ladd et Simon Calenge

NOTE DE L'ÉDITEUR

Conférence à l'Université hébraïque de Jérusalem, après la mort de Husserl. En 1938, après la mort de Husserl, Hans Jonas tint une conférence dédiée à la mémoire du fondateur de la phénoménologie. Le manuscrit original de cette conférence écrite et tenue en hébreu est aujourd'hui perdu, mais il parut dans la revue *Mosnaim*, 7, 1938, 581-589. Beaucoup plus tard, Madame Lore Jonas demanda à David Louvish de traduire la version imprimée en anglais, mais la traduction ne fut pas publiée jusqu'à aujourd'hui. Nous la publions pour la première fois accompagnée des notes éditoriales nécessaires. Nous voudrions exprimer notre profonde gratitude à l'égard de Madame Lore Jonas qui fut assez aimable pour nous envoyer le texte de la traduction, nous permettre de la publier et pour nous renseigner sur sa genèse. [Note de la traduction anglaise parue dans les *Études phénoménologiques* 17 (33/34) : 6-20 (2001) dont la pagination est indiquée entre crochets dans le corps du texte ; sauf mention contraire, les notes de bas de page sont celles des *Études phénoménologiques* – les traducteurs ayant indiqué les références des traductions françaises des textes allemands cités en notes.] Les éditeurs remercient Ayalah et John Jonas de leur avoir gracieusement accordé le droit de cette traduction en français.

- 1 [6] Edmund Husserl est mort, et une lumière s'est éteinte². L'homme qui en son temps incarna le plus parfaitement la conscience intellectuelle de la philosophie occidentale n'est plus. Le dernier maillon de la chaîne des grands penseurs qui, depuis Parménide, obéissant à un élan venu du fond de leur âme, se sont consacrés à la pure contemplation de l'être et de ce fait au problème de la raison, est rompu. La contemplation, au fondement même du mouvement philosophique, se poursuit encore. Les motivations

primordiales qui donnèrent la première impulsion à ce mouvement spirituel et l'entretenaient sa vie durant, tant qu'il fut vraiment vivant, connurent un nouvel éveil, dans le cœur de Husserl, dans toute leur force et leur perfection originelles. C'est par la vertu d'un constant renouvellement de soi et d'un éveil intérieur périodique que le mouvement s'est maintenu en vie, c'est-à-dire par le renouvellement de ses motivations et problèmes fondamentaux. Il reposait certes sur le ferme fondement de la tradition, mais ses tenants ne purent jamais assurer leur emprise sur lui ; [7] les résultats auxquels il parvint furent particulièrement fructueux dans les multiples branches de la connaissance en lesquelles il se divisa, mais son essence propre ne résidait dans aucun de ces résultats. Au contraire, ce furent la puissance même de cette tradition, la fertilité même des résultats qui se détachèrent et déclarèrent leur indépendance, qui mirent gravement en danger l'essence et l'identité les plus profondes de ce mouvement spirituel. Le mouvement ne pouvait porter et nourrir tous ces fruits que dans la mesure où il était vivant et continuait de vivre, pleinement conscient de lui-même, pour lui seul, et en particulier pour la vérité de l'homme. Ces poussées périodiques de renouvellement de soi se produisaient alors quand le mouvement revenait à la conscience de lui-même et à son idée primordiale. Il y revenait en réaction à une réalité dans laquelle il se trouvait alors pris, c'est-à-dire grâce à l'*autocritique*. Dans ce flux et ce reflux, cette alternance de perte et de regain d'originalité, cette éternelle dialectique face à laquelle seuls les faibles sont conduits au bord du désespoir, certaines situations originaires réapparaissent, sans cesse de nouveau, par nécessité interne, bien qu'à chaque fois sur un nouveau plan. Ces situations symbolisent l'essence la plus profonde du mouvement tout entier, et sont enracinées dans la nature humaine elle-même : encore et toujours, se rejouent la rencontre de Socrate et des Sophistes, la dispute sur le concept d'objectivité et l'objectivité du concept et la lutte entre le sensualisme et l'idéalisme. Et, sous-jacente à toutes ces controverses, se tient la question fondamentale de la *relation entre la pensée et l'être*, une relation que Parménide, à l'heure de la philosophie naissante, perçut comme une relation d'*unité*. De tout temps, la relation mutuelle essentielle entre la pensée et l'être a été le point crucial de la quête de la vérité qui évolua à partir de la tradition classique, et qui reçut le noble titre grec de « philosophie ». L'hypothèse première est : l'être (grec *ontos on*) est au fond le compagnon de la raison (grec *nous*) et la raison est la principale compagne de l'être ; par conséquent, la raison est l'être même de l'homme, sa suprême faculté et son principal devoir (pour ce motif, à cause de cette nature ontologique, et non parce qu'il se trouve que c'est par la raison que les hommes se distinguent des bêtes). Cette règle est le plus profond postulat de la *philosophia perennis* telle qu'elle fut établie par les Grecs. C'est la reformulation constante et toujours en cours de cette relation mutuelle entre la raison et l'être qui détermine chacun des tournants au sein de la tradition continue et uniforme de la pensée qui s'étend depuis cette [8] époque jusqu'à aujourd'hui. Un tournant signifie que la raison rétablit sa conscience de soi de façon périodique, c'est-à-dire que la perception devient consciente d'elle-même en se fondant sur la supériorité ontologique (et par là anthropologique) de la raison. Contrairement aux sciences positives, qui assemblent des résultats partiels pour former ainsi un édifice qui s'élève graduellement, la philosophie pour l'essentiel revient constamment au même point, son point de départ, en particulier dans ses moments de renouvellement critique.

- 2 C'est dans ce large contexte que nous devons situer Husserl si nous voulons évaluer ses buts et son importance selon leurs mérites. Ma tâche n'est pas ici d'entrer dans les

moindres détails de la philosophie husserlienne, qui a été expliquée en hébreu par Hugo Bergmann, dans l'article, concis mais excellent, sur « Husserl et la phénoménologie », dans son livre *Penseurs de notre génération*. Par conséquent, je me contenterai simplement d'indiquer certains des liens qui rattachent Husserl à l'ensemble de la tradition philosophique.

- 3 J'ai dit qu'historiquement le mouvement de la philosophie de la raison a connu de nouveaux départs quand la raison rétablissait sa conscience de soi en réaction à la réalité dominante d'alors, c'est-à-dire comme *criticisme*. C'est un semblable recommencement qu'a constitué l'apparition de Husserl. Au moment de son entrée en scène, le positivisme scientifique était la réalité historique dominante. Il affronta ce positivisme au tout début de ses *Recherches logiques*, sous le nom de « psychologisme ». Husserl venait des mathématiques, et l'origine de sa pensée philosophique résidait dans une tentative pour déterminer l'essence de la connaissance mathématique et pour comprendre l'essence formelle des êtres mathématiques, tels les nombres et leurs relations, les quantités, les ensembles et autres semblables. Il s'intéressait déjà tout particulièrement à la manière dont la conscience, par son action propre, donnait au sein d'elle-même l'existence à ces êtres ; c'est cette « venue à l'être » qu'il devait appeler plus tard « constitution ». Ces recherches amenèrent Husserl au problème des êtres idéaux en général et finalement à des questions de logique pure. Et ce fut là qu'il se retrouva face à face avec le « psychologisme ». Dans le vocabulaire de Husserl, il s'agit d'un terme polémique qui ne renvoie pas seulement à la pure et simple psychologie, mais à ce qu'on pourrait appeler l'empiétement, l'incursion de la psychologie dans la logique et la théorie de la conscience en général. Je me limiterai ici [9] à un rapide et très général résumé du psychologisme tel que Husserl l'a formulé. L'essence du psychologisme est la tendance à interpréter la pensée comme fait mental et l'esprit comme une réalité naturelle, sur le même plan que tous les autres produits de la nature ; on explique ainsi la conscience comme un produit de l'esprit. Husserl a prouvé que l'une des implications de ce « naturalisme » est d'abolir la signification de la vérité, ce qui conduit par là-même à une sorte de « relativisme sceptique ». Cette mise en garde contre le scepticisme, dont la racine, pense Husserl, est le naturalisme, est au cœur de son criticisme. Le péché originel de la psychologie est d'interpréter la conscience comme une partie de la nature (*Naturalisierung des Bewußtseins*). Husserl, par contraste, se rendit compte que la conscience est quelque chose qui, par son essence même, s'oppose à l'être pris en son sens naturel. Cela devint le principal motif de sa vie ; il insistait constamment sur ce point, le répétait et ne perdait aucune occasion de le marteler. La conscience n'est pas la nature, mais « l'opposé même de la nature ». Ses lois ne sont pas des lois de la nature mais de la signification. Husserl avait redécouvert le caractère idéal de la pensée.
- 4 Dans cette controverse, à laquelle il consacra tout le premier volume des *Recherches logiques*, Husserl renouvela la grande dispute de Socrate avec les Sophistes – une dispute, on le sait, qui fut en un sens pour la raison la première tentative consciente de s'étudier elle-même, et qui dans le même temps posa les fondements de la science occidentale. La controverse que mena parallèlement Husserl, et au cours de laquelle il surmonta l'emprise des préjugés, devint dans ses mains une clé magique ouvrant la voie à toutes les autres perceptions. C'est en examinant ce qui paraissait *prima facie* n'être qu'une question particulière, qu'il put toucher le point principal, en fait le point de départ, qui – et ce n'est pas un accident – était aussi le commencement historique. Sa présentation du problème du psychologisme sonde les véritables racines de la question, garantissant ainsi

que ces premières perceptions porteraient leurs fruits et finalement s'étendraient et se multiplieraient. Avec confiance et détermination, sans s'appuyer sur aucun précédent historique, mais avec la même gravité qui avait pavé le chemin de la philosophie de Socrate à Platon et au-delà, Husserl se saisit encore une fois des grands termes de cette période première, mais dans une arène historique nouvelle, c'est-à-dire dans un nouvel horizon qui embrassait toute la moisson des développements ultérieurs. Pour mesurer à quel point était originale sa première présentation du problème, et quelle consistance possédait son dernier développement [10] du problème, il suffit de considérer le fait qu'il a recréé les termes les plus fondamentaux de la pensée classique, dans une nouvelle incarnation.

- 5 Dans les *Recherches logiques*, Husserl débute, comme en toute science véritable, par des questions de portée prétendument limitée. Il examine les fondements du langage et analyse la manière dont la conscience opère quand elle crée la signification des mots et détermine leur relation aux choses. Parmi les sujets dont il traite, on compte l'expression et la connotation, le signe, l'indice et la preuve, l'unité idéale des espèces, l'abstraction ; et à mesure qu'il avance, il critique brillamment les théories antérieures de l'abstraction, en particulier celles de l'école empiriste anglaise. Cette école, et Hume en particulier, occupa sa pensée toute sa vie, comme ce fut le cas de Descartes. Ce livre contient déjà les germes de la méthode phénoménologique : comprendre les représentations idéales en tant qu'elles sont créées par l'*intentionnalité* de la conscience et analyser la manière dont elles sont constituées dans la conscience. À cette étape relativement précoce, Husserl pose déjà ce principe que toutes les corrélations doivent être prouvées par l'*observation*. La distinction entre l'entité réelle et idéale, entre la perception des faits et la perception de l'essence : tel est l'apport majeur des *Recherches logiques*. Husserl était à peine conscient de suivre les traces de la pensée classique, tant il était plongé dans ses propres recherches. En fait, il parvint toutefois, pas à pas, à une nouvelle perception des anciens concepts : le *logos* dans son sens véritable, l'*idea*, « l'observation », la « contemplation », « l'ontologie » dans leur sens véritable. Il posa une nouvelle fois la question de la relation entre la pensée et l'être et, après qu'on eut recherché des solutions pendant deux millénaires, il prit conscience de la profondeur de cette énigme, qui semblait aussi neuve que si elle venait d'être posée. Toute sa vie il resta fidèle à ce problème, et il déclare ainsi dans son dernier livre : « le problème du monde, devenu problème conscient, celui de la plus profonde liaison essentielle de la raison et de l'étant en général, l'énigme de toutes les énigmes, devait devenir proprement le thème de la philosophie »³. Pour Husserl [11], l'énigme comprenait également dans son étendue la question des sources, des principes – la question qui devrait accompagner toute tentative pour définir le sens de la philosophie en général depuis sa naissance même, bien qu'on l'oublie souvent. Selon la formulation de Husserl : « La philosophie est, par son essence même, la science des véritables commencements, des premières origines, des racines du tout »⁴.
- 6 Cependant, ce fut cette question de l'origine qui, à un moment décisif dans l'histoire de la pensée occidentale, fut transposée dans un domaine auquel les anciens Grecs ne songèrent jamais : le domaine de la conscience, de l'Ego. Dès lors, la signification de « l'origine » devait être celle d'*origine dans la conscience*. La question de l'objectivité de la pensée fut ainsi transmuée en une question portant sur la relation entre l'intériorité et l'extériorité. La nature transcendante de la conscience en elle-même, c'est-à-dire la capacité de l'intériorité à se représenter à elle-même une forme d'extériorité au sein de son propre domaine, était désormais devenue un problème. On substitua au hiatus

classique entre la subjectivité de la logique et l'objectivité de la pensée, la subjectivité de l'esprit dans son entièreté, parce que c'est là le mode d'être de l'Ego et de la conscience, c'est-à-dire de la subjectivité ontologique en tant que sphère séparée – ce qui inclut également la subjectivité de la pensée en tant que réalité au sein de cette sphère ontologique. Ainsi, la pensée est elle aussi subjective, celle-là même dont les grecs croyaient, sans l'ombre d'un doute, qu'elle était liée de façon inhérente à l'être. Comment cette subjectivité essentielle pouvait-elle néanmoins être objective ? Quel sens pouvait bien avoir « l'objectivité » dans ce contexte ? C'était le problème qui avait occupé l'esprit humain depuis Descartes.

- 7 Un abîme si profond entre l'intériorité et l'extériorité, entre l'Ego et l'univers, était étranger aux Grecs. La distinction grecque entre l'esprit et la matière, c'est-à-dire entre la forme et l'objet, était comprise [12] au sein de la seule expérience mondaine, au sein de l'existence objective. La distinction nouvelle entre l'Ego et le monde, qui implique de penser l'Ego sans le monde, et même la notion fondamentale de sujet en général, montrent l'influence du christianisme et de sa dimension gnostique. C'est là que l'Ego sans monde fut révélé pour la première fois. Mais, depuis Descartes, la nouvelle philosophie conçoit l'Ego comme conscience, le sujet comme entité percevante, la perception comme représentation et, par conséquent, la réalité comme objet « présenté à nous » ; à cet égard, elle revient au mode de penser classique. Le résultat est que l'idée gnostique chrétienne d'un esprit sans monde et le dualisme concomitant sont transportés dans le domaine de pensée établi par Parménide, pour devenir une partie de son contexte problématique. La relation mutuelle entre pensée et être devient le contenu du dualisme « Ego-monde », mais dans le même temps, il devient possible d'abolir ce dualisme. Notez bien : le tournant cartésien ne consista pas en ce que la philosophie aurait tourné le dos à la tradition classique et à ses problèmes, comme on l'entend habituellement ; au contraire, en comprenant l'Ego comme *raison*, il prolongea la tradition, mais dans une nouvelle arène. C'est seulement ainsi qu'on peut jeter un pont par-dessus l'abîme béant et restaurer l'unité ontologique sans faire appel à Dieu ; mais Descartes lui-même ne put pas construire un tel pont de l'intériorité vers l'extériorité sans postuler l'existence d'une divinité bienveillante.
- 8 Le désir de sauver une objectivité mise en danger par le postulat d'un Ego isolé a été l'une des principales préoccupations de la nouvelle philosophie depuis la Renaissance.
- 9 Dans le contexte qui est celui de la philosophie de la conscience avant Husserl, l'effort pour se saisir du premier principe de Parménide prit alors la forme d'une « théorie de la connaissance » ou d'une « critique de la connaissance ». Le problème de l'être devint le problème de la subjectivité, d'une subjectivité réflexive *a priori*, c'est-à-dire qui a essentiellement rapport aux choses qu'elle se présente à elle-même. Les noms de Descartes, Hume, Kant, Husserl marquent les étapes d'un processus qui mène à une nouvelle compréhension de l'objectivité depuis le domaine de l'Ego pur. On pourrait dire que ce processus parvint à son terme dans la pensée de Husserl, car celui-ci rejeta le dualisme ontique de Descartes, le même dualisme qui avait brisé l'objet en deux morceaux : *res* [13] *cogitans* et *res extensa*. La pensée et l'être furent réunis, et la maxime de Parménide revint à la mode, mais dès lors dans un domaine qui était celui de la philosophie de la conscience. L'élément surprenant dans cette situation fut que cette renaissance n'eut pas lieu par la voie de la spéculation, comme dans la philosophie de Hegel, mais par la description et par l'analyse scientifique méticuleuse des phénomènes mêmes de la conscience, par l'intuition directe et non par l'explication constructive de la

conscience dans son essence, et en particulier par la définition de cette essence en termes « d'intentionnalité », le concept central de la théorie husserlienne de la conscience. La conscience *constitue* l'objectivité en la *visant*, et les différents modes de l'intentionnalité constituent les différentes couches de l'objectivité. Cette nature intime de la conscience, c'est-à-dire l'intentionnalité, est la forme véritable et concrète de l'*unité de la pensée et de l'être*. Selon la propre formulation de Husserl : « *Objektivität aus subjektiver Leistung* » (l'objectivité par l'opération subjective)⁵.

- 10 Ainsi, outre les raisons du tournant socratique, Husserl assumait celles du tournant cartésien avec toutes ses conclusions : il étendit la série des concepts classiques – « *logos* », « *idea* », « essence », « observation », « raison », « être » et « principe » – pour faire place aux concepts fondamentaux de la philosophie de la conscience : « science exacte », « méthode », « certitude » d'une part ; « conscience », « subjectivité transcendante » et « Ego absolu » de l'autre. La compréhension husserlienne du concept cartésien d'Ego se montrait plus radicale que celle d'aucun de ses prédécesseurs. Il dit ainsi par exemple :

Il n'y a pas d'endroit concevable où la vie de la conscience serait brisée ou devrait être brisée, et où nous parviendrions à une transcendance qui pourrait avoir un autre sens que celui d'une unité intentionnelle apparaissant dans la subjectivité même de la conscience [...]. Ce je suis est, pour moi qui le dit et le dit en le comprenant comme il faut, le fondement primitif intentionnel pour mon monde [...]. Que cela convienne ou pas, que cela puisse me paraître monstrueux (de par quelque préjugé que ce soit) ou non, je ne peux pas détourner le regard un seul instant. Pour les enfants philosophes, cela peut bien être le coin sombre où reviennent les fantômes du solipsisme, ou aussi du psychologisme, du relativisme. Le véritable philosophe préférera, au lieu de s'enfuir devant ces fantômes, éclairer le coin sombre⁶.

- 11 Ce fut précisément son interprétation radicale de l'Ego qui conduisit Husserl à rejeter le dualisme de la *res cogitans* et de la *res extensa*, dualisme qui dans la pensée cartésienne était né de la découverte de ce même Ego. L'unité de la pensée et de l'être est atteinte dans l'intentionnalité, qui est l'essence de la conscience en général. On ne peut parler de « l'être » en aucun autre sens que celui d'être *pour* la conscience – l'être comme constitution, qu'elle soit actuelle ou potentielle, par l'activité de la conscience. Les choses nous révèlent les modes d'objectivation qui agissent en elles sous forme de couches superposées. La couche inférieure est l'objet matériel. Sur cette base sont construits, strate après strate, tous les autres modes d'être : l'utile, le culturel, le réflexif. Un même objet contient ces modes d'être comme autant de couches de signification, et à travers elles il fait signe vers leur source « donatrice de sens » (*Sinngebung*) : la conscience dans ses différentes visées. Husserl consacra tous ses efforts à atteindre ce domaine des sources, l'Ego pur en tant que sujet de la réflexion philosophique, et ainsi à établir la philosophie [15] en tant que science de la conscience, de la source absolue. À cette fin il développa les méthodes de réduction, éidétique et transcendante – mais je ne peux pas les expliquer dans l'espace dont je dispose ici.
- 12 J'ai tenté d'exposer, d'une façon assez générale, les grandes lignes de la tradition spirituelle qui informa la pensée husserlienne. L'ensemble des concepts fondamentaux de cette tradition fut renouvelé dans sa pensée et apparut sous une nouvelle forme. Toutefois Husserl soumet toute cette série classique de concepts à l'autorité d'une idée suprême qui découle entièrement d'une autre source, qui en elle-même n'est pas une idée philosophique ; elle fournit plutôt à Husserl une base *éthique* personnelle pour philosopher : l'idée d'une « responsabilité absolue de soi ». Selon ses propres mots : «

nous ne pouvons séparer le règne authentique de l'humanité et la vie vécue dans la responsabilité de soi radicale, et par conséquent aussi nous ne pouvons séparer la responsabilité de soi scientifique de la totalité des responsabilités de la vie humaine en général »⁷. Ou bien, ailleurs : « les influences que nous exerçons dans l'histoire – et les responsabilités morales que nous assumons – s'étendent jusqu'aux confins les plus éloignés de l'idéal éthique, et jusqu'aux horizons qu'esquisse l'idée d'une évolution de l'humanité »⁸. Si nous laissons de côté, pour l'instant, la responsabilité à l'égard de l'avenir, il est clair que Husserl se réfère à l'absolue responsabilité de soi dans la vie individuelle de chaque personne en particulier. Cela implique l'idée d'une suprême justification de soi qui s'impose à lui, et qu'il soit en effet capable de réaliser cette idée. Et puisque la raison est l'essence de l'homme, la suprême justification de soi est la justification de soi de la raison, c'est-à-dire l'auto-perception de la perception ; et ce caractère même de justification de soi, l'idée suprême de la philosophie est elle-même une idée extra-philosophique. L'idée d'une absolue justification de soi introduit dans la série des concepts classiques un élément [16] d'origine judéo-chrétienne. L'idée que toute chose vivante a à se justifier elle-même devant l'être absolu, à rendre compte d'elle-même, est de celles qui ne trouvent pas leur origine dans la « contemplation de l'être pour elle-même » – sous la forme que cette idée revêt dans la pensée de Husserl –, elle est profondément enracinée dans une conception religieuse de l'humanité. En effet, la thèse selon laquelle la responsabilité de soi fait partie de la *raison* et que la justification de soi est la justification de soi de la raison à *ses propres yeux* – cette thèse ne relève en aucun cas de l'idée d'une justification de soi *per se*. Elle est au contraire impliquée par le postulat classique de la supériorité ontologique de la raison, qui permet en général de se confronter à l'être véritable, et en particulier, à titre de conséquence, d'exister dans son propre être authentique. Ce n'est que par la vertu de ce postulat, c'est-à-dire par la satisfaction propre de la raison, que l'absolue justification de soi devient une possibilité confiée à l'homme lui-même. Mais la véritable soumission de la raison à cette idée est en elle-même étrangère au système conceptuel de la raison pure. Pour autant que je sache, ce principe métaphysique-éthique, en tant que suprême principe de la philosophie, est une innovation propre à Husserl ; c'est lui qui l'introduisit le premier dans la tradition de la fondation de la raison. En tout cas, il fut le premier à énoncer ce principe avec une telle vigueur et une telle clarté.

- 13 À des fins de comparaison, permettez-moi ici de citer quelques exemples, dans l'histoire de la philosophie, de postulats concernant la vérité. Pour *Aristote*, le point de départ naturel était le fait que tous les hommes, par leur nature propre, désirent la connaissance⁹. L'interprétation directe du concept de connaissance révèle qu'il se rapporte à ce qui existe par opposition à ce qui est éphémère, et cette interprétation implique l'idée suprême qu'une vie guidée par la raison, c'est-à-dire une vie fondée sur la contemplation de l'être éternel, rapproche également l'homme de son être, de la réalité existante. Le contact avec ce qui existe, à travers la contemplation, fait du sujet observant un partenaire de l'existence, parce que l'observation d'une chose entraîne la ressemblance avec cette chose. Le concept fondamental est donc l'être pur et simple. Ce qui existe davantage *est* davantage ; l'être éternel, c'est-à-dire ce qui est le plus existant, possède le plus d'être. C'est de cet être que se préoccupe la raison. [17] Et puisque la raison est présente dans ce qui a le plus d'être, l'homme qui vit lui-même par la raison possède le plus d'être. Il participe à l'être véritable. La vérité signifie : qui subsiste. Le concept central d'Aristote est donc « la vérité » au sens ontologique, non pas « être vrai » au sens personnel.

- 14 Pour Descartes, l'idée qui domine le désir de voir est celle de *certitude*, autrement dit éviter le risque d'erreur et garantir ainsi la confiance de l'homme dans ses perceptions. Cette conception nouvelle de la vérité – la vérité comme certitude – fixe aussi un nouveau but à l'investigation philosophique. Autrement dit, viser non pas l'être vrai en lui-même, mais la vraie *méthode*, tel est le véritable but. Le rôle de cette méthode est de garantir des résultats corrects, par une progression ordonnée de perception en perception. Les résultats, à leur tour, ne sont pas recherchés pour eux-mêmes mais seulement comme moyens d'atteindre les résultats suivants. C'est la tâche de la philosophie que de parvenir à la vraie méthode, c'est-à-dire à la méthode certaine. À cette fin, il devient nécessaire d'examiner le pouvoir de la raison et, en général, du sujet. Le doute généralisé de Descartes, le fait de se retirer dans le domaine de l'Ego, sont les outils pour atteindre un point de départ certain. Les Grecs cherchaient la sécurité dans la perception, mais c'était une sécurité face à l'éphémère, au temporaire, par un mouvement vers l'existence, au plus près de l'être véritable. Par contraste, ce que Descartes recherchait était principalement une sécurité contre l'erreur : d'où l'idéal de la vérité comme certitude.
- 15 Un dernier exemple suffira, et je ne ferai ici que l'effleurer, aussi brièvement que possible. Dans la philosophie de *Hegel*, la vérité est à nouveau un concept ontologique. La vérité est l'*autoréalisation* de la raison. La raison ne pense pas dans le but d'atteindre une vérité autre qu'elle-même ; bien plutôt, elle est la vérité, par la vertu du fait qu'elle pense, qu'elle possède une existence actuelle. Et elle pense en fait *afin* d'acquérir une existence actuelle, c'est-à-dire de se réaliser elle-même en accord avec son propre contenu et sa propre essence. Cela fait partie du processus d'autoréalisation de la totalité de l'existence ; tout est raison (esprit) par la vertu de son existence même. La raison humaine n'est qu'un outil de la raison universelle et métaphysique, grâce auquel cette dernière atteint la perception de soi, et de ce fait son ultime perfection. Cette actualisation interne de la raison universelle est la vérité qui se réalise continuellement dans l'histoire et se perfectionne elle-même dans la philosophie. Ici, par conséquent, la vérité est en quelque sorte un attribut ontologique de la réalité elle-même, c'est-à-dire un certain degré de [18] réalisation ; elle ne signifie pas « être vrai » au sens d'attribut anthropologique de la conscience individuelle dans son rapport à la réalité, et de fait l'individu n'est pas le sujet actif de la philosophie.
- 16 J'ai distingué ici trois concepts de vérité : la vérité comme être, comme certitude et comme réalisation. En un sens, tous trois sont également présents dans la philosophie de Husserl, car sa pensée embrasse la tradition philosophique dans son ensemble. Le concept de vérité comme être – le concept grec – est préservé dans sa théorie de l'*idée* ; le concept cartésien de vérité comme certitude devient dans la pensée husserlienne celui de *méthode* transcendante ; et le concept de vérité comme réalisation – le concept ontologique de vérité selon Hegel – apparaît sous la forme de la *constitution* de l'objectivité par la conscience pure en tant que source de tout être. Néanmoins, à eux seuls ils ne suffisent pas à épuiser l'idée centrale de la philosophie. Se confrontant à eux, mais au-dessus d'eux, émergeant des profondeurs de la conscience, apparaît dans la pensée husserlienne le concept de *justification de soi*, dans la mesure où il représente la signification suprême de la vérité et *ipso facto* l'idée suprême de la philosophie. La justification de soi est l'affaire de tous et de toutes individuellement, une tâche réservée à une personne seule, et qui ne peut être déléguée à nulle autre. Ce n'est pas une question de raison universelle, qui ne se soucierait pas de savoir si elle se sert de la raison d'untel ou d'untel comme porte-parole – mais cela concerne la raison d'une personne qui contemple ou réfléchit périodiquement,

c'est-à-dire le sujet de la philosophie. Et la philosophie ne se préoccupe pas en premier lieu des résultats qui peuvent être communiqués d'une personne à une autre sous forme de phrases ou de propositions précises et distinctes, mais de la contemplation elle-même et de sa reprise au fil des époques – c'est là l'occupation principale du philosophe. Vérité signifie ici « être vrai » au sens le plus personnel (quoique dans le domaine de la raison réflexive); plus précisément, elle signifie « confirmation », c'est-à-dire le fait d'affermissement de notre pensée en prouvant sa légitimité; c'est en reconduisant la pensée à ses sources qu'on obtient une telle preuve, en révélant et renouvelant ces sources, desquelles elle s'éloigne constamment. Cet examen de soi sert, pour ainsi dire, à perfectionner et à justifier nos concepts, à justifier tout le discours par lequel nous mettons en mots notre monde. Il ne s'agit pas d'une opération ponctuelle unique, mais d'un mode de vie continuellement marqué par la réflexion. Se raccrocher aux résultats de cette [19] seule réflexion ne suffirait pas. En fait, cet effort philosophique même, le labeur et la corvée que suppose le fait de dépasser l'attitude naturelle pour adopter une position phénoménologique, contribuent de façon importante à la réalisation de cet impératif de réflexion, qui est en même temps éthique.

- 17 Le lien opéré entre l'idée de justification de soi avec l'idée commune de réflexion et avec la notion de conscience met en lumière la nature singulière de l'éthique philosophique de Husserl. Ce motif suprême permet d'abord d'expliquer l'intensité de son désir de voir, aussi bien que sa constante exigence de radicalité. Cela justifie aussi certaines de ses habitudes linguistiques particulières : certaines de ses expressions caractéristiques favorites semblent refléter cet élément éthique. Qui plus est, ce suprême motif implique des caractéristiques importantes dans le *contenu* de sa méthode. On peut mettre à l'épreuve cette attitude dans sa relation à l'idée de science rigoureuse, au concept de sa méthode, aux concepts de phénomène et d'observation, ou de réduction transcendante. Pour conclure, je tenterai de démontrer tout ceci sous deux de ces aspects.
- 18 1° La philosophie comme *science* pure et rigoureuse. Si la philosophie doit être capable de prendre en charge la tâche de la justification de soi absolue, elle doit observer les exigences suprêmes de radicalité et de rigueur ; radicalité au sens où tout chemin doit être suivi jusqu'à son terme. La radicalité signifie, dit-il, « ne reconnaître de droit à aucun savoir qu'on ne puisse justifier sur la base de premiers principes absolument clairs ». On ne parvient à la justification que grâce à l'évidence, et seule une théorie scientifique est capable de garantir une telle évidence. Seule une théorie scientifique peut rendre l'esprit soucieux de son intégrité (*ein gutes intellektuelles Gewissen*). Par conséquent, la philosophie doit être une science pure et recourir à une méthode propre, une méthode absolue, capable de justifier les autres sciences. Cette méthode spéciale de la philosophie est la méthode phénoménologique.
- 19 [20] 2° Le concept de *phénomène* et d'*observation*. « Phénomène » signifie quelque chose qui se montre, qui se présente de lui-même à la vue de tous, s'il est exposé à des conditions d'observation appropriées ; il n'a de vérité que pour autant qu'il entre dans l'observation réelle. Selon cette approche, observation et phénomène se complètent mutuellement. Les objets sont des phénomènes pour autant qu'ils sont présents à la conscience, et l'observation est la relation, le mouvement originel vers ces phénomènes. D'où le fait que la contemplation est aussi le moyen de les rétablir dans leur première vérité. Pour Husserl, le « principe des principes » est que l'observation, dans son sens large, est la source de toute conscience. Par conséquent, pour saisir la vérité, l'observation réalisée doit être complète – ce qui n'est rien d'autre que la répétition de la première expérience

qui produisit initialement l'objet, un nouvel acte de première constitution de l'objet observé. Les concepts optiques d'être et de perception sont au fondement de la philosophie grecque. Mais ce que les Grecs considéraient comme *l'idéal* de l'observation, Husserl le conçut comme un *devoir* d'observation, dont le but était de justifier la pensée. Les concepts que la pensée utilise sont des connotations, d'abord dérivées de l'observation puis accompagnées de « donation ». Plus tard, cependant, à cause de la structure symbolique de la conscience, ces concepts perdirent la richesse issue de l'observation et furent vidés de leur contenu. Tout discours humain est pour la plus grande part formé de semblables connotations symboliques verbales. C'est le devoir de la vérité que de les remplir à nouveau, et ainsi de renouveler leur signification et de les justifier. Les concepts demandent une « rédemption » par l'observation, et leur signification demande des « preuves » (*Ausweisung*). La méthode phénoménologique est une tentative de *justification par l'observation*.

- 20 La vie même de Husserl fut une telle tentative. Il atteignit personnellement la radicalité qu'il exigeait dans son enseignement. Sa dévotion à la pensée fut sans limite, et aucune observation ne le rassasiait jamais. Je n'ai jamais connu personne qui vivait comme lui avec les choses. Sa vie était indissociable de sa philosophie.

NOTES

2. En ce qui concerne les circonstances et le jugement rétrospectif de Jonas sur cette conférence, voir sa correspondance avec Gershom Scholem, in *Souvenirs* (2003), trad. S. Cornille et Ph. Ivernel, Paris, Payot & Rivages, 2005, p. 336 (note 20, qui cite aussi le début du discours radiodiffusé peu avant la conférence et intitulé « In Memoriam Edmund Husserl ») ; l'année suivante, Jonas s'engagera dans l'armée britannique. Sur l'impression, en général, faite par Husserl sur Jonas, dont il a commencé à suivre les cours à Fribourg en 1921 comme ceux de Heidegger et de Cohn, voir *ibid.*, p. 328 (note 4) et 329 (note 12) ; sur la critique plus tardive de la phénoménologie de Husserl et de Heidegger, voir « Philosophie. Regard en arrière et regard en avant à la fin du siècle », in *Pour une éthique du futur*, trad. S. Cornille et Ph. Ivernel, Paris, Rivages, 1998, p. 39 sq. (note de la revue *Alter*).

3. Husserl, *Krisis der europäischen Wissenschaften*, 1936, p. 90. [Hua VI, p. 12 : « Das bewußt zutage gekommene Weltproblem der tiefsten Wesensverbundenheit von Vernunft und Seiendem überhaupt, das Rätsel aller Rätsel, [musste] zum eigentlichen Thema werden » ; trad. Gérard Granel, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Paris, Gallimard, 1976, p. 19.]

4. Husserl, « Philosophie als strenge Wissenschaft », *Logos*, 1911, p. 340. [« Philosophie ist aber ihrem Wesen nach Wissenschaft von den wahren Anfängen, von den Ursprüngen, von den *orizeaumata panteaun* » ; trad. Marc B. De Launay, *La philosophie comme science rigoureuse*, Paris, PUF, p. 86.]

5. *Formale und transzendente Logik*, *op. cit.*, 1923, p. 31. [Cf. Hua XVII, p. 38. *Logique formelle et logique transcendantale*, trad. S. Bachelard, Paris, PUF, 1984, p. 50.]

6. [Formale und transzendente Logik, *op. cit.*, Hua XVII, pp. 242-244 : « Es gibt keine erdenkliche Stelle, wo das Bewußtsein durchstoßen und zu durchstoßen wäre und wir auf eine Transzendenz

kämen, die anderen Sinn haben könnte als den einer in der Bewusstseinssubjektivität selbst auftretenden intentionalen Einheit [...]. Dieses "ich bin" ist für mich der ich das sage und in rechten Verstande Sage, der intentionale Urgrund für meine Welt [...]. Ob bequem oder unbequem, ob es mir aus (aus welchen Vorurteilen immer) als ungeheuerlich klingen mag oder nicht, es ist die Urtatsache, der ich standhalten muss, von der ich als Philosoph keinen Augenblick wegsehen darf. Für philosophische Kinder mag das der dunklere Winkel sein, in dem die Gespenster des Solipsismus, oder auch des Psychologismus, des Relativismus spuken. Der rechte Philosoph wird, statt vor ihnen davonzulaufen, den dunklen Winkel zu durchleuten », (trad. française, pp. 316-318).

7. *Ibid.*, p. 5. [« [...] können wir echtes Menschentum und Leben in radikaler Selbstverantwortung nicht trennen und somit auch wissenschaftliche Selbstverantwortung nicht trennen von dem Ganzen der Verantwortungen des Menschenlebens überhaupt », trad. française, *op. cit.* p. 9.]

8. « Philosophie als strenge Wissenschaft », *op. cit.* p. 334. [« Denn bis zu den weitesten Weiten des ethischen Ideals, bis zu denen, die die Idee der Menschheitentwicklung bezeichnet, reichen unsere historischen Einflüsse und somit auch unsere ethischen Verantwortungen », trad. française, *op. cit.*, pp. 76-77.]

9. Première phrase de la *Métaphysique*.