Alter

Revue de phénoménologie

21 | 2013

La Vie

Vécus, vie intentionnelle et monde de la vie : le rapport de la phénoménologie husserlienne à la *Lebensphilosophie*

Laurent Perreau

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/alter/833>

DOI : 10.4000/alter.833

ISSN : 2558-7927

Éditeur :

Association ALTER, Archives Husserl (CNRS-UMR 8547)

Édition imprimée

Date de publication : 1 novembre 2013

Pagination : 151-169

ISBN : 978-2-95-223749-9

ISSN : 1249-8947

Référence électronique

Laurent Perreau, « Vécus, vie intentionnelle et monde de la vie : le rapport de la phénoménologie husserlienne à la *Lebensphilosophie* », *Alter* [En ligne], 21 | 2013, mis en ligne le 01 juin 2019, consulté le 07 juillet 2019. URL : <http://journals.openedition.org/alter/833> ; DOI : 10.4000/alter.833

VÉCUS, VIE INTENTIONNELLE ET MONDE DE LA VIE : LE RAPPORT DE LA PHÉNOMÉNOLOGIE HUSSERLIENNE À LA *LEBENSPHILOSOPHIE*

Laurent Perreau

Au cours de son histoire, le mouvement phénoménologique a manifesté une indéniable affinité avec ce que la langue allemande, avec bien plus de netteté que les langues française ou anglaise, nomme *Lebensphilosophie*. Cette désignation s'applique en effet à toute entreprise philosophique qui nourrit l'ambition de dire et de penser non la vie en général, mais avant tout et surtout la vie comme « totalité de ce qui nous apparaît dans l'expérience vécue »¹, c'est-à-dire la vie telle que *nous* la vivons originellement et immédiatement, dans l'ensemble de ses aspects organiques, psychiques, mais aussi dans ses aspects historico-culturels, et ce en allant parfois (mais non nécessairement) jusqu'à reconnaître à cette « vie » une dimension métaphysique, voire même mystique. La *Lebensphilosophie* situe ainsi d'emblée la « vie *vécue* » au principe de toute investigation philosophique².

Or le rapport du fondateur de la phénoménologie, Husserl, à la *Lebensphilosophie* semble bien délicat. En effet, les positions de Husserl sur cette possibilité ouverte à la phénoménologie frappent d'emblée

¹ La formule est de W. Dilthey, « Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften », in *Gesammelte Schriften* VII, Stuttgart, Teubner/Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1979, p. 131, trad. S. Mesure, *Œuvres* III. *L'édification du monde historique dans les sciences de l'esprit*, Paris, Cerf, 1988, p. 86.

² Cette caractérisation de la détermination fondamentale de la *Lebensphilosophie* comme philosophie du vécu, du *Leben* (la vie) en tant qu'*Erleben* (le vivre), est celle livrée par P. Lersch (*Lebensphilosophie der Gegenwart*, Berlin, Junker & Dünnhaupt, 1932, p. 2-3) comme par O. F. Bollnow (*Die Lebensphilosophie*, Berlin/Göttingen/Heidelberg, Springer, 1958, p. 12). Ce dernier ouvrage, qui opte résolument en faveur d'une présentation systématique, constitue à ce jour la meilleure synthèse de la « logique interne » (*op. cit.*, p. 10) de la *Lebensphilosophie*.

par leur ambiguïté. Alors que Scheler et le jeune Heidegger entendaient clairement utiliser les ressources de la phénoménologie pour servir les intentions traditionnelles de la *Lebensphilosophie*, Husserl semble plutôt avoir cherché à préciser l'identité de la phénoménologie en proximité et en différence d'avec celle-ci, dans une tension qui n'a cessé de s'exacerber à mesure que son œuvre se déployait, évoluait et se complexifiait. Certes, Husserl semble bien avoir fait sien le programme d'une *Lebensphänomenologie*, lorsqu'il écrivait par exemple dans le cours *Natur und Geist* de 1927 :

Le caractère fondamental de la phénoménologie est donc d'être une *Lebensphilosophie* scientifique ; elle est science, non pas sous la présupposition et sur le soubassement des sciences prédonnées, mais comme science radicale qui a pour thème scientifique originaire la vie concrète universelle et son monde de la vie (*Lebenswelt*), son monde environnant réellement concret. Elle est la science qui à partir de là et en puisant dans l'intuition la plus concrète conduit la typique structurelle de ce monde environnant à des concepts rigoureux qu'il faut sans cesse vérifier, et qui gagne par là systématiquement une conceptualité fondamentale qui doit servir toute science possible, ce qui montre d'autre part que ces sciences ne peuvent avoir de sens qu'en rapport avec cette réalité effective de la vie (*Lebenswirklichkeit*). Par la phénoménologie croît alors dans ces circonstances l'exigence d'une science fondamentale, car toute théorie et toute science concevable provient de la vie et se rapporte au monde préthéorétique, au monde de l'expérience pure, au monde dans lequel nous faisons notre vie en tant qu'hommes pratiques³.

Il n'est cependant pas sûr que Husserl ait vraiment ici l'intention de thématiser la vie, l'« expérience pure », comme s'il s'agissait d'en faire l'objet d'une science nouvelle – et il y a d'ailleurs quelque chose de paradoxal dans ce projet qui entend faire science de ce qui est à l'origine de toute science. De fait, la « *Lebensphilosophie* scientifique » évoquée par Husserl ne s'est pas réalisée sous la forme d'une phénoménologie de la vie. Husserl n'a jamais directement pris la vie pour

³ Concernant Husserl, nos références renvoient aux *Husserliana* (abrégé *Hua*), édition en cours des œuvres complètes de Husserl chez M. Nijhoff (La Haye) depuis 1950, chez Kluwer Academic Publishers (Dordrecht/Boston/Londres) depuis 1980, chez Springer (Dordrecht) depuis 2005. Ici : *Hua XXXII. Natur und Geist. Vorlesungen Sommersemester* (1927), appendice XIX, p. 241. Sur l'idée d'une *Lebensphilosophie* scientifique, voir Nam-In Lee, « Wissenschaftliche Lebensphilosophie als Grundcharakter der Phänomenologie », in A.-T. Tymienicka, *Phenomenology in the continuing Oriental/Occidental dialogue. Analecta Husserliana. The Yearbook of Phenomenological Research*, Dordrecht/Boston/Londres, Kluwer Academic Publishers, 47, 1995, p. 25-48.

thème de ses réflexions et il ne s'est jamais directement interrogé sur les problèmes fondamentaux qui seront ceux de la *Lebensphänomenologie*. Comme le souligne très justement Anne Montavont, « le concept de vie ne fait jamais l'objet d'une thématisation explicite, comme s'il s'annonçait en lui, avec son introduction, un excès non thématisable, un reste d'immédiateté ou de naïveté »⁴.

Sous le chef de la « *Lebensphilosophie* scientifique », il s'agit bien plutôt de procéder à la « scientification » de la *Lebensphilosophie* traditionnelle, ce qui est sensiblement différent. La référence faite à la vie, ou plutôt à la *Lebensphilosophie* – et la nuance est d'importance –, est surtout l'occasion de réaffirmer la radicalité de l'aspiration de la phénoménologie à la scientificité. Ce faisant, l'insistance mise par Husserl à rappeler ce qu'est « l'exigence d'une science fondamentale » doit aussi permettre de distinguer la phénoménologie de la *Lebensphilosophie* contemporaine. En somme, le projet de penser la vie ne s'accompagne pas ici d'une remise en cause du rationalisme et de l'idéalisme qui caractérisent la phénoménologie dans sa version canonique, c'est-à-dire celle de la phénoménologie transcendantale, mais bien de leur réaffirmation.

Mais si Husserl, à la différence de certains de ses successeurs, n'a pas voulu mener à bien le projet d'une phénoménologie de la vie, il s'avère pourtant qu'une multitude de motifs relevant clairement de la *Lebensphilosophie* traditionnelle abondent dans son œuvre. La phénoménologie husserlienne semble donc tout de même perméable à une *Lebensphilosophie* diffuse, qui de par son rayonnement dominait largement l'ensemble de la pensée contemporaine, comme le dénonçait déjà H. Rickert dans un texte polémique de 1922 qui s'annonçait comme une « présentation et critique des courants philosophiques contemporains à la mode »⁵. Devant cette donnée de l'époque qui s'impose à la phénoménologie, il semble à vrai dire que Husserl n'ait eu d'autre choix que de reconnaître l'affinité de son projet philosophique avec la *Lebensphilosophie*, tout en cherchant à éviter ses deux périls les plus manifestes : le retour d'une métaphysique naïve d'une part – et c'est sans nul doute pour cette raison que Husserl ne thématise jamais directement la vie en elle-même – et l'irrationalisme déclaré d'une certaine *Lebensphilosophie* d'autre part. On peut donc dire que Husserl s'est efforcé de ne céder à la *Lebensphilosophie* que ce

⁴ A. Montavont, *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, PUF, 1999, p. 16.

⁵ H. Rickert, *Die Philosophie des Lebens. Darstellung und Kritik der philosophischen Modeströmungen unserer Zeit*, Tübingen, Mohr, 1922.

qui lui semblait possible dans le cadre d'une analyse descriptive des structures *a priori* de la conscience.

Le développement de la phénoménologie husserlienne n'aura cessé d'exacerber cette tension. En effet, les textes de Husserl vont dans le sens d'une prise en compte de plus en plus marquée des thèmes et des intentions de la *Lebensphilosophie*, sans cesser toutefois de réaffirmer les droits et la préséance d'une philosophie rationaliste. C'est cette évolution singulière de la phénoménologie que l'on voudrait ici mettre au jour. À cette fin, nous reviendrons sur certains moments du rapport de la phénoménologie husserlienne à la *Lebensphilosophie*, pour y déceler à chaque fois les motifs d'une seule et même tension. Pour ce faire, nous étudierons les enjeux de la caractérisation de l'acte psychique comme *vécu* (*Erlebnis*), puis ceux de la mise au jour de la *vie* intentionnelle de la conscience dans les années 1920, et enfin ceux de la théorisation plus tardive du monde de la vie, à partir des années 1930 (*Lebenswelt*). Notre intention n'est pas de proposer une périodisation grossière du développement de la phénoménologie, mais plutôt de produire les raisons d'une indéniable affinité et, tout à la fois, de restituer celles d'une différence radicale entre phénoménologie husserlienne et *Lebensphilosophie*. À la supposée naturalité de l'identification entre phénoménologie et philosophie de la vie, on voudrait donc opposer toute la problématique d'un tel rapprochement. On verra ainsi se dessiner la figure paradoxale d'une prudente *Lebensphilosophie* rationaliste, soucieuse de penser la vie de la conscience comme telle, sans céder pour autant à la naïveté d'une présupposition métaphysique phénoménologiquement non justifiée, ni aux tendances irrationalistes, pessimistes voire clairement pré-fascistes, de la *Lebensphilosophie* de l'époque.

I. La conscience en ses vécus

La chose est célèbre : en 1900-1901, l'introduction du tome II des *Recherches Logiques* définit la phénoménologie comme psychologie descriptive⁶. Quels que soient les malentendus suscités par cette caractérisation, à laquelle Husserl, comme on le sait, renonça par la suite, il est ici décisif que Husserl définisse la phénoménologie en remobilisant la distinction d'origine brentanienne entre psychologie

⁶ Il faut ici se reporter à la première édition du texte : *Hua XIX-1. Logische Untersuchungen*, Introduction, § 6, p. 24, trad. H. Elie, A. L. Kelkel, R. Schérer, *Recherches Logiques*, II-1 (abrégé *RL II-1*), Paris, PUF, 1961, notes annexes, p. 263.

descriptive et psychologie génétique. Dire que la phénoménologie est une psychologie descriptive, c'est dire qu'elle n'est pas psychologie génétique, c'est-à-dire qu'elle ne procède pas et ne procédera jamais par explication causale (*Erklärung*). À celle-ci, Husserl oppose très clairement l'idée d'une élucidation (*Aufklärung*)⁷, en assumant ainsi naturellement toutes les conséquences de la vive critique du naturalisme psychologique développée dans les *Prolégomènes*. La phénoménologie se définit d'abord négativement par le refus de l'explication causale et légale en vigueur dans les sciences de la nature. Or cette intention critique est sans doute ce qui décide de l'affinité de la phénoménologie des *Recherches Logiques* avec la *Lebensphilosophie* qui avait cours au XIX^e siècle, fût-ce par une voie détournée. C'est en effet l'un des traits les plus persistants de la *Lebensphilosophie* traditionnelle que d'avoir toujours cherché à penser la vie de la conscience sans recourir à une quelconque forme d'explication causale, toujours tenue pour réductrice.

Toutefois, les *Recherches Logiques* ne traiteront pas de la vie de la conscience, mais bien plutôt de ses *vécus*, en quoi s'atteste tout de même une première réception de la *Lebensphilosophie*. C'est là ce qui se donne à lire dès l'orée des *Recherches Logiques*, dans l'introduction générale du tome second :

[La phénoménologie pure des *vécus* de la pensée et de la connaissance], comme la phénoménologie pure des *vécus* en général qui l'englobe, a exclusivement affaire, dans une généralité d'essence pure, aux *vécus* qu'on peut appréhender dans l'intuition et analyser, mais non aux *vécus* aperçus empiriquement comme des faits réels, en tant que *vécus* d'hommes ou d'animaux les vivant dans le monde des phénomènes, posé comme fait d'expérience⁸.

C'est avant tout dans la caractérisation de l'acte de conscience comme *vécu* intentionnel (*intentionales Erlebnisse*) qu'il faut situer l'origine première de l'affinité de la phénoménologie et de la *Lebensphilosophie*, comme aussi de ce qui les distingue.

Ce n'est que dans la cinquième des *Recherches Logiques* que le concept de *vécu* sera pleinement « élucidé », au cœur même de cette recherche consacrée au concept d'intentionnalité, où se joue bien sûr rien de moins que l'identité véritable de la phénoménologie. De manière tout à fait significative, la théorie phénoménologique de l'intentionnalité s'ouvre sur l'examen critique d'une définition de la

⁷ Hua XIX-1, Introduction, § 7, p. 21, RL II-1, p. 23.

⁸ Hua XIX-1, Introduction, § 1, p. 6, RL II-1, p. 2.

conscience comme « ensemble des composantes phénoménologiques réelles (*reelle*), c'est-à-dire comme tissu (*Verwebung*) des vécus psychiques dans l'unité du flux des vécus »⁹. La définition première de la conscience, celle dont il faut partir parce qu'elle est celle qui s'impose le plus souvent à nous, fait donc de celle-ci un « tissu de vécus », un réseau complexe de vécus solidaires.

Avant que de produire la théorie phénoménologique de l'intentionnalité, il faut donc procéder à la purification phénoménologique de ce que l'on appelle généralement « vécu » (*Erlebnis*). Voilà un abord qui mérite bien que l'on s'y arrête. Pourquoi Husserl n'engage-t-il donc pas purement et simplement l'examen du concept d'intentionnalité ? Quelle est donc la raison de ce détour ? On la devine sans difficulté à la lecture de la suite du texte. Au § 2 de la cinquième *Recherche*, Husserl reconnaît en effet qu'il ne peut que partir de la définition que la « psychologie moderne » donne d'elle-même, c'est-à-dire celle d'une « science des individus psychiques en tant qu'unité de conscience ou [...] science des vécus de conscience des individus qui les éprouvent »¹⁰. Dans la mesure où la phénoménologie s'affirme à partir de la critique de la psychologie naturaliste, on conçoit que l'on puisse adopter un tel point de départ. Au § 3 de cette même *Recherche*, Husserl précise l'objet de sa critique et dénonce plus particulièrement ce qu'il appelle le « concept populaire » de vécu. Il en restitue la teneur de la manière suivante :

Quand quelqu'un dit : « J'ai vécu les guerres de 1866 et de 1870 », ce que signifie dans ce sens le mot « vécu », c'est une complexion d'événements extérieurs, et le vivre (*Erleben*) consiste ici en perceptions, jugements et autres actes dans lesquels ces événements deviennent un phénomène objectif et souvent les objets d'une certaine position rapportée au moi empirique¹¹.

En restituant le contenu implicite du concept « populaire » de vécu, Husserl prend clairement acte de l'influence d'une *Lebensphilosophie* qui, à l'orée du XX^e siècle, œuvre désormais largement au sein de la *doxa* la plus commune, mais qui est aussi reprise sans véritable examen par la « psychologie moderne » qui se prétend science de la conscience. Le concept de *vécu* qui constitue, comme le souligne très justement P. Lersch¹², la véritable pierre d'angle de toute *Lebensphilosophie*, apparaît donc comme un incontournable *topos* théorique. La

⁹ Hua XIX-1, Recherche V, § 1, p. 356, RL II-2, p. 145.

¹⁰ Hua XIX-1, Recherche V, § 2, p. 356, RL II-2, p. 146.

¹¹ Hua XIX-1, Recherche V, § 3, p. 363, RL II-2, p. 151.

¹² P. Lersch, *Lebensphilosophie der Gegenwart*, Berlin, Junker & Dünhaupt, 1932, p. 2-3.

question du « vécu » et de ce qu'il faut entendre par là s'impose comme terrain obligé de la refonte de la théorie de l'intentionnalité.

La *Lebensphilosophie* est ce avec quoi la phénoménologie naissante est tenue de composer, mais la réception de ce legs est d'emblée critique. On ne peut congédier purement et simplement le concept de vécu, mais on ne peut pas non plus accepter la conceptualisation sommaire et approximative que l'on en donne généralement, car le risque est alors grand de concevoir l'intentionnalité comme relation du moi empirique aux choses réelles (au sens du *real*, de ce qui implique une transcendance propre à la chose). Le « vécu », ainsi conçu comme étant « ce qui arrive réellement » (*die realen Vorkommnisse*)¹³, rend aveugle à ce qu'est, en son fond, l'intentionnalité.

Dans la suite de la cinquième *Recherche*, Husserl s'efforcera donc de réformer cette donne conceptuelle, en élaborant le concept de « vécu intentionnel » qu'il entend substituer au concept traditionnel de vécu : « Le vécu au sens psychologique descriptif (phénoménologiquement empirique) devient alors un vécu au sens de la phénoménologie pure »¹⁴. Ce « vécu intentionnel » se définit par deux caractéristiques majeures :

1. Le vécu caractérise l'intention en tant que proprement subjective, c'est-à-dire comme lieu et milieu de l'apparaître. Le vécu est toujours celui du « sujet phénoménal » qui voit naître *en lui* les phénomènes :

*Nous vivons les phénomènes comme appartenant à la trame de la conscience, tandis que les choses nous apparaissent comme appartenant au monde phénoménal. Les phénomènes eux-mêmes ne nous apparaissent pas, ils sont vécus*¹⁵.

La vie n'est présente ici qu'au seul titre du vivre (*Erleben*). Nous vivons essentiellement par nos vécus, qui se définissent avant tout par leur dimension non-objectivante, comme autant de rapports à soi d'un sujet qui n'a affaire qu'à lui-même. Lorsque l'on a affaire au vécu au sens phénoménologique, se découvre en somme la présence immédiate de la conscience à elle-même :

Vivre les événements extérieurs, cela voulait dire : avoir certains actes de perception, de connaissance (de quelque manière qu'on la définisse), etc., dirigés sur ces événements. Cet « avoir » nous fournit aussitôt un exemple du vécu tout différent au sens phénoméno-

¹³ *Hua XIX-1*, Recherche V, § 2, p. 357, *RL II-2*, p. 146.

¹⁴ *Hua XIX-1*, Recherche V, § 2, p. 357, *RL II-2*, p. 147.

¹⁵ *Hua XIX-1*, Recherche V, § 2, p. 360, *RL II-2*, p. 149.

logique. Cela veut dire simplement que certains contenus sont des composantes d'une unité de conscience dans le courant de conscience phénoménologiquement unitaire d'un moi empirique. Celui-ci est lui-même un tout réel, qui se compose réellement de parties multiples, et chacune de ces parties est dite « vécue ». Dans ce sens, *ce que* le moi ou la conscience vit est précisément son vécu. Il n'y a pas de différence entre le contenu vécu ou conscient et le vécu lui-même¹⁶.

2. Seconde caractéristique majeure : le vécu *intentionnel* est animé par la visée de l'objet intentionnel (qu'il faut prendre grand soin de distinguer de l'objet *réel*), comme le montre la suite immédiate du dernier passage que nous venons de citer :

Mais quand un vécu « se rapporte » à un objet qui doit être distingué de lui-même, comme par exemple la perception externe se rapporte à l'objet perçu, la représentation nominale à l'objet nommé, *etc.*, alors cet objet n'est pas vécu ni conscient au sens de ce qu'il convient ici de déterminer, mais justement perçu, nommé, *etc.*¹⁷.

L'acte de visée n'est en rien une relation empirique du moi aux choses, mais un certain mode de rapport (*Bezug*) à l'objet intentionnel qui est présent dans le vécu (c'est même là ce qui fait que le vécu est aussi vécu *de* quelque chose)¹⁸. La mise au jour de l'intentionnalité comme caractéristique fondamentale de la conscience permet de soustraire définitivement le concept de « vécu » à l'idée d'une détermination empirique de la conscience par les choses, sur le mode de la réception plus ou moins passive d'un événement. Il faut voir toutes les conséquences de cette conceptualisation nouvelle du « vécu » : le vécu n'est plus seulement « épreuve de », mais bien *tension* de la conscience vers l'objet intentionnel¹⁹.

¹⁶ *Hua XIX-1*, Recherche V, § 3, p. 362, *RL II-2*, p. 151.

¹⁷ *Idem*.

¹⁸ *Hua XIX-1*, Recherche V, § 11, p. 386, *RL II-2*, p. 175.

¹⁹ C'est à ce titre que le concept de vécu intentionnel « concorde donc avec le concept d'acte psychique » (*Hua XIX-1*, Recherche V, § 11, p. 386, *RL II-2*, p. 165), expression qui a la faveur de Husserl parce qu'elle est « plus courte » (*Hua XIX-1*, Recherche V, § 13, p. 391, *RL II-2*, p. 180). Cf. à ce propos la note infrapaginale suivante : « Quand Natorp objecte, contre ceux qui soutiennent sérieusement le bien-fondé de l'expression d'actes psychiques en tant qu'activités de la conscience ou du moi, que « c'est seulement parce que la conscience est accompagnée souvent ou toujours d'une tension qu'elle apparaît comme une action, et son sujet comme l'auteur d'une action », nous sommes entièrement d'accord avec lui. Nous aussi nous repoussons la « mythologie des activités » ; nous définissons les actes non pas comme des activités psychiques, mais comme des vécus intentionnels » (*Hua XIX-1*, Recherche V, § 13, p. 393, *RL II-2*, p. 182).

Le concept de vécu est à la fois irrecevable dans sa détermination « populaire » et absolument incontournable pour la phénoménologie naissante, qui en retiendra de manière durable le concept de « vécu intentionnel ». Cependant, si Husserl critique ouvertement les approximations de la *Lebensphilosophie* vulgaire, on pourrait être tenté de considérer que l'effort mis à « clarifier » le concept de « vécu » accomplit paradoxalement l'une des intentions les plus déterminantes de la *Lebensphilosophie*, celle qui découvre l'objet spécifique de la philosophie dans la « vie spirituelle interne », pour reprendre les termes de Schlegel. Toutefois, on concédera ici qu'il n'y pas là assez, thématiquement parlant, pour que l'on puisse situer la phénoménologie naissante dans l'orbe de la *Lebensphilosophie*. Le recours au concept de vécu constitue un emprunt significatif qui révèle une certaine proximité, mais il demeure ponctuel. L'affinité de la phénoménologie et de la *Lebensphilosophie* n'apparaît qu'à la faveur de ce qu'elles refusent : l'explication causale et légale en vigueur dans les sciences de la nature, méthodologiquement inapte à rendre compte de l'être véritable du vécu. Husserl n'a pas alors pour intention de dire la *vie* de la conscience en tant que telle, seulement son *vivre* et ses *vécus*.

II. La vie de la conscience intentionnelle

Il en va différemment dans la suite de l'œuvre husserlienne. À partir de la fin des années 1910 et au début des années 1920 en effet, au moment où se produit ce qu'il est convenu d'appeler le « tournant génétique » de la phénoménologie (1917-1921), la subjectivité transcendante est elle-même pensée comme vie et Husserl évoque désormais une « vie universelle, qui est de part en part une vie de conscience »²⁰, une « vie originaire »²¹ ou encore une « vie intentionnelle »²². Le jeu de ces désignations constitue un second motif marquant de la tension phénoménologie/*Lebensphilosophie*, où s'affirme plus nettement une certaine proximité de la phénoménologie

²⁰ Hua XVII. *Formale und transzendente Logik*, texte complémentaire n° 4, p. 365, trad. B. Bégout et J. Kessler, *De la synthèse passive*, Grenoble, Millon, 1998, p. 39.

²¹ Hua I. *Cartesianische Meditationen*, § 8, p. 59, trad. M. de Launay, *Méditations Cartésiennes*, Paris, PUF, p. 62.

²² Hua VIII. *Erste Philosophie* (1923-1924), 51^e leçon, p. 157, trad. A. L. Kelkel, *Philosophie Première* (1923-1924), p. 218.

avec l'intention fondamentale de cette dernière : dire la vie de la conscience dans sa plénitude²³.

On pourrait considérer à première vue que Husserl réagit à sa manière à cette « mode » de la *Lebensphilosophie* qui s'est épanouie au sortir de la première guerre mondiale, en réaction à cet effondrement de la raison que constituait le premier conflit mondial et au drame national de l'humiliation engendrée par la défaite. Mais la thématisation d'une vie intentionnelle de la conscience doit en réalité plus au développement interne de la phénoménologie qu'à l'air du temps. La conception d'une « vie intentionnelle » de la conscience est en effet le fruit d'une série d'évolutions méthodologiques et thématiques qui ont progressivement imposé une réforme de la conception husserlienne de l'intentionnalité. Il est ici hors de propos de restituer cette mutation dans toute sa complexité. Nous nous contenterons d'identifier trois évolutions majeures de la pensée husserlienne qui apparaissent rétrospectivement comme autant de facteurs décisifs ayant conduit Husserl à parler d'une « vie intentionnelle » de la conscience.

1/ À partir des *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie* de 1910/1911 s'affirme une conception égologique de l'unité de la conscience²⁴ : quand les *Recherches Logiques*, dans leur première version, se contentaient d'identifier le moi au « faisceau momentané des vécus »²⁵, Husserl cherche désormais à penser un principe d'individuation et d'unification de la conscience.

Les *Idées directrices I* de 1913 réintroduiront donc le « moi pur » comme instance persistante de l'activité consciente dans la diversité de ses actes²⁶. Mais Husserl, ce faisant, ne se contente pas de faire de tout *cogito* un acte du moi (*Ichakt*) (§ 35), il entend révéler l'origine égologique de tous les actes de conscience. Dans la séquence que composent les §§ 80 à 83 des *Idées directrices I*, le moi pur est pensé comme étant la *source* même des actes de la conscience. Or, il y a là une difficulté certaine dans cet approfondissement de l'identité égologique vers une origine toujours à l'œuvre de l'ensemble de l'activité consciente. En effet, la polarité égoïque ne vaut que par rapport à la

²³ Sur l'apparition plus fréquente du concept de vie dans les années 20, liée au développement de la phénoménologie génétique et de la thématique de la passivité intentionnelle, voir A. Montavont, *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, PUF, 1999, p. 39 sq.

²⁴ *Hua XIII*, texte n° 6, § 37, p. 184-187, trad. J. English, *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, Paris, PUF, 1991, p. 198-204.

²⁵ *Hua XIX-1*, Recherche V, § 12, p. 390, *RL II-2*, p. 179.

²⁶ Sur l'ensemble de cette question, on se reportera à l'étude classique de E. Marbach, *Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls*, La Haye, M. Nijhoff, 1974.

multitude des vécus qui peuplent la conscience intentionnelle. Véritable « transcendance dans l'immanence » (§ 57), le moi pur est donc distinct de l'ensemble des vécus, mais il n'est cependant rien sans les vécus divers qui viennent l'animer. Entre le moi et ses vécus, il faut donc un tiers terme qui opère comme puissance de liaison. Sur ce problème précis, il est tout à fait significatif de voir Husserl mobiliser le langage de la *Lebensphilosophie*, avec de prudents guillemets encore :

Chaque « cogito », chaque acte en un sens spécial, se caractérise comme un acte du moi, il « procède du moi », en lui le moi « vit » (*lebt*) actuellement²⁷.

C'est bien cet écart et ce lien entre le moi et ses vécus que l'idée d'une « vie intentionnelle » viendra à la fois combler et renforcer.

2/ La seconde évolution marquante est celle suscitée par la question de la temporalité, des *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps* (à partir de 1904-1905)²⁸ aux fameux manuscrits de Bernau (1917-1918)²⁹. Dès les *Leçons* de 1905, Husserl engage une analyse de la temporalité *vécue* qui va à l'encontre de la conception objectiviste d'un temps uniforme, quantifiable et mesurable. Le résultat de l'investigation est au moins double. D'une part, l'analyse du « présent vivant » (*lebendige Gegenwart*) permet de distinguer différents actes (ou vécus), d'identifier notamment le rôle de la rétention et de la protention dans l'extension dynamique de la conscience du présent. D'autre part, Husserl pose au § 36 le problème du « flux constitutif du temps comme subjectivité absolue », dont l'analyse formelle et élémentariste des *Leçons* peine à rendre compte³⁰.

Or les textes de la fin des années 1910 sur la temporalité reprennent précisément la question de la temporalité *vécue* à partir de la genèse du flux temporel. Le cadre de l'analyse n'est plus celui du rapport intentionnel de l'acte à l'objet temporel, l'expérience temporelle n'est plus conçue comme une succession d'intentionnalités. Le

²⁷ Hua III-1, § 80, p. 178, trad. P. Ricœur, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures. Tome premier : introduction générale à la phénoménologie pure*, Paris, Gallimard, 1950, p. 269.

²⁸ Hua X. *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*, trad. H. Dussort, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, Paris, PUF, 1964, p. 99.

²⁹ Hua XXXIII. *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewußtsein (1917-18)*, 2001.

³⁰ Husserl concédera d'ailleurs à la fin du § 36 de ces *Leçons*, « Pour tout cela les mots nous font défaut » (Hua X. *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins (1893-1917)*, p. 74-75, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, Paris, PUF, 1996, p. 99).

flux originaire et absolu du temps est pensé comme une auto-affection à la fois charnelle et temporelle : on conçoit qu'il soit bien tentant d'en parler en terme de vie.

3/ L'affirmation plus franche de la phénoménologie génétique et la thématisation corrélatrice de l'ensemble de la sphère de la passivité constitue enfin un dernier élément décisif en direction d'une pensée de la « vie intentionnelle » du sujet. À partir de 1917, tout particulièrement dans les cours sur la « synthèse passive » prononcés de 1918 à 1926³¹, Husserl fait droit à la passivité de la conscience, qui n'est alors plus seulement une collection d'actes, mais aussi un ensemble de motivations associatives. Cette problématique, abondamment commentée par l'exégèse husserlienne ces dernières années, révèle un sujet qui est comme sourdement travaillé par sa propre passivité. Thématiquement parlant, le devenir-conscient du sujet s'illustre à travers les descriptions phénoménologiques de la pulsion, de l'instinct, de l'affectivité, de l'association, de l'habitude. Or c'est précisément dans l'approfondissement de cette phénoménologie génétique, qui préserve l'idée qu'un « moi » existe, qui reprend aussi en elle la question de la genèse de la temporalité, mais qui en repense la constitution³², que l'on voit Husserl recourir explicitement au lexique de la *Lebensphilosophie*. C'est en définitive la considération de l'auto-engendrement de la subjectivité qui suggère un tel recours.

L'évocation d'une « vie intentionnelle de la conscience » est donc bien plus qu'une simple métaphore. Les différentes évolutions de la phénoménologie auxquelles nous venons de faire allusion convergent vers un remaniement de la théorie de l'intentionnalité et une conception modifiée de la nature de la conscience. Elles engagent Husserl à envisager une ou des formes d'intentionnalités qui ne soient pas, en elles-mêmes ou en leur fond, des intentionnalités objectivantes (conception qui a largement cours des *Recherches Logiques* au livre I des *Ideen*). Là encore, ce qui fait le propre de l'intentionnalité est plus la tension qu'elle institue au cœur même du sujet que la visée de

³¹ Hua XI. *Analysen zur passiven Synthesis*, trad. B. Bégout et J. Kessler, *De la synthèse passive*, Grenoble, Millon, 1998. Voir également les manuscrits de Bernau de 1917-1918 (Hua XXXIII), ainsi que les manuscrits de Sankt Märgen que présente le Hua XIV (textes n° 1 et 2, appendices I, II et III, p. 3-54, trad. N. Depraz, *Sur l'intersubjectivité I et II*, Paris, PUF, 2001, p. 63-71 et p. 457-504). On mentionnera également les manuscrits A VI 33 de 1920 et D 6 de 1920-1921.

³² « La constitution – on peut entendre par là le processus génétique, au sein duquel les aperceptions, et plus précisément un système aperceptif infini devient *habitus* (*Habitus*) », Ms D 13 IV, p. 40, cité par N.-I. Lee, *Edmunds Husserl Phänomenologie der Instinkte*, Dordrecht/Boston/Londres, Kluwer Academic Publishers, 1993, p. 18.

l'objet, mais Husserl insiste désormais sur la dynamique interne impliquée dans cette tension.

Ce faisant, Husserl est passé d'une classification des actes qui fonctionnait jusqu'alors sur le modèle de la stratification géologique à une conception de la conscience centrée sur un dynamisme foncièrement unitaire. En parlant d'une « vie intentionnelle du sujet », il s'agit pour Husserl de penser le fond unitaire de l'ensemble des vécus, la dynamité propre au flux de la conscience et enfin, l'orientation téléologique du sujet. À ce point, Husserl ressaisit pleinement l'intention inaugurale de la *Lebensphilosophie*, en faisant de la vie une catégorie fondamentale de la phénoménologie, mais sans aller toutefois jusqu'à penser cette vie comme préexistante à la conscience.

III. La théorie du monde de la vie et l'affirmation d'une *Lebensphilosophie* rationaliste

Qu'il n'était cependant pas possible d'en rester là, c'est bien ce que manifeste l'évolution ultérieure de la pensée husserlienne, qui va réactiver la tension phénoménologie/*Lebensphilosophie* pour la porter à son comble. Celle-ci, qui semblait se réduire avec l'évocation de la « vie intentionnelle », s'exacerbe en effet sur ce dernier motif que fournissent l'invention et la promotion du concept phénoménologique de « monde de la vie » (*Lebenswelt*)³³.

Certes, la théorie du monde de la vie ne représente, de prime abord, qu'une nouvelle forme de réception de l'héritage de la *Lebensphilosophie*, qui semble rencontrer ici la tradition de la cosmologie de style leibnizo-kantien. En poursuivant l'étude de la vie intentionnelle de la conscience, il s'agit simplement à première vue de penser la corrélativité de celle-ci et du monde. Sans chercher ici à réduire les ambiguïtés du concept de *Lebenswelt*, on peut légitimement considérer que Husserl a fait droit à une conception expressiviste de la vie de la conscience, désormais directement rapportée au monde lui-même. On en trouvera le témoignage probant dans ce passage de la *Krisis* :

³³ La période du dernier Husserl, celle qui fait suite aux *Méditations Cartésiennes* de 1929 et qui aboutit à la *Krisis*, est bien sûr celle où ce motif est pleinement à l'œuvre. Pour autant, il est à noter qu'une telle thématisation n'apparaît pas *ex nihilo*, loin de là. La problématique alors travaillée procède d'une série de considérations qui s'expriment dans l'article de 1911 « La philosophie comme science rigoureuse », dans le livre II des *Idées directrices*, dans les articles pour la revue *Kaizo* (1923-1924), dans les cours de 1927 *Natur und Geist*, etc.

Tout traitement théorique objectif du monde est traitement de l'extérieur et ne saisit que des extériorités, des objectivités. Le traitement théorique radical du monde est le traitement interne systématique et pur de la subjectivité s'« extériorisant » elle-même dans l'extérieur. Il en est ici comme de l'unité d'un organisme vivant, que l'on peut bien considérer et démembrer de l'extérieur, mais que l'on ne comprend que si l'on retourne à ses racines cachées et que l'on suit systématiquement la vie dont l'élan remue en elles et remonte d'elles, la vie qui donne forme à partir de l'intérieur³⁴.

À l'évidence, Husserl ne reprend pas seulement à la *Lebensphilosophie* le geste classique qui consiste à privilégier l'intuition aux dépens relatifs de la connaissance conceptuelle ou discursive³⁵. Le « monde de la vie » est certes bien le monde intuitif, le monde de l'« expérience pure », le « domaine d'évidences originelles »³⁶, mais il est aussi le cadre le plus général de notre existence sociale, culturelle, historique³⁷, il est le lieu où s'épanouit véritablement la « vie profonde "latente" »³⁸ dans une multitude d'objectivations qui en font un véritable « monde de l'esprit ».

Cette présentation succincte ne permet toutefois pas de voir que ce qui est en jeu ici est en réalité la profonde *singularité* du rapport de Husserl à la *Lebensphilosophie*, comme d'ailleurs aussi à la postérité de la *Lebensphänomenologie*. Sous la rubrique du monde de la vie, il s'agit en réalité de dire en quoi et pourquoi la phénoménologie n'est pas et ne peut pas être *Lebensphilosophie*. Plus précisément, il s'agit de montrer en quoi la phénoménologie se distingue nettement de la *Lebensphilosophie* de l'époque. Tout se passe alors comme si Husserl, après avoir confirmé l'affinité de la phénoménologie et de la *Lebensphilosophie*, avait tenu à en marquer nettement tout ce qui pouvait les séparer. De ce point de vue, l'émergence de la théorie du monde de la vie doit être resituée dans le contexte d'une confrontation directe avec certaines orientations de la *Lebensphilosophie* contemporaines de la phénoménologie.

³⁴ Hua VI, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, § 29, p. 116, trad. G. Granel, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale* (abrégé *La crise des sciences*), Paris, Gallimard, 1976, p. 129.

³⁵ Cf. I. Kern, « Die Lebenswelt als Grundlagenproblem der objektiven Wissenschaften und als universales Wahrheits- und Seinsproblem », in E. Ströker (éd.), *Lebenswelt und Wissenschaft in der Philosophie Edmund Husserls*, Francfort-sur-le-Main, Klostermann, 1979, p. 71.

³⁶ Hua VI, § 34, p. 130, *La crise des sciences*, p. 145.

³⁷ Le monde de la vie « rassemble en soi absolument toutes les formations pratiques », cf. Hua VI, § 51, p. 176, *La crise des sciences*, p. 197.

³⁸ Hua VI, § 32, p. 122, *La crise des sciences*, p. 136.

Tout d'abord, Husserl s'est trouvé tenu de réagir à la confrontation orchestrée par le gendre et l'éditeur de Dilthey, Georg Misch, qui dans les textes de 1929/1930 rassemblés sous le titre *Lebensphilosophie und Phänomenologie*³⁹ entendait défendre les mérites de la philosophie diltheyenne et plaider en faveur d'une « réunion » de la « philosophie de la vie » et de la phénoménologie, réunion seule à même, selon lui, d'apporter un véritable « renouveau » philosophique⁴⁰. L'essai de Misch a obligé Husserl à préciser ses propres positions vis-à-vis de la philosophie de Dilthey, en le contraignant à reconnaître ce qu'il lui doit, mais aussi à réaffirmer les droits d'une philosophie conçue comme « science rigoureuse » ou encore d'une *Lebensphilosophie* scientifique⁴¹.

D'autre part et de manière complémentaire, Husserl a pris conscience de la tournure que prenait la phénoménologie chez Heidegger et Scheler, ceux-là même qui, à ses yeux, avaient explicitement mis la phénoménologie au service de la *Lebensphilosophie*. Husserl a dénoncé ce qu'il considérait comme un dévoiement « anthropologique » dans la célèbre conférence de 1931 « Phénoménologie et Anthropologie »⁴², où il réaffirme la nécessité de la phénoménologie transcendantale et refuse la fondation anthropologique de la philosophie.

Enfin, Husserl a vu dans la montée du nazisme la traduction historico-politique d'une critique de la culture pessimiste et réactionnaire qui puisait une bonne part de son aspiration dans l'irrationalisme déclaré de la *Lebensphilosophie*. La célèbre « Conférence de Vienne » demeure le témoignage le plus vibrant de cette protestation, mais les réflexions de Husserl sur le « renouveau » parus dans les articles de 1922-1923 pour la revue japonaise *Kaizo*, réagissant à la

³⁹ G. Misch, *Lebensphilosophie und Phänomenologie. Eine Auseinandersetzung der Dilthey'schen Richtung mit Heidegger und Husserl*, Bonn, Cohen, 1930. Sur le rapport Dilthey/Husserl, voir en particulier la quatrième partie de l'ouvrage.

⁴⁰ G. Misch, *op. cit.*, p. 182 et 185.

⁴¹ La correspondance échangée entre Husserl et Misch en porte le témoignage. Cf. E. Husserl, *Briefwechsel. VI. Philosophenbriefe*, Dordrecht/Boston/Londres, Kluwer Academic Publishers, 1994, p. 271-284, p. 277 en particulier. Sur ce point, cf. G. van Kerckhoven, « Die Grundsätze von Husserls Konfrontation mit Dilthey im Lichte der geschichtlichen Selbstzeugnisse », in *Dilthey und der Wandel des Philosophiebegriffs seit dem 19. Jahrhundert*, Freiburg/Munich, Verlag Karl Alber, 1984, p. 134-160, ainsi que F. Rodi, « Dilthey, die Phänomenologie und Georg Misch » in E. W. Orth, *Dilthey und die Philosophie der Gegenwart*, Freiburg/Munich, Verlag Karl Alber, 1985, et enfin, J.-C. Gens, *La pensée herméneutique de Dilthey. Entre néo kantisme et phénoménologie*, Villeneuve-d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2002.

⁴² Cette conférence, prononcée les 1^{er}, 10 et 16 juin 1931 à Francfort, Berlin et Halle, figure dans le *Hua XXVII. Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*, p. 164-181. Elle a été traduite en français dans le recueil des *Notes sur Heidegger*, Paris, Minuit, 1993, p. 57-74.

déroute nationale de l'après-guerre, méritent également considération⁴³.

On peut donc considérer que Husserl s'est efforcé de dessiner une alternative à ce que la *Lebensphilosophie* était devenue, alternative qui ne serait pas un renoncement pur et simple à ses aspects les plus pertinents : c'est ainsi aussi qu'il faut entendre l'idée programmatique d'une « *Lebensphilosophie* scientifique » évoquée plus haut. La singularité du propos husserlien tient pour l'essentiel aux réticences, voire aux répugnances qu'éprouve Husserl devant certaines tendances de la *Lebensphilosophie* contemporaine. Dans l'effort produit pour les contrarier se révèle la figure originale d'une *Lebensphilosophie* rationaliste.

1. D'une part, Husserl, à l'évidence, n'entend rien céder à la métaphysique naïve que la *Lebensphilosophie* porte en elle. Cette métaphysique pernicieuse présente le double inconvénient de présupposer sans plus de justification une vie *en deçà* de la conscience et de se montrer aussi soucieuse de son essence qu'oublieuse de ses phénomènes. On concédera que la théorie du monde de la vie paraît bien présupposer une vie dont l'existence primerait en définitive sur toute forme de conscience. Cependant, Husserl ne fait jamais de la vie un ordre de réalité qui précéderait en quelque sorte la conscience. La théorie husserlienne du monde de la vie ne va nullement dans le sens d'une conception métaphysique ou onto-cosmologique de la vie. La vie n'est pas une réalité mondaine, elle demeure ici une formation de l'*ego* transcendantal. Husserl produit un concept *transcendantal* de monde de la vie :

Le monde de la vie se transforme, dans le contexte de la philosophie transcendantale qui est le nôtre, en un simple « phénomène » transcendantal. Ce faisant il reste dans son essence propre ce qu'il était, mais il n'apparaît plus pour ainsi dire que comme simple « composante » dans la subjectivité transcendantale concrète, et corrélativement son *a priori* n'apparaît plus que comme une strate dans l'*a priori* universel de la transcendantalité⁴⁴.

En ce sens, l'*ego* transcendantal conserve sa préséance méthodologique et ontologique : sans lui, il n'est pas de vie qui *vaille*.

2. La seconde réticence qu'éprouve Husserl à l'endroit de la *Lebensphilosophie* de l'époque concerne à l'évidence son irrationalisme de principe et le pessimisme de la *Kulturkritik* qu'elle engage. En effet,

⁴³ Hua XXVII, p. 3-111, trad. L. Joumier, *Sur le Renouveau. Cinq articles*, Paris, Vrin, 2005.

⁴⁴ Hua VI, § 51, p. 177, *La crise des sciences*, p. 198.

les tenants de la *Lebensphilosophie* se retrouvent, comme le rappelle Rickert dans l'essai critique qu'il consacra à ce « courant à la mode », *Die Philosophie des Lebens*⁴⁵, dans une même *Prinzipienlosigkeit*. La *Lebensphilosophie* met en avant le dynamisme du vivant, le concret, l'immédiateté de la saisie intuitive en adoptant un trait irrationaliste marqué et notamment critique à l'égard de l'abstraction des sciences, que l'on range volontiers du côté de ce qui est mort, mécanique, statique, fixe. Sur le terrain de la critique de la culture, on a beau jeu de cultiver la nostalgie réactionnaire de la vitalité perdue ou d'appeler à l'épanouissement de « forces » encore bridées, en dénonçant une raison appauvrissante, aliénante et malade d'elle-même.

Très clairement, Husserl a cherché avec le concept de monde de la vie à étendre les droits de la phénoménologie, pour développer une théorie de l'histoire qui prenne au sérieux la crise contemporaine et fasse pièce à la critique sociale et culturelle qu'a pu inspirer la *Lebensphilosophie*. Husserl procède donc à son tour au diagnostic de la crise des sciences, de la philosophie, de la raison elle-même, mais cette entreprise, dans ses accents les plus dramatisants, n'a pas d'autre fin qu'une restauration de l'optimisme rationaliste. Il développe une philosophie de la vie qui se distingue du courant alors en vogue, tout en sollicitant son audience : il ne s'agit pas tant de critiquer la rationalité des sciences parce qu'elle serait abstraite et éloignée de la vie que de montrer au contraire que ces sciences ne répondent pas à l'exigence d'une scientificité et d'une rationalité radicale qui est d'une certaine manière l'exigence de toute vie humaine⁴⁶. Aux yeux de Husserl, une autre *Lebensphilosophie* pourrait avoir le mérite de prendre ses distances avec le scepticisme ambiant, de redonner des perspectives devant la crise. La référence à la vie n'est plus le signe d'une *Prinzipienlosigkeit* si vigoureusement dénoncée par Rickert⁴⁷, mais plutôt la figure renouvelée d'une absence de

⁴⁵ H. Rickert, *Die Philosophie des Lebens. Darstellung und Kritik der philosophischen Mōdeströmungen unserer Zeit*, Tübingen, J. C. B. Mohr/Siebeck, 1922.

⁴⁶ On voit bien ici comment Husserl met le doigt sur le problème fondamental de la *Lebensphilosophie*, qu'il évite cependant : « Ce qu'il y a de problématique avec la *Lebensphilosophie* n'est pas l'irrationalisme métaphysique, qui pourrait quoi qu'il en soit être vrai, mais l'évaluation de l'irrationnel : quand bien même serait-il vrai que l'irrationnel soit l'essence et la rationalité l'épiphiénomène, cela n'impliquerait pas pour autant la préséance axiologique de l'irrationnel ». H. Schnädelbach, *Philosophie in Deutschland 1831-1933*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1983, p. 179.

⁴⁷ On notera à ce propos que Rickert se garde bien de ranger Husserl parmi les défenseurs de cette *Lebensphilosophie* : « En fait, Husserl n'a pas de philosophie de la vie. Malgré cela, sa pensée montre avec elle une certaine parenté, et doit peut-être même à cette position précise une bonne part de ses succès. Les idées de Husserl ne sont ordinairement pas accessibles à de plus larges cercles ». H. Rickert, *op. cit.*, p. 28. Voir aussi p. 50.

présupposés qui libère l'aspiration à la scientificité. Toute la singularité de la dernière philosophie de Husserl réside dans cette étonnante conjonction d'une philosophie de la vie qui se veut attentive au concret de l'expérience et d'un rationalisme exacerbé qui maintient jusqu'au plus intime de la « vie du sujet » le droit du transcendantal à penser le monde et les sciences qui s'y rapportent.

Le schème téléologique fonctionne dès lors à plein régime pour penser le rapport de la vie à la scientificité et nous permettre de concevoir une fin plus haute que la réalité historique du moment. La « vie » intentionnelle est, en son fond, téléologiquement structurée et sa dynamique interne ne trouve son sens véritable que dans son achèvement sous la forme de raison, et idéalement, selon Husserl, dans l'expression d'une science phénoménologique.

Le mot vie (*Leben*) n'a pas ici le sens physiologique, il désigne une formation téléologique, spirituelle, de la vie prestative : au sens le plus vaste, de la vie qui crée la culture dans l'unité d'une historicité⁴⁸.

Corrélativement, reconsidérant cette culture donnée pour produit historique de la vie, la téléologie historique de la *Krisis* peut prétendre restituer une visée, un rapport finalisé impliqué par l'idée de scientificité et, dans le même mouvement, établir la critique d'un développement historique qui pèse sur notre présent. La *Krisis* engage ainsi une vaste critique de l'idée téléologique de scientificité. Celle-ci doit nous permettre de remédier au scepticisme de la critique inspirée d'une certaine *Lebensphilosophie*, en pensant l'aspiration à la scientificité comme la plus haute détermination possible de la vie du sujet.

Mais peut-être, si nous changeons la direction de notre méditation, si nous partons de ces plaintes que suscite généralement la crise de notre culture et du rôle qu'on impute à la science dans cette crise, verrons-nous alors apparaître des motifs suffisants pour soumettre la scientificité de toutes les sciences à une critique sérieuse et tout à fait nécessaire, sans avoir pour autant à faire bon marché de ce qui constitue leur scientificité au premier sens, c'est-à-dire au sens – inattaquable – de la rectitude de leurs prestations méthodiques⁴⁹.

Soulignons, en guise de bilan, le gain que l'on peut trouver au réexamen des différents motifs de la tension phénoménologie/*Lebensphilosophie* : Husserl a indéniablement, à sa manière, ouvert la

⁴⁸ Hua VI, annexe II, p. 315, *La crise des sciences*, p. 348, trad. modifiée.

⁴⁹ Hua VI, p. 3, *La crise des sciences*, p. 9.

voie à certaines phénoménologies de la vie, tout en résistant vigoureusement aux aspects de la *Lebensphilosophie* historique qui lui semblaient radicalement incompatibles avec les aspirations fondamentales de la phénoménologie. Certes, les positions husserliennes ont leurs propres inconforts et on peut notamment se demander si l'optimisme rationaliste que Husserl entend opposer au pessimisme ambiant n'est pas lui-même, en un sens, bien naïf. Mais il reste qu'il y a sans doute du bon à vouloir penser la vie et la raison dans un même élan, qui fait le vif du sujet.