Germanica

33 | 2003

Mémoire et progrès dans la littérature et l'histoire des
idées allemandes au début du XXe siècle

Est-il possible d'élucider l'*a priori* de l'historicité ?

Ist es möglich, das Apriori der Geschichtlichkeit aufzuklären ?

Dominique Pradelle

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/germanica/1832>

DOI : 10.4000/germanica.1832

ISSN : 2107-0784

Éditeur

Université de Lille

Édition imprimée

Date de publication : 31 décembre 2003

Pagination : 129-158

ISBN : 9782913857124

ISSN : 0984-2632

Référence électronique

Dominique Pradelle, « Est-il possible d'élucider l'*a priori* de l'historicité ? », *Germanica* [En ligne], 33 | 2003, mis en ligne le 03 décembre 2012, consulté le 06 octobre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/germanica/1832> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/germanica.1832>

Ce document a été généré automatiquement le 6 octobre 2020.

© Tous droits réservés

Est-il possible d'élucider l'a priori de l'historicité ?

Ist es möglich, das Apriori der Geschichtlichkeit aufzuklären ?

Dominique Pradelle

- 1 Notre objet sera ici d'élucider les orientations et difficultés fondamentales de la réflexion phénoménologique sur l'histoire telle qu'elle a été menée par Husserl dans ses derniers textes, ainsi que le rapport entre historicité et progrès : l'histoire possède-t-elle nécessairement une orientation téléologique vers un but universel, et ce *telos* est-il accessible à une conscience finie, assignée à une place historique particulière ?
- 2 Si c'est tardivement que Husserl a abordé le thème de l'histoire, il ne s'agit pas là d'une donnée accidentelle ; c'est au contraire la méthode phénoménologique husserlienne qui semble réfractaire à toute méditation sur l'historicité¹. En effet, la phénoménologie husserlienne se caractérise par un double trait essentiel : d'une part, il s'agit d'une science *eidétique*, d'une science des essences – d'objets doués d'une validité omnitemporelle, donc par nature soustraits à la variation et à la facticité temporelles et historiques – ; d'autre part, il s'agit d'une science *transcendantale*, science de la constitution noétique d'objets de toute sorte – de la production intentionnelle de leur sens d'être et de leur validité par les actes donateurs de sens d'une conscience pure, non mondaine, donc soustraite à toute historicité. Il en résulte la réduction, par la thématization phénoménologique, d'une double facticité : celle des pures singularités, en particulier celle des faits ou événements historiques pensés comme des données singulières, uniques, non répétables, ou comme d'absolus accidents² ; et celle des objets pré-constitués ou transcendants, s'imposant du dehors à la conscience – en particulier celle des faits historiques en tant que données préexistant en soi à la conscience que je puis en prendre, et corrélatives à une intersubjectivité sociale également transcendante à ma conscience.
- 3 Quelle est, dès lors, la raison de l'émergence tardive d'une méditation de Husserl sur l'histoire – dans le grand texte de la *Krisis*, la conférence prononcée à Vienne en 1934, et de nombreux manuscrits posthumes des années trente dont le plus célèbre est *L'origine de la géométrie*³ ? Une telle réflexion a été motivée par la conscience d'une triple crise

que nous allons caractériser. Pourquoi ? Qu'est-ce qui, dans la structure intentionnelle de toute *crise*, arrache la conscience au double plan des essences omnitemporelles et des objets immanents au sujet fini, pour la projeter vers celui de l'historicité universelle ? C'est qu'une crise possède une double structure indicielle : elle est, à titre d'événement intersubjectif, l'indice d'une socialité intersubjective ou communautaire qui dépasse le plan intrasubjectif de toute conscience singulière, et, à titre d'événement historique et de phase critique, l'indice d'une historicité qui transcende la temporalité finie de toute subjectivité singulière. Par ce double renvoi à une temporalité intersubjective et à une communauté sociale pré-constituées, la conscience constituante du phénoménologue est ainsi focalisée vers l'idée d'un sens présomptif qui oriente implicitement le devenir intersubjectif – sens pré-constitué, concept d'horizon ou Idée au sens kantien qui est à ressaisir non par une production, mais par une anticipation ou une réactivation.

4 Conscience d'une triple crise, disions-nous :

5 1) d'abord une *crise politique* qui est une crise de l'humanité européenne⁴ : l'avènement des nazis au pouvoir marque la prédominance d'une idéologie fondée sur le concept de race, c'est-à-dire celle d'une pensée zoologique des peuples, ces derniers étant identifiés à des unités biologiques facticielles qui fractionnent l'unité de l'humanité en autant de singularités. Contre une telle zoologie des peuples réduits à des espèces biologiques factices⁵ – c'est-à-dire relevant du fait –, il s'agit de penser l'unité universelle de l'humanité comme concept téléologique, unité relevant du droit et non du fait, corrélative à des buts spirituels inhérents à la raison ; bref, de repenser le concept d'homme au fil conducteur du concept antique d'*animal rationale* ou de *bios theoretikos*. Le concept d'humanité est une Idée téléologique kantienne, un concept programmatique à réaliser, un sens situé à l'horizon de l'histoire et non un concept générique obtenu par induction à partir de races facticielles ; la méditation sur l'essence de l'homme conduit ainsi à une *réflexion sur le sens de l'histoire*.

6 2) Ensuite une *crise de la science* : non de la scientificité ou des méthodes propres aux sciences physico-mathématiques de la nature – au contraire les méthodes semblent assurées, et les succès opératoires patents –, mais du *sens* des sciences, c'est-à-dire une incertitude fondamentale quant à leur signification pour l'homme comme animal rationnel, ou quant à la modalité de leur subordination aux Idées téléologiques de la raison⁶. Ainsi en va-t-il des mathématiques pures dans leur procès d'axiomatisation et de formalisation toujours plus poussé : si une géométrie axiomatisée ne se rapporte plus aux figures idéalisées de l'espace intuitif, quels sont alors son objet et son rapport à la science de la nature ? Ne dégénère-t-elle pas en un pur jeu symbolique, en une technique opératoire vide d'objectivité ? Plus généralement, il s'agit d'interroger la légitimité de l'objectivisme ou du réalisme comme idéologie spontanée des sciences – à savoir de la certitude ininterrogée de se rapporter à un monde d'objets existant en soi et attendant simplement d'être déterminés par le savant ; contre une telle prétendue évidence, il faut mettre en question, à la fois, le procès d'engendrement de l'objet scientifique par les actes de pensée du sujet transcendantal, et la valeur de la vérité scientifique pour l'existence humaine ou la raison en général. S'ensuit la nécessité d'une méditation historique en retour (*historische Rückbesinnung*) qui revienne aux actes originellement fondateurs du sens des sciences, au monde pré-scientifique où s'ancre leur domaine conceptuel propre, et à la modalité selon laquelle ce sens et ce domaine conservent une permanence à travers l'histoire. La réflexion sur la crise des sciences

conduit ainsi à une *prise de conscience de l'historicité propre aux sciences*, au triple plan de leur origine, de leur fondation et de leur transmission.

- 7 3) Enfin, une *crise de la philosophie* : Husserl fait dans les années trente l'amer constat de la disparition de l'idéal téléologique et rationaliste de la philosophie définie comme science rigoureuse du tout de l'étant, absolument fondée et apodictique, pourvue d'une validité inconditionnée (pour tous et en tout temps)⁷ – et ce, au profit d'une conception de la philosophie comme *Weltanschauung* pourvue d'une validité conditionnée, *praxis* existentielle appartenant à un horizon culturel limité ou à une intersubjectivité finie, et troquant la prétention à la scientificité contre le simple pressentiment irrationnel d'une transcendance⁸. Contre cette dépréciation de la raison s'impose la nécessité de réaffirmer l'idéal rationaliste de la philosophie comme science apodictique, auto-fondée et omni-englobante ; et il s'agit de montrer que cet idéal rationaliste n'est pas une idée imposée de manière extrinsèque à l'histoire de la philosophie, qui négligerait la pluralité et la différenciation des systèmes, mais qu'il constitue le *telos intrinsèque* de cette histoire, le sens immanent qui permet de comprendre cette dernière comme la réalisation progressive d'une Idée téléologique et de considérer la pluralité des différentes philosophies comme les moments du déploiement unitaire de la philosophie. Dès lors, quelle méthode adopter ? Nécessairement, une auto-méditation historique de la philosophie (*historische Selbstbesinnung der Philosophie*) destinée à rendre vivante (*lebendig machen*) l'évidence de l'Idée téléologique de philosophie, et ce à titre de but implicitement visé et partiellement réalisé par chaque système philosophique, d'intention cachée qui les traverse et dont ils constituent une réalisation parcellaire et unilatérale. Bref, si la phénoménologie transcendantale est le *telos* implicite de l'histoire de la philosophie, force est d'en attester la légitimité par une élucidation de l'historicité propre à la philosophie ainsi que du mode d'historicisation du motif transcendantal. La conscience de crise de la philosophie conduit ainsi à une *investigation de l'historicité philosophique*.
- 8 Une fois rappelée cette triple motivation de la méditation phénoménologique sur l'histoire, qui mène à une réflexion sur une triple stratification de l'historicité, nous pouvons formuler le double enjeu et la double difficulté qui caractérisent la phénoménologie husserlienne de l'histoire.
- 9 En premier lieu, celle-ci doit être une *science eidétique de l'histoire* : son ambition n'est pas simplement de comprendre l'histoire réelle, telle qu'elle a eu lieu, mais de dégager l'*eidos* ou essence structurelle de toute historicité – et ce à partir d'exemples directeurs de faits ou de disciplines appartenant à différentes strates de l'histoire culturelle. Dès lors, une difficulté centrale nous semble résider dans ce passage du fait à l'essence, des formes particulières de l'histoire à l'essence de toute historicité en général : peut-on, afin d'atteindre cette dernière dans son universalité, neutraliser méthodiquement les différentes formes de la facticité ou de la singularité du fait – que ce soit sous la forme de l'adhérence à une époque particulière (situation de crise propre aux années trente), à une société particulière (l'Europe spirituelle comme configuration historique et géographique), ou à une discipline culturelle particulière (géométrie, sciences, art, philosophie) ? *Peut-on passer du fait à l'essence sans encourir le danger d'une essentialisation arbitraire de l'accidentel ?*
- 10 En second lieu, il doit s'agir d'une *élucidation phénoménologique ou transcendantale de l'historicité* faisant retour à ses modes de donation à... et de constitution par la conscience – c'est-à-dire aux modalités subjectives selon lesquelles celle-ci accède au

sens de ce qui est historique en général. De ce point de vue, c'est l'interprétation téléologique de l'histoire qui représente la difficulté fondamentale⁹. En effet, le but de Husserl est de produire une auto-légitimation historique de la phénoménologie transcendante qui en fasse à la fois le *telos* inconscient de l'histoire la philosophie et de l'humanité rationnelle aspirant à une compréhension complète du tout de l'étant et à une forme d'existence dominée par des buts supra-individuels et une totale responsabilité de soi. Or, d'une part, cette conception téléologique de l'histoire comme procès orienté vers un pôle situé à l'infini n'est-elle pas incompatible avec la méthode même de la phénoménologie, pour autant que celle-ci implique le retour à l'intuition donatrice originaire de son objet – alors qu'ici le *telos* de l'histoire demeure implicite, inconscient, instinctif, donc condamné à une opacité irréductible – et à sa constitution par la conscience singulière – puisqu'il a en outre le statut d'une *dynamis* intersubjective qui transcende toute conscience singulière ? De plus, cette interprétation téléologique de l'histoire de la philosophie, qui lui confère la structure d'un progrès, lui est-elle réellement immanente, ou ne fait-elle que replier la structure de l'historicité philosophique sur celle de l'historicité propre aux sciences exactes – à savoir une transmission d'acquis scientifiques stables et une approximation toujours plus complète de l'objet de connaissance ? Enfin, cette conception téléologique saisit-elle vraiment de manière intrinsèque un *telos* immanent à l'histoire et à chaque système philosophique, ou ne fait-elle que rétrojeter naïvement en eux l'Idée de phénoménologie transcendante, dans le désir de conférer à celle-ci le statut idéal de fin de l'histoire et d'instrument idoine de sa compréhension rationnelle ? D'une manière générale, la téléologie n'est-elle pas une production de la raison historique réfléchissante, un instrument méthodique de constitution de l'*Historie* plutôt qu'un vecteur appartenant en soi à la *Geschichte* ? Le *telos* est-il *ratio essendi* de la *Geschichtlichkeit* ou *ratio cognoscendi* de l'*Historizität* ?

Problèmes posés par une science eidétique de l'historicité

- 11 La méthode husserlienne permettant en général de passer du fait à l'essence – et en particulier du fait de l'histoire à l'essence structurelle de toute historicité – est la variation eidétique, qui permet et fonde l'intuition des essences¹⁰. Elle a son point de départ dans un fait ou une objectivité empirique que l'on va dépouiller de son caractère de contingence (*Zufälligkeit*) pour dégager un noyau de sens essentiel : on opère d'abord une modification de cette objectivité pré-donnée en exemple arbitraire (*zum beliebigen Exempel*) possédant le caractère d'un modèle conducteur (*des leitenden Vorbildes*) ; puis une métamorphose de l'objet dans l'imagination pure (*Umgestaltung in reiner Phantasie*), c'est-à-dire une libre production d'images analogues ou de variantes (*ähnlicher Bilder oder Varianten*) qui sont des images dérivées (*Nachbilder*) du modèle selon un rapport de *mimesis*. Or à travers cette variation se maintient l'unité d'un invariant (*einer Invariante*) qui est une forme générale nécessaire (*notwendige allgemeine Form*), à savoir « ce sans quoi un objet de cette sorte ne peut être pensé, c'est-à-dire imaginé intuitivement comme tel » : d'une part, il y a une forme invariante qui est le cadre implicite de toute variation possible, prescrit les structures nécessaires sans lesquelles et les limites au-delà desquelles toute variation devient impossible ou n'est plus variation du même type (*derselben Art*) ; d'autre part, on peut diriger le regard thématique vers cette forme

invariante, qui est la forme *a priori* de l'objet ou de l'espèce objectale, ou encore l'essence pure, *eidos* ou *idea*, objet idéal d'une intuition non sensible. On peut ainsi obtenir méthodiquement différents types d'essence : des essences noématiques ou objectales – par exemple, à partir d'une nuance particulière de rouge, l'essence du rouge (*das Rote*) ou de couleur, ou, à partir d'une table perçue, l'essence d'objet spatial en général – ; des essences noétiques ou intentionnelles – par exemple, à partir de la même nuance de rouge, l'essence de la perception d'une couleur, et, à partir de la même table, l'essence de la perception externe – ; enfin, des essences noético-noématiques ou structures constitutives, c'est-à-dire l'*a priori* structurel de corrélation entre le sens objectal et ses modes de visée intentionnelle et de confirmation intuitive – structure d'horizon qui fait de l'objet le pôle idéal d'une infinité de visées intentionnelles.

- 12 Appliquons à présent cette méthode à la thématization de l'histoire : est-il possible, à partir d'un fait historique pré-donné pris pour exemple arbitraire et modèle conducteur, de passer par une variation eidétique à l'essence de tout fait historique ? Peut-on atteindre et décrire par une variation imaginaire du fait la structure de toute historicité, et dégager par la même voie l'*a priori* structurel de la conscience d'horizon historique¹¹ ? Nous y voyons plusieurs obstacles essentiels.
- 13 1) Prêtons attention à ce qui permet à la variation eidétique de ne pas se réduire à une simple généralisation inductive mais d'accéder à une authentique intuition d'essence pure. Dans le cas du rouge, par exemple, certes la variation que je puis accomplir *de facto* est toujours finie – je ne puis produire qu'un nombre fini de nuances analogues de rouge –, mais cette finitude n'empêche pas la clôture thématique de l'intuition : bien que l'extension idéale des nuances de rouge soit en droit infinie et inaccessible, j'ai à partir d'un certain seuil la certitude que la poursuite de la variation ne m'apprendra plus rien, qu'elle n'est pas susceptible de modifier le contenu de l'*eidos* de rouge déjà dégagé ; c'est une essence *pure* qui enclôt par avance toute variation possible et me permet de savoir, à propos de toute nouvelle nuance chromatique, s'il s'agit ou non d'un rouge¹².
- 14 Cette neutralisation de la finitude extensionnelle est-elle applicable au fait historique ? Puis-je de la même manière être assuré que la production d'un nombre fini de variantes de fait historique garantisse sa clôture eidétique ou thématique, et que la considération d'autres faits historiques ne viendrait pas modifier après coup ce que j'ai dégagé comme invariant commun aux cas particuliers dont je suis parti ?
- 15 Nous y voyons une objection essentielle : alors que, dans le cas du rouge, la production des variantes peut s'effectuer dans la pure imagination, dans le cas de l'histoire la variation semble astreinte à considérer des faits culturels et sociétaux effectifs, donnés dans l'histoire, puis à procéder à une généralisation inductive à partir de ces faits. D'où résulte le risque de dépassement de la faculté d'anticipation inductive par la richesse d'une double facticité :
- 16 – premièrement, celle des faits historiques relevant d'autres sociétés que la nôtre ou d'un autre type de constellation culturelle, en particulier des sociétés dites « primitives » : si les formes de culture diffèrent par leur contenu, ne diffèrent-elles pas également par leur forme d'historicité ? Le cas-limite d'une absence d'historicité (*Geschichtslosigkeit*) ne se soustrait-il pas à l'*eidos* d'historicité que l'on pourrait dégager de l'étude des seules cultures occidentales ? La possibilité d'avoir à distinguer des sociétés « froides » ou « chaudes » comme le fait Lévy-Strauss, c'est-à-dire tendant à la

fixité anhistorique ou au développement accéléré, n'implique-t-elle pas la nécessité de distinguer des types d'historicité ou une échelle de variation des modes d'historicisation culturelle ? N'interdit-elle pas en tout cas de se fier à la seule imagination pure et n'enjoint-elle pas de se référer aux types empiriques de société livrés à l'étude ethnologique, de telle sorte que l'impossibilité d'embrasser anticipativement la diversité ethnologique des cultures rendrait impossible de clore *a priori* l'*eidos* de l'historicité ? Bref, *l'historicité n'est-elle pas condamnée à demeurer une généralité empirique*, fruit de l'induction à partir de cas donnés et sans cesse modifiable dans son contenu par d'éventuels cas nouveaux, sans que son contenu puisse jamais être fixé *sub specie aeternitatis* à titre d'essence pure ?

- 17 – Deuxièmement, celle de l'avenir de toute culture, en particulier de la nôtre : la compréhension historique du fait contemporain dans ses différentes dimensions permet-elle d'accéder, par delà sa valeur factuelle, à l'essence de toute historicité ? Le fait présent peut-il avoir une valeur paradigmatique pour tout présent en général ? Le rapport du présent actuel à son passé et son futur est-il porteur d'une structure universelle d'horizon historique qui caractérise l'essence formelle de tout présent dans son rapport au passé et au futur ? Le propre de l'histoire ne réside-t-il pas dans la production du nouveau, de situations inédites, dans l'irréversibilité et la cumulativité qui font qu'un présent historique diffère de tout autre non seulement par son contenu, mais par sa structure d'horizon ou son rapport au passé et à la tradition ? Bref, *la structure d'historicité du présent ou d'une situation historique n'est-elle pas elle-même historique*, c'est-à-dire entachée d'une facticité irréductible qui interdit de l'ériger en paradigme de toute historicité ? Prenons l'exemple cardinal de la situation de crise dont part Husserl dans sa méditation : le concept de crise du sens des sciences, de la philosophie, de l'humanité, appartient-il à l'*a priori* structurel de toute historicité ? Celle-ci comporte-t-elle par essence des moments critiques dont l'essence serait structurellement identique, ou bien le concept de crise n'a-t-il qu'une identité nominale, chaque situation de crise étant porteuse d'une essence singulière qui interdirait toute généralisation formalisante ? Et l'idée même de crise n'indique-t-elle pas qu'il y a des situations critiques et des situations non-critiques, c'est-à-dire que le présent comporte un rapport factuellement variable au passé, sans que l'imagination pure puisse enclore *a priori* la gamme des rapports possibles ? On voit là une difficulté fondamentale à saisir l'essence transhistorique de toute historicité, ou l'*eidos* achronique de tout *chronos* historique.
- 18 2) Prêtons à présent attention à une seconde caractéristique de la méthode de variation : à partir d'un seul et même exemple pris pour image rectrice (*Leitbild*), il est possible de parvenir par libre variation à des essences pures fort différentes (*zu sehr verschiedenen reinen Wesen*). Ainsi, à partir d'une nuance singulière de rouge prise pour point de départ de la variation, on peut produire des variantes de rouge pour obtenir l'*eidos* du rouge, mais aussi bien produire des couleurs infiniment variées pour obtenir l'*eidos* de couleur, ou encore des couleurs, sons, odeurs, etc. pour obtenir l'*eidos* de qualité sensible¹³... Autrement dit, l'exemple arbitraire pris pour point de départ ne possède pas à lui seul de valeur conductrice, n'a pas par lui-même le statut de *leitender Vorbild* ; il n'acquiert cette fonction qu'en vertu d'une orientation thématique préalable à la variation et maintenue pendant tout son procès méthodique – c'est-à-dire en vertu d'une direction anticipative du regard sur un type général qui est à purifier, à transformer en essence pure. Dans notre exemple, il faut que pendant toute la variation soit maintenue l'orientation du regard sur le rouge en général (*wir müssen dabei die*

Direktion auf Rot innehalten), la couleur en général ou bien la qualité sensible en général, et c'est précisément ce maintien de la direction intentionnelle du regard vers une généralité, et non la seule donnée de l'exemple de départ, qui enclôt la production des variantes dans un cadre fixe : car la production de variantes *analogues* ne peut avoir lieu que si l'on fixe préalablement le *point de vue* d'après lequel elles peuvent être dites analogues. En bref, l'intuition d'une essence pure est la purification méthodique d'une pré-compréhension orientée vers un certain degré de généralité¹⁴.

- 19 Appliquons cette remarque générale à l'obtention de l'*eidos* de l'historicité. D'une part, la variation eidétique partira d'un *fait historique d'un certain type*, par exemple de l'état actuel de la géométrie qu'il s'agit de reconduire à son origine, ou bien de la crise actuelle des sciences qu'il s'agira de réancrer dans leur sens rationnel, ou bien de l'artisanat, de la production industrielle, de l'état de la création musicale, littéraire, picturale, des institutions politiques, etc. Mais d'autre part et surtout, lors du procès de variation analogique, le regard doit s'orienter sur un *certain niveau ou degré d'historicité* qui détermine le point de vue d'après lequel a lieu la production analogique des variantes du fait : si par exemple on part de l'état actuel de la géométrie, on peut s'orienter sur le type « fait géométrique », ou bien sur le type plus général « fait scientifique » dont la géométrie n'est qu'un cas particulier, ou bien encore sur le type encore plus général « fait culturel » dont la science n'est qu'un cas particulier, etc. Partant d'un fait historique particulier, on se heurte par conséquent au problème de la *pluridimensionnalité perspectiviste de tout fait culturel* : toute situation historique offre, sinon une infinité, du moins une multiplicité d'aspects ou de dimensions de sens, et se laisse interpréter selon une pluralité de points de vue thématiques possibles – politique, esthétique, scientifique, éthique, religieux, institutionnel, etc. Si la pensée de Rickert puis de Max Weber avait attiré l'attention sur cette pluralité perspectiviste inhérente au fait social, c'est la tradition ethnologique française initiée par Durkheim et Mauss¹⁵ qui a manifesté le plus concrètement l'abîme qui sépare le fait social concret de la pluralité de ses thématisations partielles, toujours effectuées sous un certain angle : ainsi un fait social total peut-il être appréhendé du point de vue religieux, esthétique, juridique, économique ou politique, selon une division analytique qui est certes inhérente au travail de conceptualisation, mais qui perd de vue le caractère de totalité systématique appartenant au fait concret.
- 20 On peut ainsi formuler le second problème fondamental pour la saisie de l'essence de l'historicité : vu qu'il est impossible d'embrasser du regard *tous* les aspects du fait historico-culturel, il y a une nécessité d'essence de se restreindre analytiquement à un ensemble fini de dimensions de sens, voire à un seul aspect pris pour paradigme de tous les autres ; la variation eidétique du fait historique ne pourra s'effectuer qu'au fil conducteur thématique d'une dimension de sens prédéterminée du fait. Or l'historicité du fait ainsi délimité selon une dimension de sens peut-elle prétendre posséder une valeur paradigmatique pour *toute* historicité en général ? Par exemple, l'historicité du fait géométrique prise pour fil conducteur dans *L'origine de la géométrie* exprime-t-elle l'essence structurelle de toute historicité en général ? La géométrie a-t-elle le même mode d'historicisation que la menuiserie, la musique, la philosophie, ou encore les institutions juridiques et politiques ? D'une manière générale, y a-t-il un a priori de l'historicité qui transcende les différences spécifiques entre dimensions de sens de la culture, ou bien chacune d'elles se caractérise-t-elle par une modalité irréductible d'historicisation ? Et,

dans ce dernier cas, peut-on dégager les types essentiels d'historicité corrélatifs aux dimensions de la culture et les intégrer à la *Gesamtidee* d'une histoire universelle ?

Dépassement de l'objection de facticité irréductible

- 21 Toutes ces difficultés se ramènent en fait à l'idée d'irréductibilité de la facticité et d'impossibilité de la dominer par un *a priori* formel. Le nerf de toutes les objections est le suivant : le contenu, ou la matière du fait historique – que ce soit à titre de teneur de socialité étrangère, de teneur des faits futurs ou de la teneur de sens pluridimensionnelle du fait culturel – n'est pas *a priori* dominable, donc la forme de l'historicité ne l'est pas non plus. Quel en est le présupposé commun ? C'est que la *forme* de l'historicité dépend de la *matière* (du contenu de signification) des faits historiques, donc qu'il n'y a pas de structure de la factualité historique qui soit indépendante du sens concret des faits – et que, par conséquent, il n'est pas de structure *a priori* de l'historicité.
- 22 S'il y a une possibilité de dépasser cette objection, elle tient donc dans l'éradication d'un tel présupposé, c'est-à-dire dans la mise en évidence de structures *a priori* de l'historicité, de types eidétiques de connexion entre présent, passé et futur à une échelle non individuelle, mais intersubjective. On défendra ainsi la thèse inverse : à savoir que le fait même de parler de « fait historique » implique la pré-compréhension de quelque chose comme l'historicité à titre d'essence qui est commune à tous les faits historiques et qu'il s'agit de purifier¹⁶ ; que celle-ci consiste en une certaine *structure d'horizon* à la fois temporelle et intersubjective, mettant en jeu des modalités de la *praxis*, de la socialité et de la persistance de contenus idéaux ou de *praxeis* ; enfin, que cette structure est indépendante – sinon dans l'absolu, du moins relativement – du contenu ou de la teneur de sens des faits historiques, et peut être mise en évidence dans sa pureté structurelle.
- 23 Pour expliciter cette notion de structure d'horizon, traçons un parallèle avec la perception de chose spatiale : même si une chose n'est jamais intégralement perçue, dans la mesure où elle est toujours perçue de manière unilatérale, donc même si une infinité d'aspects concrets de la chose demeure inconnue, nous avons cependant un savoir implicite – et explicitable – de sa structure d'accessibilité ou de déterminabilité perceptive ; ainsi savons-nous d'emblée que toute chose spatiale s'insère dans un horizon externe indéfini de choses co-présentes, qu'il est par principe possible de s'approcher d'une chose pour en faire l'objet d'une intuition donatrice, que la chose est porteuse d'un horizon interne indéfini de déterminités que peut dévoiler une approximation indéfinie ; bref, la chose spatiale est le corrélat d'une structure d'horizon intentionnelle, c'est-à-dire d'une articulation complexe de visées qui peuvent par principe être déployées et amenées au remplissement intuitif ; la spatialité est l'*a priori* de cette structure d'horizon, le style de donation de la chose externe. Eh bien, il doit en être de même pour le fait historique : même si des faits historiques présents, passés ou futurs sont pour nous indéterminés dans leur contenu, ils doivent posséder, bien qu'à l'état implicite, un certain *style d'accessibilité ou de déterminabilité* qu'il doit être possible d'expliciter ; celui-ci est le corrélat d'une structure d'horizon temporelle et intentionnelle que l'on peut déployer et interroger quant à son sens et quant aux normes qu'elle prescrit. Saisir l'*eidos* d'historicité ou les types eidétiques d'historicité, ce n'est donc pas déduire *a priori* les faits historiques dans leur matérialité en les

intégrant à quelque auto-déploiement rationnel du concept à la manière hégélienne, mais simplement amener à l'évidence la *conscience d'horizon* ou *certitude d'horizon* (*Horizontgewißheit*) où se donne tout fait en tant qu'historique, c'est-à-dire en expliciter les moments structurels. Le non-savoir facticiel des faits a pour corrélat le savoir implicite de leur mode de donation ; de sorte que la structure eidétique de l'historicité doit être indépendante du matériau facticiel de l'histoire¹⁷.

- 24 Il doit donc être possible d'appliquer la méthode de variation eidétique au fait historique et de faire varier le contenu de manière suffisamment large pour laisser apparaître les invariants structurels de l'historicité ; elle consistera à modifier en imagination le contenu et les cadres de la *Lebenswelt* et à se projeter dans des mondes-de-vie possibles de manière à dégager ce sans quoi un monde-de-vie ne peut être intuitivement représenté comme tel, ou les formes sans lesquelles un monde historique ne peut être donné comme tel¹⁸. Tâchons d'expliciter quelques strates méthodiques et thématiques de ce geste d'élucidation.
- 25 1) En premier lieu, il faut dégager la couche de sens du monde pour laquelle il peut y avoir historicité, c'est-à-dire instauration et transmission d'un sens dans le temps et pour une communauté intersubjective. Sur ce point règne une opposition fondamentale entre les couches de sens « nature perceptive » et « culture » : certes la nature perceptive, comme toute forme d'objectivité, est relative à la subjectivité, dans la mesure où son sens et sa validité d'être sont constitués par le sujet transcendantal ; mais ce sens et cette validité sont constitués de manière passive – les qualités visuelles, tactiles, etc., d'une chose s'imposent à la réceptivité du sujet sans qu'il puisse les créer ou les modifier –, avec une validité en droit universelle – la chose est la même pour quiconque possède des organes perceptifs normaux, donc pour une intersubjectivité psychophysique indéfinie –, et sans instauration première du sens – la chose est perçue comme ayant préexisté en soi à mon acte de perception, ce n'est pas l'efficace productrice de ce dernier qui la fait commencer à exister. Par opposition à ces caractères, la culture, ou toute formation culturelle (*Kulturgebilde*) a pour essence d'apparaître à un moment donné du temps sans avoir préexisté, c'est-à-dire qu'elle renvoie à une première instauration ou création de sens (*Urstiftung*) par une activité subjective¹⁹ ; en outre, sa permanence ou disponibilité temporelle pour d'autres sujets tient à la possibilité de transmission ou de traditionalisation intersubjective, c'est-à-dire à la possibilité de réactiver le sens spirituel instauré par autrui (*Nachstiftung* ou *Wiederstiftung*), éventuellement selon une chaîne intergénérationnelle à partir de la première activité instauratrice – p. ex. le maniement d'un outil se transmet par imitation de la *praxis* artisanale – ; enfin, cette constance relative comporte cependant la possibilité toujours ouverte de modification du sens originellement instauré – p. ex. un outil provenant d'un peuple indigène devient objet de musée. La possibilité même d'une historicité relève donc de la couche de sens « culture », c'est-à-dire de tout ce qui provient d'une activité formatrice subjective, advient dans l'initialité d'une instauration originelle et peut être transmis à l'identique, modifié ou supprimé dans le futur par une nouvelle activité.
- 26 2) Toute formation culturelle comporte ainsi une double relation intentionnelle : à la temporalité – c'est-à-dire à la connexion concrète entre présent, passé et futur – et à l'intersubjectivité – sous la triple forme de l'intersubjectivité instauratrice (créatrice du sens originel), générative ou traditionalisante (assurant la transmission, donc la constance du sens à travers l'histoire), et advoquée (à laquelle s'adresse le sens

disponible, ou susceptible de l'utiliser sans le thématiser comme tel)²⁰. Autrement dit, au plan méthodique s'impose la nécessité de coupler à la variation eidétique une *analyse intentionnelle* dont la tâche est d'explicitier les modalités essentielles de temporalisation des formations culturelles – instauration primitive, transmission, permanence, disparition, modification –, et ce dans leur corrélation avec les modes d'intersubjectivation – c'est-à-dire de validité pour une communauté finie ou infinie, close ou ouverte, facticielle ou possible – ainsi qu'avec les modes de finalisation – sens téléologique privé, communautaire fini, national, universel. Ce faisant, on doit pouvoir dégager, non pas l'*unique eidos* d'historicité, mais plutôt une *pluralité de types eidétiques* d'historicité qui valent comme autant de structures irréductibles les unes aux autres ; dans chaque cas, on peut élucider la temporalité spécifique qui caractérise le mode d'historicité en question – continuité ou discontinuité, progressivité ou non, cumulativité ou non, subordination ou non à un *telos* supérieur –, ainsi que l'insertion dans une échelle d'intersubjectivité – sujet isolé, groupe fini, nation, humanité rationnelle idéale et transhistorique – et les modalités de constitution.

- 27 Sans entrer dans le détail des analyses, disons que Husserl s'attache à distinguer, en fonction de leur mode de temporalisation et d'intersubjectivation, trois types d'historicité correspondant aux activités pratiques, à la science et à l'art. Ainsi les activités pratiques (travaux manuels, culture du sol ou de l'habitat) possèdent-elles les caractères de la traditionalisation intergénérationnelle – les méthodes de production se transmettent par l'exemple ou la consignation écrite²¹ –, de la progressivité – possibilité de modification et d'amélioration des méthodes par adaptation progressive à l'*Umwelt* et aux buts pratiques²² – et de la finitude situationnelle – elles sont corrélatives à une communauté sociale et une *Umwelt* facticielles, sans prétention à la validité pour quiconque et en tout temps, et comportent la possibilité essentielle de la péremption²³. Par opposition, la science se caractérise par l'omnitemporalité en droit des idéalités scientifiques – il n'y a qu'un seul théorème de Pythagore toujours à nouveau réidentifiable comme le même par des générations de mathématiciens –, par l'insertion dans la progressivité continue d'une production d'idéalités toujours nouvelles – toute forme pouvant servir de matériau à un nouvel acte de production, p. ex. la géométrie euclidienne à l'acte d'axiomatisation²⁴ –, l'orientation téléologique vers l'Idée de vérité en soi comme validité pour une intersubjectivité en droit infinie – toute théorie valant pour l'horizon universel des savants possibles comme sujets théorétiques co-validants²⁵ – et la destination à une intersubjectivité restreinte – la seule communauté des savants, et non le peuple entier ou l'intersubjectivité vivante universelle²⁶. Enfin, l'historicité artistique se distingue de l'historicité pratique et scientifique par le caractère d'omnitemporalité problématique des productions artistiques – le sens d'une œuvre artistique n'est pas un acquis définitif mis en sécurité et réidentifiable à volonté, mais peut se perdre –, par l'absence de référence à une omnisubjectivité artistique productrice et normative – chaque œuvre est une production individuelle qui n'attend pas la co-validation par la communauté artistique²⁷ –, par la clôture historique sur soi de chaque œuvre d'art – il n'y a pas de progressivité de l'histoire esthétique comme approximation du beau en soi, à l'opposé de la science qui est prise dans un procès d'approximation du vrai en soi²⁸ –, et par la destination intersubjective universelle de l'œuvre d'art – alors qu'une théorie scientifique s'adresse à la communauté restreinte des savants, une œuvre d'art s'adresse en droit au peuple entier, et transcende la division de la société en communautés de travail spécialisées en ce qu'elle est téléologiquement orientée vers un plaisir universellement partagé²⁹.

- 28 Ce dégagement de types eidétiques d'historicité laisse cependant perplexe. Si l'ambition husserlienne était de saisir des structures formelles de l'historicité immanentes à certaines *praxeis*, et si sa méthode était de ressaisir à la fois le type d'intentionnalité productrice correspondant, le *telos* immanent et les modes de permanence temporelle et d'intersubjectivation historique, la question se pose de savoir si les formes ainsi dégagées sont adéquates : reflètent-elles réellement l'historicité propre à la *technè*, à l'art et à la science, ou s'agit-il d'idéaltypes, de concepts-limites destinés à procurer des modèles d'intelligibilité des structures de l'historicité ? Prenons ce que Husserl affirme de l'histoire de l'art : chaque œuvre est-elle vraiment une singularité close sur soi, une production culturelle isolée soustraite à toute téléologie comme à toute progressivité ? Husserl semble ici céder au mythe du *Kunstwollen*³⁰ qui réfère la production artistique à la seule volonté du créateur, et négliger l'aspect technique et méthodique de la création, ainsi que sa référence à des canons et des problèmes esthétiques partagés : il y a des écoles de peintres, de même qu'il y a des problèmes communs à ces écoles – p. ex., pour nous référer aux travaux de Panofsky, celui de la maîtrise progressive de la perspective et du remplacement de l'espace purement agrégatif des Anciens par un espace homogène et structuré – ; une œuvre se situe ainsi dans un horizon d'attente esthétique caractérisé par un ensemble de canons esthétiques partagés, de gestes créateurs communs et de problèmes esthétiques en attente de résolution, ce qui suffit à la situer dans l'orbe d'une intersubjectivité et d'une progressivité créatrices. En second lieu, l'art s'adresse-t-il nécessairement au peuple entier, est-il ce qui tend à plaire universellement sans concept et possède une adresse intersubjective indéfinie ? Rien n'est moins sûr, et Husserl semble admettre ici sans critique la thèse kantienne ; à l'encontre, les analyses de sociologie de la musique d'Adorno³¹ tendent à montrer qu'il existe différentes catégories de musique possédant chacune un type d'adresse intersubjective déterminé, c'est-à-dire visant une classe d'auditeurs définie et requérant un type d'écoute particulier : ainsi, alors que l'art culinaire tend à la consommation immédiate et s'adresse à un auditeur indifférencié, une musique complexe exige imprégnation stylistique, connaissances culturelles et facultés d'analyse qui limitent l'adresse intersubjective – de sorte qu'il est difficile d'assigner à l'art en général un mode d'intersubjectivation qui soit pertinent pour toute forme d'art.
- 29 Ces remarques suffisent à mettre en évidence les difficultés de la méthode de variation eidétique dès qu'on l'applique aux types formels d'historicité : si la structure eidétique qui est à dégager est immanente au contenu – c'est-à-dire ici à une certaine *praxis* intersubjective, qu'il s'agisse de l'art, de la science, etc. –, et si elle doit l'être par une variation du matériau censée laisser invariante la forme – à savoir l'a priori de l'historicité –, il est cependant bien difficile de savoir si cet *a priori* est véritablement une essence *pure* qui enclôt d'avance la totalité des formes historiques empiriques de l'art ou de la science, – ou si, faute de se plonger réellement dans les données empiriques de l'histoire des arts ou des sciences, l'on n'a fait que forger un idéaltype, une sorte de schème structurel simplifié auquel on peut ensuite confronter les données empiriques, mais qui n'a pas pour vocation d'en exprimer la structure effective. Tel est le cas de l'*eidos* d'historicité artistique présenté par Husserl : il offre un cadre d'intelligibilité formel destiné à faire comprendre, par opposition à l'historicité scientifique, ce que peut être en général l'historicité artistique, mais, faute de faire varier réellement les données historiques de l'art, n'en livre qu'un modèle schématique inapplicable aux formes réelles et différenciées de l'art. De manière générale, c'est la *légitimité de l'imagination dans la méthode de variation* qui est en cause : si l'imagination

doit produire les variantes du modèle dont part la variation, dès que l'on touche à l'histoire elle peut être en défaut par rapport à la complexité du passé, de sorte que seule la prise en compte des données empiriques de l'histoire assure un ancrage empirique suffisant de l'essence que l'on veut dégager. Mais admettre une telle thèse, c'est renoncer à la tentative husserlienne de dégager *sub specie aeternitatis* des types purs d'historicité pour reconnaître que, s'agissant de l'histoire, on est condamné à ne saisir que des *généralités empiriques* issues de l'induction à partir des faits et perpétuellement exposées à une possible révision ; l'élucidation des structures de l'histoire serait ainsi soumise à l'absence de pérennité qui la caractérise elle-même.

Difficultés de l'interprétation téléologique de l'historicité

- 30 Soulevons un dernier problème. Le mode de compréhension historique présenté par Husserl est une interprétation rétrospective et téléologique : c'est une interprétation de l'histoire des formes supérieures de culture – p. ex. la géométrie ou la philosophie –, voire de l'histoire universelle de l'humanité pensée comme orientée vers un but ; une interprétation qui institue ou découvre la possibilité d'un progrès de l'histoire, de sorte que l'on passe du modèle de la simple succession d'événements au modèle téléologique ou vectoriel de l'avènement progressif d'un sens normatif, de l'approximation continue d'un *telos* éventuellement situé à l'infini, ou de l'accomplissement d'une intention³². Une telle tentative soulève immédiatement deux questions essentielles.
- 31 En premier lieu, la lecture téléologique est-elle vraiment la découverte d'un *telos* immanent à l'histoire comme *Geschichte*, ou bien est-ce l'institution rétrospective et extrinsèque d'un *telos* par le geste d'élucidation d'une raison historienne soucieuse d'assurer l'intelligibilité des faits par leur intégration à une perspective directrice ? En bref, le *telos* est-il *geschichtlich*, ou *historisch* ? La structure de progressivité téléologique appartient-elle de manière essentielle au devenir historique antérieurement à toute interprétation, ou est-elle rétrospectivement instaurée par un jugement réfléchissant désireux d'assurer la dominabilité intellectuelle des faits bruts en les orientant vers un but – tout comme Leibniz assurait que, pour toute distribution aléatoire de points, on pouvait trouver l'équation d'une courbe qui les contenait ? Le *telos* est-il *ratio essendi* de la *Geschichtlichkeit*, ou *ratio cognoscendi* de l'*Historizität* ? Structure ontologique et constitutive des faits historiques, ou structure épistémologique et régulatrice de la raison historicisante ? Dans la terminologie kantienne, l'idée téléologique a-t-elle un statut constitutif ou régulateur ?
- 32 En second lieu, Husserl parle *au singulier* de l'Idée ou de l'histoire de l'humanité européenne, qui se confond avec celle de la raison à la fois théorique et pratique et tend vers la phénoménologie transcendantale comme mode suprême de la raison théorique – puisqu'assurant une compréhension ultime du tout de l'étant comme constitué par le sujet transcendantal – et de la raison pratique – comme discipline d'une humanité orientée vers des buts infinis et responsable de soi. Un tel geste implique une triple réduction : de l'histoire de l'humanité à celle de l'humanité européenne – réduction de la diversité anthropologique ou ethnologique – ; de cette dernière à l'histoire de la philosophie – réduction de la diversité des *praxeis* humaines à la seule philosophie, selon l'idée grecque que la vie théorétique constitue la forme suprême de la vie, et la philosophie, la forme suprême de la *theoria* – ; enfin, de celle-ci à l'autodéploiement

progressif de la phénoménologie transcendantale – réduction de la diversité des pensées ou systèmes philosophiques par intégration à l'auto-interprétation historique de la pensée husserlienne et subordination téléologique à celle-ci. Or n'y a-t-il pas là une simplification abusive du modèle téléologique, un excès d'intégration, c'est-à-dire l'œuvre d'un réductionnisme qui refuse à la fois la pluralité des lignes téléologiques et la possibilité d'une absence de vecteur téléologique dans l'histoire humaine ? La démarche husserlienne n'est-elle pas entachée d'une double naïveté, inhérente à la finalisation extrinsèque et au refus de la pluralité³³ ?

- 33 Pour répondre à ces questions, distinguons clairement la thèse husserlienne et la méthode qu'il déploie pour la fonder. Sa thèse consiste dans l'affirmation du caractère immanent, intrinsèque ou constitutif de l'Idée téléologique pour l'histoire envisagée comme *Geschichte* : l'orientation vectorielle de l'histoire est ontologique, et non noétique ou épistémologique, elle ne résulte pas après coup de l'acte de compréhension de la raison historienne mais lui préexiste, c'est-à-dire appartient d'emblée à l'essence du fait historique et rend possible son intelligibilité³⁴. Cette orientation vers un pôle téléologique, Husserl l'exprime à l'aide de la conceptualité aristotélicienne de la *dynamis* et de l'*entelechia* – à savoir de la puissance au sens d'une tendance intrinsèque et d'une force motrice, et de l'acte entendu à la fois comme procès d'actualisation progressif et terme d'une actualisation parfaite de la puissance³⁵ – : l'histoire est intrinsèquement orientée vers un sens téléologique qui est à la fois but idéal situé à l'infini et force motrice guidant souterrainement le développement de l'humanité.
- 34 Relevons deux caractères de cette dynamique historique : premièrement, il s'agit d'une puissance pulsionnelle (*Triebkraft*), c'est-à-dire d'une tendance aveugle et préalable à toute élucidation rationnelle, force obscure déterminant à leur insu les différentes figures historiques de la culture et *telos* qui n'est le corrélat d'aucune conscience explicite³⁶ ; en second lieu, au plan intentionnel, il s'agit d'un *telos* qui vaut pour l'histoire universelle, c'est-à-dire pour l'histoire d'une humanité européenne *idéale* identifiée à l'humanité rationnelle, capable de se donner des buts infinis, d'assumer la responsabilité de soi et d'accéder à l'élucidation rationnelle du tout de l'étant par la phénoménologie transcendantale³⁷. De ces deux caractères résulte une difficulté fondamentale : n'y a-t-il pas une contradiction manifeste entre le principe métaphysique de l'idéalisme transcendantal husserlien – selon lequel toute objectité vaut comme corrélat d'une conscience et est constituée par celle-ci, c'est-à-dire qu'il n'est pas d'objectité qui possède une existence en soi, indépendante de toute conscience –, et l'affirmation que l'histoire de l'humanité européenne obéit à une *dynamis* pulsionnelle, inconsciente ? Si l'on applique à la téléologie historique le principe idéaliste, il signifie que tout *telos* est corrélatif à une conscience de *telos*, a été institué ou prescrit comme tel par une conscience explicite – bref qu'il n'est pas de *telos implicite* possible qui gouvernerait le devenir historique sans avoir été voulu par aucun acteur de l'histoire. Or l'assimilation du *telos* au pôle infini d'une *dynamis* instinctive implique que celui-ci possède une efficace sans avoir été consciemment posé ou institué ; c'est un *telos* non conscient ou pré-conscient³⁸ qui n'est le corrélat intentionnel d'aucune conscience effective, mais seulement d'une humanité parfaitement rationnelle – qui est elle-même une Idée téléologique ! En bref, le *telos* est tel pour une conscience parvenue au plus haut degré de rationalité, c'est-à-dire une conscience idéale, appartenant au *telos* lui-même et située à l'horizon de l'histoire. Comment est-ce possible ? Comment un *telos* peut-il engendrer une dynamique déterminant les consciences réelles sans être lui-même conscient ? L'admettre, n'est-ce pas faire retour à

une métaphysique spéculative de type hégélien posant la transcendance d'un auto-déploiement du concept qui ne se confond avec aucune figure singulière, et n'est donnée qu'*a parte post* à une conscience située au terme de l'histoire et réfléchissant rétrospectivement sur son procès ? Ou bien est-ce faire implicitement retour à Kant, pour qui la téléologie est le corrélat d'un jugement réfléchissant de la raison historienne soucieuse d'intégrer les événements à un procès orienté et intelligible ?

- 35 Face à de telles questions, la méthode husserlienne ne peut être qu'une méthode phénoménologique, celle d'un *retour aux modes de donnée du telos* dans les différentes configurations temporelles et intersubjectives imaginables. Ainsi Husserl se livre-t-il, dans un texte contemporain de la *Krisis*, à une brève analyse des degrés de l'historicité (*Stufen der Geschichtlichkeit*) corrélatifs aux divers modes de conscience du pôle téléologique – direct ou indirect, médiat ou immédiat, explicite ou implicite, fini ou infini³⁹. Il distingue ainsi quatre degrés : la formation personnelle d'un projet quelconque, l'historicité universelle appartenant à la *Lebenswelt* humaine dans ses configurations culturelles, l'apparition d'une vie téléologique d'un type nouveau, enfin la mutation radicale qu'est l'apparition de la phénoménologie, corrélatrice à la conversion de l'humanité en intersubjectivité consciemment guidée par la philosophie.
- 36 1) Partons du modèle élémentaire qu'est la téléologie personnelle d'un homme formant un projet quelconque : il y a alors visée explicite d'un but, puis des réalisations comportant, au regard de cette visée, des réussites et échecs relatifs qui impliquent la possibilité ultérieure de corrections, d'améliorations et d'adaptations successives au but fixé ; la conscience du but constitue alors la norme, au double sens d'un pôle d'orientation des actes et d'une norme d'évaluation rétrospective de ce qui a été accompli⁴⁰. Dans cette configuration personnelle ou singulière, le *telos* est strictement immanent à l'intention ou corrélatif à une conscience de projet : la réalisation de l'œuvre personnelle suppose la conscience de ce qui est à réaliser, laquelle implique à la fois l'idée de la finalité de l'œuvre, du rapport entre forme totale et formes subordonnées ou stades préalables, et de l'adéquation de la réalisation au but visé.
- 37 2) Le premier élargissement consiste dans le passage de cette téléologie intrasubjective à la téléologie intersubjective finie corrélatrice à l'*Umwelt* : celle-ci est un monde de choses culturelles, c'est-à-dire de *pragmata*, d'ustensiles ou d'objets d'usage doués de finalité ; à ce titre, les choses du monde ambiant renvoient à des actes antérieurs et anonymes de production et de finalisation, ainsi qu'à une chaîne de réactivations successives de la finalisation originaire et, ainsi, de transmissions intergénérationnelles du sens téléologique des objets ; l'*Umwelt* tout entière est un héritage, quelque chose d'historique qui renvoie à l'horizon du passé et suppose un procès de réactivation du sens traditionnel⁴¹. Cette téléologie intersubjective présente deux caractères essentiels : d'abord la finitude téléologique, en ce que les *pragmata* s'adaptent à des buts pratiques qui, dans la mesure où ils peuvent être satisfaits, n'ouvrent guère d'horizon de tâches infini ; ensuite et surtout, l'absence de subordination des buts à une téléologie unitaire – car si chaque chose prise isolément a été instituée par une conscience productrice explicite, ce n'est par contre guère le cas du tout de l'*Umwelt*, qui n'a guère été expressément projeté par une conscience mais se réduit à une totalité organique de buts finis rattachés à l'unité de la vie concrète, sans subordination consciente à une Idée unitaire⁴². Il n'y a donc pas, à ce stade, de dépassement de la téléologie individuelle, car nulle Idée téléologique ne prescrit à l'*Umwelt* son développement d'ensemble, nul *telos* intersubjectif ne transcende la conscience individuelle.

- 38 3) Le troisième niveau est celui de l'apparition d'une vie téléologique d'un genre nouveau : tel est le cas de l'instauration originaire (*Urstiftung*) de buts nouveaux par des individualités créatrices d'un sens téléologique qui ouvre ensuite un horizon de tâches infini et produit une réforme de l'ensemble de l'humanité⁴³. L'exemple cardinal de ce modèle téléologique est fourni par la science, à savoir par l'apparition de l'attitude purement théorétique chez les Grecs, qui accomplit une rupture avec l'attitude pratique orientée vers des buts finis et complètement satisfiables : l'attitude théorétique signifie en effet l'orientation vers l'Idée de vérité inconditionnée, valide en soi, c'est-à-dire non situationnelle et irrelative à ma subjectivité singulière – donc l'ouverture intentionnelle d'un horizon infini d'approximation de la vérité⁴⁴. Ainsi en va-t-il de la géométrie, qui manifeste une double forme de conscience téléologique : d'une part le procès d'abstraction idéalisante qui permet de passer des formes intuitives et anexactes de l'espace intuitif aux formes-limites idéales et exactes de l'espace géométrique ; d'autre part, l'Idée téléologique d'une totalité infinie de figures géométriques pensables, corrélative à une théorie systématique infinie et close sur soi, permettant de dériver toutes ces figures de principes dans une univocité déductive. Dans un tel modèle, il n'est pas de transcendance du *telos* par rapport à la conscience : il y a une conscience thématique explicite de la vérité géométrique comme but idéal, en sorte que le *telos* n'est jamais instinctif, inconscient ou pulsionnel, mais demeure le corrélat d'une conscience expresse. L'infinetisation du *telos*, ou le passage de l'Idée téléologique à l'état d'horizon infini et supra-individuel, ne signifie pas d'emblée que les consciences singulières soient mues par une *dynamis* téléologique inconsciente ; le progrès n'est pas un procès dynamique aveugle, mais une avancée orientée vers un but explicite.
- 39 Comment, dans une telle transparence téléologique où le sens final semble assuré et donné aux consciences singulières, peut-il y avoir crise des sciences – des mathématiques, de la géométrie, de la physique ? Comment peut se produire un recouvrement ou une opacification du *telos* originairement conscient, de sorte qu'une discipline scientifique puisse devenir oublieuse de son propre sens ou inconsciente de sa finalité ? Comment le progrès peut-il se transmuier en avancée aveugle et instinctive vers une fin introuvable, par une dissociation entre le *telos* originaire devenu inconscient et la nouvelle conscience de *telos* ?
- 40 Une telle possibilité tient au procès de sédimentation (*Sedimentierung*) lié à la traditionalisation écrite des acquis scientifiques : le progrès de toute science est une production sans cesse renouvelée d'idéalités nouvelles à partir d'idéalités déjà construites et disponibles ; et, dans ce procès de superposition progressive de productions théoriques, la *theoria* peut devenir aveugle, c'est-à-dire se réduire à une technique opératoire d'engendrement de nouvelles idéalités dépourvue de conscience explicite de leur provenance comme de leur sens final. L'exemple privilégié de Husserl est celui de l'algébrisation, de l'axiomatisation et de la formalisation de la géométrie : en dépouillant les notions primitives (point, droite, plan) de leur signification spatiale, on passe d'axiomes évidents à de simples formes d'axiomes simplement posées, et de théories géométriques évidentes à de simples formes de théorie sans contenu de signification⁴⁵ ; dès lors, la mathématique peut se réduire à une *ars*, une construction arbitraire où l'on pose un alphabet de notions primitives, d'opérations élémentaires et de relations, et où l'on fixe les règles de leur emploi à la façon dont on fixe les règles du jeu d'échecs ou d'un jeu de cartes. Disparaît alors la notion de vérité, à laquelle se

substitue l'idée de non-contradiction syntaxique, ainsi que l'orientation téléologique consciente vers une vérité réelle, c'est-à-dire ayant rapport à un monde de choses : la géométrie cesse d'être proprement géo-métrie, science des pures figures de l'espace et de leurs rapports, pour devenir une activité technique de production symbolique d'idéalités formelles⁴⁶.

- 41 Quelle est donc l'essence de la notion de crise ? C'est une crise de la progressivité, devenue progrès purement technique ou opératoire, oublieux de son sens ou de sa finalité première ; une scission s'y opère entre le *telos* immédiat et actuellement conscient de la pratique scientifique – la production de nouvelles idéalités formelles – et le *telos* originaire, désormais inconscient, sédimenté et privé de sa fonction dynamique. La situation de crise manifeste ainsi l'*hiatus entre deux structures téléologiques* : une téléologie immédiate et finie régie par la technicisation du travail théorique – chaque géomètre contemporain étant orienté vers un but thématique qui est la construction de formes de théorie –, et une téléologie originaire et infinie, mais recouverte et impuissante – la découverte de la vérité géométrique comme *telos* régissant toute activité géométrique, même à son insu. Le *telos* immédiatement donné à la conscience théorétique est inauthentique, tandis que le *telos* authentique demeure voilé.
- 42 D'où l'exigence d'une ressaisie de la téléologie véritable, c'est-à-dire d'une méthode de désédimentation ou de réactivation du *telos* originaire ; telle est la fonction de la méthode de question-en-retour (*Rückfrage*), de méditation historique rétrospective (*historische Rückbesinnung*) ou d'analyse de l'origine (*Ursprungsanalyse*). Dans le cas de la géométrie, il s'agit d'opérer un retour au processus noétique de production idéalisante des premières idéalités géométriques (point, droite, plan, cercle...) à titre de figures-limites – et ce, à partir d'un double ancrage dans le champ des formes intuitives (le droit, le rond, qui sont toujours du plus ou moins droit, du plus ou moins rond, donc oscillent autour des types purs de la droite et du cercle) et dans le champ de la *praxis* (la menuiserie, en tentant de produire des formes de plus en plus droites, ouvre un horizon de perfectionnement orienté sur la norme fournie par l'Idée-limite de la droite, de même que l'arpentage se règle sur l'Idée-limite de l'égalité absolue des grandeurs⁴⁷). Il y a donc un double enracinement du monde des idéalités géométriques, d'une part dans le monde pré-scientifique ou perceptif dont la spatialité est une couche de sens et dont l'espace géométrique est dérivé par idéalisation, d'autre part dans les finalités immanentes aux *praxeis* de la subjectivité concrète, puisque la *theoria* ne fait que ressaisir les concepts d'horizon qui norment la *praxis*. Réactiver le *telos* de la géométrie, c'est ressaisir son *archè*, son origine, le terme de l'histoire se confondant avec son orée reconstituée : en vertu de la double provenance de la géométrie depuis une couche du monde perceptif et des modalités de la *praxis* artisanale, son *telos* originaire réside à la fois dans l'application de la mathématique à la connaissance de la nature et dans ses applications techniques subordonnées à des fins vitales.
- 43 Etendons ce modèle à toutes les sciences : la méthode générale sera de régresser du monde théorique des idéalités et évidences scientifiques aux couches du monde pré-scientifique, pré-théorétique ou pré-logique de l'expérience où elles s'originent et se préfigurent ; le monde de l'expérience (*Erfahrungswelt*) possède en effet une certaine structure ontologique invariante, un *logos* pré-théorétique, à savoir une stratification en couches de sens allant du temps, de l'espace et de la matière jusqu'aux couches spirituelles – étagement qui indique les voies épistémologiques pré-tracées pour des

horizons de savoir possible⁴⁸ – ; l'Idée infinie qui ouvre l'horizon de progressivité de toute science est prescrite par une certaine structure du monde de l'expérience – le temps pour la chronologie pure, l'espace pour la géométrie, la matière pour la physique, le vivant pour la biologie, l'esprit pour la psychologie, etc. La méthode scientifique tire par conséquent son sens du *telos* qu'est la connaissance du monde comme tout de l'étant, d'où la conséquence essentielle que toute science se révèle n'être qu'un rameau de la philosophie, puisque celle-ci, comme ontologie, est orientée vers la connaissance de l'étant en totalité. Ainsi, en définitive, vu que le *telos* propre à chaque science est un fragment de l'a priori structurel du monde, et que celui-ci est une Idée déterminable à l'infini qui fait l'objet de l'ontologie, le dévoilement de la téléologie scientifique appartient à la philosophie : si, conformément au principe idéaliste de la phénoménologie, tout *telos* doit être le corrélat d'une conscience de *telos*, cette conscience n'est guère immédiate ou immanente à la pratique théorétique des sciences, mais advient par une prise de conscience, au sein de cette pratique méta-théorétique qu'est la réflexion sur le double ancrage pré-scientifique (perceptif et pratique) des sciences. Le *telos*, c'est l'archè dévoilée par l'ontologie du monde de l'expérience.

La phénoménologie comme *telos* de l'humanité rationnelle

- 44 Nous sommes conduit à l'ultime niveau de l'historicité, qui est aussi le plan ultime de la téléologie : celui de la mutation de la philosophie en phénoménologie, et de l'humanité en humanité rationnelle guidée par cette dernière. Distinguons brièvement deux thèses pour les interroger séparément : premièrement, que le *telos* de l'histoire universelle, comme *telos* de l'humanité, est l'avènement d'une humanité orientée sur les Idées propres à la philosophie ; deuxièmement, que le *telos* de la philosophie est constitué par la phénoménologie transcendantale en tant qu'elle accomplit l'auto-élucidation radicale de la raison.
- 45 1) Concernant la première, n'est-il pas outrancièrement abusif de ne retenir de l'histoire universelle que celle de la philosophie, et d'assigner pour seule fin à l'humanité la *praxis* théorétique qu'est la philosophie ? Il semble y avoir là un double réductionnisme, d'une part relativement à la pluralité des sciences – la philosophie n'étant qu'une modalité parmi d'autres de la *theoria* –, d'autre part relativement aux modalités non théorétiques, mais pratiques, esthétiques, etc., de l'activité humaine – la *theoria* n'étant qu'une dimension parmi d'autres de l'activité spirituelle. a/ Relativement aux sciences, un double argument, fondatif et génétique, vient fonder leur subordination à la philosophie : en vertu de la fondation antique de la visée téléologique de la philosophie, qui en fait une science omni-englobante (*allbefassend*) de l'étant en totalité, les sciences se réduisent à des rameaux de la philosophie⁴⁹ ; en outre, toute science présupposant comme sol l'a priori du monde scientifique, la phénoménologie comme science de la constitution de cet a priori par la subjectivité précède et fonde toute science. b/ Relativement à la raison pratique, axiologique et esthétique, c'est cette fois la référence à la fondation moderne de la philosophie à la Renaissance qui a une portée décisive, à savoir la référence à l'Idée d'*autonomie de la raison* dans la « forme philosophique de l'existence, c'est-à-dire le fait de se donner librement à soi-même sa vie durant une règle tirée de la pure raison, tirée de la philosophie »⁵⁰ : à la Renaissance a lieu la réactivation de la détermination antique de

l'homme comme *animal rationale*, et dans cette dernière la raison, loin de se limiter à une modalité particulière de la rationalité (théorétique, pratique), est un titre général pour l'aptitude à se prescrire des idéaux absolus, infinis, inconditionnés⁵¹. Or les buts et idéaux de la raison pratique et axiologique, dès lors qu'on en veut examiner et fonder la validité, deviennent des objets de considération et de critique *théorétiques* : d'où la thèse essentielle et anti-kantienne d'un *primat de la raison théorétique*, au sens où la fondation des valeurs et des fins de la *praxis* s'effectue par leur critique théorique, où l'autonomie pratique repose sur l'auto-fondation théorétique⁵². La réduction husserlienne de l'histoire universelle à celle de la philosophie et l'assignation de la philosophie comme *telos* à l'humanité s'autorisent ainsi de la subordination essentielle de toute modalité rationnelle à la connaissance – à titre de connaissance des *vraies* valeurs éthiques, esthétiques, etc.

46 2) Concernant la seconde thèse, n'est-il pas abusif de faire de la phénoménologie transcendante le *telos* unique et universel de l'histoire de la philosophie, et d'assigner rétrospectivement à cette dernière la structure d'un progrès orienté vers celui-ci ? Peut-on sérieusement prétendre que la phénoménologie soit le *telos* constitutif ou immanent de la *Geschichte der Philosophie* ? N'est-elle pas plutôt un *telos* de l'*Historie der Philosophie*, un idéal régulateur posé par le phénoménologue en un geste épistémologique rétrospectif soucieux d'élucider la provenance du motif transcendantal dans les systèmes du passé – bref, le corrélat de l'auto-élucidation historique de la phénoménologie husserlienne ?

47 Suivons la méthode husserlienne d'élucidation rétrospective de l'histoire de la philosophie (*Rückbesinnung*). Elle oscille entre deux pôles directeurs : d'une part, l'élucidation immanente des intentions théoriques propres à chaque système passé pris pour objet de considération ; d'autre part, le souci de l'auto-compréhension de la phénoménologie à titre de *praxis* théorétique située dans l'histoire de la discipline philosophique et héritière d'intentions théoriques déjà fondées. Sur le premier versant, Husserl s'attache à dévoiler les composantes structurelles de l'*a priori* de l'histoire de la philosophie : l'omnitemporalité propre au travail philosophique – il n'est pas de péremption des grandes philosophies passées ni de progrès de la philosophie comme biffage du passé, mais toutes les générations de philosophes forment une omnisubjectivité philosophante omnitemporelle, où chacun est l'interlocuteur de tous – ; le procès de sédimentation ou de recouvrement des intentions philosophiques vivantes par la traditionalisation écrite des systèmes⁵³ – motif antique issu de la critique platonicienne de l'écriture – ; la nécessité corrélatrice de rendre vivantes (*lebendig machen*) ou de réactiver (*reaktivieren*) les idées philosophiques transmises à l'état de documents ; enfin, par un passage des systèmes particuliers à l'universel de la raison philosophante, la nécessité de ressaisir dans une évidence apodictique, par immersion dans l'immanence de chaque système particulier, l'intention universelle du travail philosophique, ou encore le sens téléologique transhistorique et suprapersonnel de la discipline « philosophie »⁵⁴ – sens dont nous n'avons qu'un pressentiment obscur⁵⁵. Insistons sur ce dernier caractère : l'immersion dans les systèmes passés ne vise pas à restituer dans une exactitude philologique leur vérité historique à titre de faits culturels, mais à ressaisir en deçà de celle-ci l'intention philosophante qui les traverse, c'est-à-dire ce qui a été voulu comme philosophie préalablement à toute réalisation écrite. Ainsi Husserl dévoile-t-il rétrospectivement, par une élucidation schématique, les gestes instaurateurs de l'Idée de philosophie : fondation aristotélicienne de la *protê philosophia* comme science de l'étant en totalité et de ses

structures *a priori*, fondation de l'Idée d'autonomie rationnelle à la Renaissance, exigence cartésienne de fondation absolue du savoir par retour au sol absolument donné de l'*ego cogito*, exigence humienne d'une philosophie immanente pure s'édifiant sur un sol de données absolues et interrogeant la construction du monde pré-scientifique, enfin objectivation kantienne du monde par les fonctions synthétiques du sujet transcendantal.

48 Face à un tel tableau des gestes instaureurs de la rationalité philosophique s'impose l'évidence du caractère *sélectif* tant des figures convoquées que de la restitution de leur contenu : pourquoi ces figures plutôt que telles autres – pourquoi avoir négligé une grande partie des penseurs antiques majeurs, toute la pensée médiévale, l'ensemble des néocartésiens (à part Leibniz) et du postkantisme ? Et pourquoi la réduction de chaque pensée à un motif particulier assimilé à son intention fondamentale, ce au détriment de ses autres aspects ? C'est que la méditation-en-retour sur l'histoire de la philosophie est guidée par l'exigence d'auto-compréhension de la phénoménologie transcendante, c'est-à-dire d'élucidation de sa propre provenance⁵⁶. Si, en règle générale, toute philosophie particulière est une production culturelle située dans la tradition d'une discipline dont le sens se maintient invariant à travers l'histoire et a été constamment réaffirmé comme tel, il s'agit pour la comprendre de ressaisir avec évidence ce sens dont elle est issue ; à ce titre, on pourrait croire qu'une simple immersion dans les grands systèmes peut faire apparaître l'*intention philosophique universelle* comme noyau eidétique commun à tous ces systèmes et révélé par leur recouvrement. Il n'en va cependant guère ainsi ! Les systèmes passés ne sont pas des faits ou des choses doués d'une identité invariante qui demeurerait perceptible en tout temps ; la compréhension de leur sens n'est jamais pure réception d'un contenu pré-donné, mais une *interprétation* productrice de ce sens, et cet acte de production s'effectue à partir d'un horizon de sens, celui de la formation et des idées philosophiques propres à l'interprète⁵⁷. Ainsi l'élucidation des commencements et des stades successifs d'une science est-elle un *acte épistémologique rétrospectif* qui part nécessairement de l'état contemporain de la science pour régresser vers les productions idéalisantes qui ont façonné l'héritage disponible⁵⁸ ; de même, l'élucidation phénoménologique des instaurations successives du sens de la philosophie part de la phénoménologie transcendante comme forme contemporaine de l'activité philosophante, pour régresser vers les actes intentionnels passés qui ont visé ou institué tel ou tel aspect du motif transcendantal. De la sorte, la lecture phénoménologique de l'histoire de la philosophie, qui tend à en dévoiler la téléologie interne aboutissant à la phénoménologie transcendante, ne se contente pas de ressaisir une *dynamis* immanente à l'émergence historique des pensées – en un geste neutre qui serait l'intuition eidétique de l'intention philosophante qui traverse tous les systèmes –, mais en donne une interprétation rétrospective qui pose d'avance la phénoménologie husserlienne comme *telos* et, *sous cet angle*, éclaire en chaque pensée ce qui la préfigure ou lui a fourni une motivation. La téléologie prétendument interne, immanente et constitutive est en réalité externe, transcendante et régulatrice, car imposée par le geste d'auto-élucidation rétrospective ; ce n'est pas un *a priori* ontologique de la *Geschichte der Philosophie*, mais un *a priori* régulateur de l'*Historie der Philosophie*, institué par la raison historique propre à la phénoménologie husserlienne⁵⁹.

49 Concluons. Le geste husserlien était de neutraliser la facticité empirique par la méthode de variation, qui devait permettre de saisir l'essence pure de toute historicité et d'en montrer la nature téléologique. Or cette neutralisation de la facticité pose au projet de

phénoménologie de l'histoire des problèmes fondamentaux, car de toute part l'empirie refuse sa réduction et réclame ses droits propres, faisant apparaître en retour l'intuition des essences non comme un acte neutre de vision des structures, mais comme un acte de conceptualisation producteur d'intelligibilité : ainsi les types eidétiques d'historicité sont-ils en fait des idéaltypes ou des modèles institués afin de comprendre les différentes histoires empiriques ; ainsi encore la téléologie prétendument immanente à l'histoire est-elle instaurée par un acte d'auto-élucidation de la phénoménologie. Incapable de dégager l'*eidōs* anhistorique de toute histoire, la pensée ne doit-elle pas se contenter de méditer, par une élucidation réflexive, sa place factice dans l'histoire et sa provenance dans le passé ?

NOTES

1. Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, § 2, Husserliana Band VI (en abrégé Krisis, Hua VI), p. 3, Den Haag, M. Nijhoff, 1954, trad. fr. par G. Granel, La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale (en abrégé La crise...), p. 9, Paris, Gallimard, 1962. Cf. P. Ricœur, « Husserl et le sens de l'histoire », in À l'école de la phénoménologie, p. 23 sq., Paris, Vrin, 1987.
2. Cf. Philosophie als strenge Wissenschaft, Hua XXV, 36, trad. fr. par M. de Launay, La philosophie comme science rigoureuse, 53, Paris, P.U.F., 1989 : « Pour "la phénoménologie", le singulier sera toujours un apeiron. Elle ne peut accorder de validité objective qu'aux essences et aux relations entre essences. »
3. « Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie » (en abrégé KeM), in Krisis, Hua VI, 314-348, trad. fr. par G. Granel in La crise..., 347-384. « Der Ursprung der Geometrie » (en abrégé UG), in Krisis, Hua VI, 365-386, trad. fr. par J. Derrida in L'origine de la géométrie (en abrégé OG), Paris, P.U.F., 1974.
4. Cf. Ricœur, art. cit., 22.
5. KeM, in Krisis, Hua VI, 320 : « Es gibt wesensmäßig keine Zoologie der Völker » (trad. fr., 354).
6. Cf. Ricœur, art. cit., 42 sq.
7. Krisis, Beilage XXVIII, Hua XVI, 508 : « Philosophie als Wissenschaft, als ernstliche, strenge, ja apodiktisch strenge Wissenschaft – der Traum ist ausgeträumt. » (trad. fr., 563).
8. Ibid., 509 (trad. fr., 564).
9. Cf. Ricœur, art. cit., 30 sq.
10. Erfahrung und Urteil, § 87a, Hamburg, F. Meiner, 1999, 410 sq. (trad. fr. par D. Souche, Expérience et jugement, Paris, P.U.F., 1970, 413 sq.).
11. UG, in Krisis, Hua VI, 383 (trad. fr. in OG, 209).
12. Erfahrung und Urteil, § 86, 409-410 (trad. fr., 413). Cf. notre analyse dans L'Archéologie du monde, 116-7, Dordrecht, Kluwer, 2000.
13. Erfahrung und Urteil, § 92, 432-433 (trad. fr., 435).
14. Cf. notre analyse dans L'Archéologie du monde, 118 sq.
15. Durkheim, « Cours de science sociale », « Sociologie et sciences sociales », in La science sociale et l'action, 100 sq. et 147 sq., Paris, P.U.F., 1970. Mauss, Œuvres, III, 213-4 et 305-6, Paris, Minuit, 1969.

16. UG, in *Krisis*, Hua VI, 383 : « [...] daß schon die Behauptung der Tatsächlichkeit [der Tatsachen, die der Historizismus geltend macht,] das historische Apriori voraussetzt, wenn diese Behauptung einen Sinn haben soll. » (trad. fr. in OG, 208).
17. UG, in *Krisis*, Hua VI, 378 et 382 : « Wir stehen also im historischen Horizont, in dem, wie wenig Bestimmtes wir auch wissen, alles historisch ist. Aber er hat seine durch methodische Befragung zu enthüllende Wesensstruktur. », « Das historisch an sich Erste ist unsere Gegenwart. Immer schon wissen wir von unserer gegenwärtigen Welt und daß wir in ihr leben, immer von einem offen endlosen Horizont von unbekannten Wirklichkeiten umfassen. Dieses Wissen als Horizontgewißheit ist kein erlerntes [...] Wissen ; die Horizontgewißheit mußte schon sein, um thematisch ausgelegt werden zu können, sie ist schon vorausgesetzt, um wissen zu wollen, was wir noch nicht wissen. » (trad. fr. in OG, 199 et 207, nous soulignons).
18. UG, in *Krisis*, Hua VI, 383 : « Wir sind aber und wissen uns auch im Vermögen, in völliger Freiheit unser menschliches historisches Dasein und, was sich dabei als seine Lebenswelt auslegt, umdenken, umphantasieren zu können. Und eben in diesem freien Variieren und Durchlaufen der lebensweltlichen Erdenklichkeiten tritt in apodiktischer Evidenz hervor ein wesensallgemeiner Bestand, der durch alle Varianten hindurchgeht, [...] wirklich in einer apodiktischer Gewißheit. » (trad. fr. in OG, 209, n. s.).
19. UG, in *Krisis*, Hua VI, 366 et 379 : « Die gesamte Kulturwelt ist nach allen ihren Gestalten aus Tradition da. [...] wir wissen auch immer schon, daß Tradition eben Tradition ist, in unserem Menschheitsraume aus menschlicher Aktivität, also geistig geworden. », « ganz allgemein gilt es für jede unter dem Titel « Kultur » gegebene Tatsache, [...] daß sie Gebilde sei aus einem menschlichen Bilden her. » (trad. fr. in OG, 176 et 202, n. s.).
20. *Krisis*, Beilage XXVII, Hua VI, 504 : « Jede Art von Kulturgebilde hat ihre Geschichtlichkeit, hat ihren Charakter der Gewordenheit und ihre Beziehung auf Zukunft, und zwar in Bezug auf ihre geschichtlich lebende, erzeugende und benützende Menschheit. Jede hat ihren Zwecksinn und damit ihre Adresse an die nützenden Menschen, andererseits ihren in der Benützung nicht thematischen Sinn des Erzeugtseins zu solchen Nützungen. » (trad. fr., 558).
21. KeM, in *Krisis*, Hua VI, 323 (trad. fr., 356-7).
22. *Krisis*, Beilage XXVII, Hua VI, 505 (trad. fr., 559).
23. KeM, in *Krisis*, Hua VI, 323 (trad. fr., 356-7).
24. KeM, in *Krisis*, Hua VI, 323 sq. (trad. fr., 356 sq.).
25. *Krisis*, Beilage XXVII, Hua VI, 506 « [...] daß der jeweilige arbeitende Wissenschaftler einen idealen einheitlichen Horizont möglicher anderer mitarbeitender Wissenschaftler lebendig hat » (trad. fr., 560).
26. *Krisis*, Beilage XXVII, Hua VI, 507 : les savants forment « eine durch die Wissenschaft verbundene Sondermenschheit » (trad. fr., 561-2).
27. *Krisis*, Beilage XXVII, Hua VI, 505-6 : « Der Berufskreis der Künstler ist nicht etwa eine in der künstlerischen Arbeit vergemeinschaftete Sozialität, derart daß jedes [...] Werk [...] auf die ganze künstlerische Allsubjektivität bezogen wäre. »
28. *Krisis*, Beilage XXVII, Hua VI, 506 : « Ein Kunstwerk ist ein in sich Vollendetes in seiner Kategorie. Es ist nicht Material und soll nicht Material sein für den Bau neuer Kunstwerke. Jedes fängt für sich an und endet für sich. Kunstwerke bauen sich nicht aus Kunstwerken. » (trad. fr., 561).
29. *Krisis*, Beilage XXVII, Hua VI, 506-7 : « Kunstwerke haben ihr intersubjektives Dasein als Gemeingut, ihre Gebrauchsadresse im kunstverstehenden und -genießenden Volk, nicht in besonderer und primärer Weise in den Künstlern des Volkes. »
30. Cf. E. Panofsky, « Le concept du Kunstwollen », in *La perspective comme forme symbolique*, 197-221, Paris, Minuit, 1975.
31. Adorno, *Einleitung in die Musiksoziologie*, Frankfurt/M., Suhrkamp, 1962, trad. fr. par V. Barras et C. Russi, *Sociologie de la musique*, 7 sq. et 27 sq., Genève, Contrechamps, 1994.

32. KeM, in Krisis, Hua VI, 314 : « Ich will in diesem Vortrage den Versuch wagen, dem so viel verwandelten Thema der europäischen Krisis ein neues Interesse dadurch abzugewinnen, daß ich die geschichtsphilosophische Idee (oder den teleologischen Sinn) des europäischen Menschentums entwickle. » (trad. fr., 347, n.s.).
33. Cf. Ricoeur, art. cit., 52.
34. KeM, in Krisis, Hua VI, 319 : « “Die geistige Gestalt Europas” – was ist das ? Die der Geschichte Europas (des geistigen Europas) immanente philosophische Idee aufzuweisen, oder, was dasselbe ist, die ihr immanente Teleologie, die sich vom Gesichtspunkt der universalen Menschheit überhaupt kenntlich macht [...] » (trad. fr., 352, n. s.).
35. KeM, in Krisis, Hua VI, 320 : « [...] daß unserem europäischen Menschentum eine Entelechie eingeboren ist, die den europäischen Gestaltswandel durchherrscht und ihm den Sinn einer Entwicklung auf eine ideale Lebens- und Seinsgestalt als einen ewigen Pol verleiht. » (trad. fr., 354, n. s.).
36. Krisis, § 15, Hua VI, 72 : « Denn geistige Einheit hat <unsere Geschichte> aus der Einheit und Triebkraft der Aufgabe, welche im geschichtlichen Geschehen [...] zur befriedigenden Klarheit kommen will » (trad. fr., 82).
37. KeM, in Krisis, Hua VI, 319 (trad. fr., 352).
38. Cela vaut pour l'orientation téléologique de l'histoire de la philosophie – cf. Krisis, § 7, Hua VI, 17 : « [...] daß auf diesen neuen Sinn von Philosophie die ganze Philosophie der Vergangenheit, obschon ihr selbst unbewußt, innerlich ausgerichtet war. » (trad. fr., 24, n. s.).
39. Krisis, Beilagen XXVI-XXVII, Hua VI, 502 sq. (trad. fr., 556 sq.).
40. Krisis, Beilage XXVII, 505 (trad. fr., 559).
41. Krisis, Beilage XXVI, 502 : « Die Kultur-Sachen-Umwelt ist die Welt der überlieferten Erzeugnisse, Erwerbe früherer Tätigkeiten und der überlieferten Formen sinnhaften Handelns als sachlichen Kulturgeschehens. » (trad. fr., 556).
42. Krisis, Beilage XXVI, 502 : « Das Ganze <ist> eine Einheit der Sinnhaftigkeit, in Sinngebung und Sinn selbst als Gestalt, die nicht als Zwecksinn von den Menschen im voraus entworfen ist, sie sind nicht Funktionäre einer Zweckidee, die dieses totale Menschentum bzw. diese Umwelt gewollt und verwirklicht haben. » (trad. fr., 557, n. s.).
43. Krisis, Beilage XXVI, 503 (trad. fr., 557).
44. Krisis, §§ 3, 8 et 9a, Hua VI, 6, 18-20 (trad. fr., 13, 25-7 et 29-33). KeM, in Krisis, Hua VI, 323-4 (trad. fr. in La Crise..., 357-8).
45. Krisis, § 9f et 9j, Hua VI, 43-45 et 56 (trad. fr., 51-53 et 65).
46. Krisis, § 9g, Hua VI, 45-46 (trad. fr., 53-54).
47. Krisis, § 9a-b, Hua VI, 21-32 (trad. fr., 28-39).
48. Krisis, Beilage XXV, Hua VI, 498 : « [...] die Art der Problematik, welche der Sinn anschauliche Welt bietet, <herauszustellen, nämlich> als Welt der konkreten und zunächst vorthoretisch umfaßten Lebens, und dann zuzusehen [...] welche universalen Fragerichtungen sie in sich birgt als Richtungen für Logifizierungen, also für wissenschaftliche Erforschungen der seienden Welt. » (trad. fr., 551-552, n.s.).
49. Krisis, § 3, Hua VI, 6 (trad. fr., 13).
50. Krisis, § 3, Hua VI, 5 (trad. fr., 12).
51. Krisis, § 3, Hua VI, 7 (trad. fr., 14).
52. Krisis, § 3, Hua VI, 5-6 : « Theoretische Philosophie ist das Erste. [...] Der theoretischen Autonomie folgt die praktische. » (trad. fr., 12).
53. UG, in Krisis, Hua VI, 371-2 : « Danach vollzieht sich also durch das Niederschreiben eine Verwandlung des ursprünglichen Seinsmodus des Sinngebildes [...]. Es sedimentiert sich sozusagen. » (trad. fr. in OG, 186-7).

54. Krisis, Beilage XXVIII, Hua VI, 510 : « Nur durch Vertiefung in den wieder lebendig gemachten Gehalt der traditionellen Systeme kann diese Evidenz <des Einheitssinnes oder Aufgabensinnes der Philosophie> fühlbar werden ». (trad. fr., 565).
55. Krisis, Beilage XXVIII, Hua VI, 512 (trad. fr., 568).
56. Krisis, Beilage XXVIII, Hua XVI, 510 : « wir müssen uns in historische Betrachtungen vertiefen, wenn wir uns als Philosophen und das, was in uns als Philosophie werden will, sollen verstehen können. » (trad. fr., 565, n.s.).
57. Krisis, Beilage XXVIII, Hua XVI, 511 : « Schon die Dokumente selbst, die Werke der Philosophen [...] sind nicht so einfach selbst da wie gegenwärtige und jederzeit wahrnehmbare Dinge. [...] Der Leser, der philosophische Selbstdenker [...] liest und versteht natürlich das Gelesene von dem Boden seiner Gedanken aus, er apperzipiert Plato in seiner Weise, auf dem Grund der « Perzeption » seiner schon gebildeten Begriffe, Methoden, Überzeugungen. » (trad. fr., 566-7).
58. Krisis, § 9I, Hua VI, 59 (trad. fr., 67-8).
59. Cf. notre analyse dans *L'archéologie du monde*, 14-19.

RÉSUMÉS

L'objet de cet article est d'élucider la réflexion phénoménologique sur l'histoire menée par Husserl dans ses derniers écrits, et d'en interroger tant les enjeux et la méthode que la possibilité de principe et les difficultés intrinsèques. On prendra ainsi pour fils conducteurs deux aspects essentiels de cette réflexion : l'application à l'histoire de la méthode de variation eidétique, censée permettre de passer du plan des faits historiques particuliers à l'essence anhistorique de toute historicité ; et la compréhension téléologique de l'histoire de l'humanité, pensée comme orientée vers le *telos* rationnel qu'est la phénoménologie transcendante. Est-il possible de neutraliser la facticité des faits historiques – appartenance à une culture ou à une époque déterminée, ou à une *praxis* culturelle particulière – pour dégager une essence structurelle de l'historicité valable pour toute culture, toute époque et toute dimension de sens ? Et la téléologie ainsi dégagée est-elle vraiment immanente à l'histoire, ou lui est-elle extrinsèquement conférée par le phénoménologue désireux d'élucider sa propre provenance historique ?

Anliegen dieses Artikels ist es, die phänomenologische Einstellung zur Geschichte aufzuklären, die Husserl in seinen letzten Schriften zum Ausdruck gebracht hat, und sich mit deren Methode, grundsätzlicher Möglichkeit und inneren Schwierigkeiten auseinanderzusetzen. Als Leitfäden gelten hier also zwei wesentliche Aspekte dieser Auffassung : einerseits die Anwendung der Methode der eidetischen Variation auf die Geschichte, die ermöglichen soll, die Stufe der bestimmten historischen Fakten zu verlassen, um das anhistorische Wesen jeder Historizität zu erreichen ; andererseits das teleologische Verständnis von der Geschichte der Menschheit, die Husserl für auf das rationale *Telos* der transzendentalen Phänomenologie gerichtet hält. Ist es möglich, die Faktizität der historischen Fakten auszuschalten – Zugehörigkeit zu einer bestimmten Kultur, Zeit oder geistigen Praxis –, um ein Strukturwesen der Historizität herauszustellen, das für jede Kultur, jede Zeit und jede Sinndimension gültig wäre ? Und ist die hiermit herausgestellte Teleologie der Geschichte immanent, oder wird sie in die Geschichte von dem Phänomenologen von außen her hineingebracht, indem er seinen eigenen Ursprung und Herkunft aufklären will ?

AUTEUR

DOMINIQUE PRADELLE

Université Paris-IV Sorbonne