

ACTA UNIVERSITATIS CAROLINAE  
*Interpretationes*  
STUDIA PHILOSOPHICA EUROPEANA  
VOL. II / NO. 1 / 2012



ACTA UNIVERSITATIS CAROLINAE

*Interpretationes*

---

STUDIA  
PHILOSOPHICA  
EUROPEANA  
VOL. II / NO. 1 / 2012

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE  
NAKLADATELSTVÍ KAROLINUM  
2013

**Guest editor – Editeur invité – Gastherausgeber**

Georgy Chernavin

**Editorial Board – Comité d'édition – Redaktionsrat**

Sophie Adler, Norman Ajari, Kyla Bruff, Fabio Bruschi (editor in chief), Julie Combes, Élise Coquereau, Melina Duarte, Léo Fabius, Lukas Held, Petr Kocoureck, Viola Giulia Milocco, Ellen Moysan, Hannah Monsrud Sandvik, Semyon Tanguy-André, Daniel Weber, Philipp Zymner

**Scientific Board – Comité scientifique – Wissenschaftlicher Beirat**

Shin Abiko (University of Hosei, Tokio), Jean-Christophe Goddard (Université de Toulouse II – Le Mirail), Marc Maesschalck (Université Catholique de Louvain-la-Neuve), Pierre Montebello (Université de Toulouse II – Le Mirail), Débora Morato Pinto (Universidade Federal de São Carlos), Thomas Nenon (University of Memphis), Karel Novotný (Univerzita Karlova v Praze, Fakulta humanitních studií), Alexander Schnell (Université de Paris IV – Sorbonne), László Tengelyi (Bergische Universität Wuppertal)

**The referies - Les rapporteur - Die Gutachter**

Marco Rampazzo Bazzan (Université de Toulouse II – Le Mirail), Arnaud François (Université de Toulouse II – Le Mirail), Pierre Kerszberg (Université de Toulouse II – Le Mirail), Alexander Schnell (Université de Paris IV – Sorbonne)

## CONTENTS / TABLE DES MATIÈRES / INHALTVERZEICHNIS

---

APPROCHES DU MONDE DE LA VIE.....	7
ANSÄTZE ZUR LEBENSWELT .....	9
Monde de la vie et structures de l'expérience chez Husserl JULIEN FARGES .....	11
Husserl, Heidegger et la fondation du monde de la vie DANIEL PUCCIARELLI .....	27
L'objectivation de la Lebenswelt : vers une généalogie de l'attitude naturelle GEORGY CHERNAVIN .....	39
Vivre une mort – La question de la genèse de l'idéalité chez Derrida à partir de sa réflexion sur la notion husserlienne de « monde de la vie » MASUMI NAGASAKA .....	53
Qu'est-ce qu'un phénomène? Essai sur le concept de phénoménalité chez Marc Richir KAREL NOVOTNÝ .....	71
„Denken ist Ausnahmezustand“: Hans Blumenbergs Theorie der Lebenswelt LUKAS HELD.....	85
Au seuil de l'histoire : le monde de la vie comme monde pré-historique. Lecture des <i>Essais hérétiques</i> de Jan Patočka LÉO FABIUS.....	103
Le Descartes de Michel Henry : <i>Cogito</i> , monde-de-la-vie, technoscience NORMAN AJARI .....	119
LES AUTEURS.....	135



## APPROCHES DU MONDE DE LA VIE

---

Ce troisième numéro de la revue *Interpretationes* est consacré à la problématique du monde de la vie dans la phénoménologie classique et contemporaine.

Le reproche adressé par Husserl à Heidegger, selon lequel dans l'ontologie fondamentale « tout devient d'une profonde obscurité et perd sa valeur d'un point de vue philosophique »<sup>1</sup>, pourrait-il être avec le même droit adressé à Husserl lui-même et à son projet d'investigation du *monde de la vie* ? L'intérêt constant aux recherches phénoménologiques du monde de la vie et la pluralité des théories contemporaines sur ce sujet montrent au contraire que ce projet fait naître un nouvel idéal non-classique de clarté, d'exactitude et de scientificité rigoureuse.

Sans oublier le rôle décisif de la problématique de la *Lebenswelt* dans la pensée tardive d'Edmund Husserl, nous proposons de discuter et de thématiser le monde de la vie dans un contexte philosophique plus large, comprenant l'ontologie fondamentale, la « phénoménologie a-subjective », la métaphorologie, le déconstructionnisme, la « phénoménologie de la vie », la « phénoménologie *nova methodo* ».

Ce numéro se structure autour de deux axes fondamentaux de recherche. Ils sont consacrés :

- aux thématisations du monde comme tel et du monde de la vie en particulier dans la *phénoménologie classique* (chez Edmund Husserl, Martin Heidegger et Jan Patočka) ;
- aux approches du phénomène du monde et du monde de la vie dans la *phénoménologie contemporaine* (dans les travaux de Hans Blumenberg, Michel Henry, Jacques Derrida et Marc Richir).

Le mode de *l'apparaître du monde*, le rôle du monde de la vie dans la *structuration de l'expérience*, dans la *fondation de la philosophie*, dans la *genèse de l'attitude*

---

<sup>1</sup> Husserl Edmund, *Notes sur Heidegger*, Paris, Minuit, p. 14.

*naturelle* de la conscience et *du monde naturel*, les rapports entre le monde de la vie et *l'histoire*, la *pensée théorique*, la *constitution des idéalités*, la *technoscience* – voici le cercle des problèmes proposés à l'attention du lecteur.

Une partie de ce numéro est constituée par les textes présentés dans le cadre des journées d'études organisées par les étudiants et les doctorants du programme Erasmus Mundus EuroPhilosophie, intitulées « Le monde de la vie : approches phénoménologiques, herméneutiques et des philosophies de la vie », qui ont eu lieu le 7 et le 8 janvier 2011 à l'Université Toulouse II Le Mirail. Les textes de Norman Ajari, Georgy Chernavin, Julien Farges et Masumi Nagasaka sont les versions élaborées des interventions faites dans le cadre de ces journées d'études.

Nous remercions les experts externes qui ont bien voulu, avec les membres du comité scientifique, mettre à disposition leur expertise pour ce numéro : Marco Rampazzo Bazzan, Arnaud François, Pierre Kerszberg et Alexander Schnell.



## ANSÄTZE ZUR LEBENSWELT

---

Diese dritte Ausgabe der Zeitschrift *Interpretationes* ist der Problematik der Lebenswelt in der klassischen und der zeitgenössischen Phänomenologie gewidmet.

Der husserlsche Vorwurf gegen Heidegger, dem zufolge in der fundamentalen Ontologie „alles tiefsinnig unklar wird und philosophisch seinen Wert verliert“<sup>1</sup>, könnte er nicht mit gleichem Recht gegen Husserl selbst und sein Projekt der Untersuchung der *Lebenswelt* erhoben werden? Das anhaltende Interesse am phänomenologischen Konzept der Lebenswelt und die Vielfalt der zeitgenössischen Theorien der Lebenswelt zeigen im Gegenteil, dass dieses Projekt ein neues, nicht-klassisches Ideal der Klarheit, Exaktheit und strengen Wissenschaftlichkeit hervorbringt.

Ohne die zentrale Rolle des Problems der *Lebenswelt* im Denken des späten Husserl aus dem Blick zu verlieren, schlagen wir eine Diskussion des Konzepts in breiterem philosophischem Zusammenhang vor, in dem fundamentale Ontologie, „a-subjektive Phänomenologie“, Metaphorologie, Dekonstruktivismus, „Lebensphänomenologie“ und „Phänomenologie nova methodo“ inbegriffen sind.

Die Beiträge dieser Ausgabe lassen sich um zwei Diskussionsachsen herum gruppieren, denen die folgenden Problembereiche entsprechen:

- die Thematisierung der Welt als solcher und insbesondere der Lebenswelt in der klassischen Phänomenologie (bei Edmund Husserl, Martin Heidegger und Jan Patočka);
- das Phänomen der Welt und der Lebenswelt in der zeitgenössischen Phänomenologie (in den Werken von Hans Blumenberg, Michel Henry, Jacques Derrida und Marc Richir).

---

<sup>1</sup> Husserl, Edmund, Randbemerkungen Husserls zu Heideggers „Sein und Zeit“ und „Kant und das Problem der Metaphysik“, in: *Husserl Studies*, Nr. 11, 1994, S. 3-63, darin S. 13.

Die Weise des Erscheinens der Welt, die Rolle der Lebenswelt in der Strukturierung der Erfahrung, in der Fundierung der Philosophie, in der Genese der natürlichen Einstellung des Bewusstseins und der natürlichen Welt, die Beziehungen zwischen der Lebenswelt und der Geschichte, dem theoretischen Denken, der Konstitution der Idealitäten, der Technowissenschaft – das sind die Probleme, auf die hin die folgenden Beiträge gelesen werden können.

Einen Teil dieser Ausgabe machen Beiträge von Studierenden und Doktoranden des Programms Erasmus Mundus EuroPhilosophie zu einer Tagung aus, die am 7. und 8. Januar 2011 unter dem Titel *Die Lebenswelt: phänomenologische, lebensphilosophische und hermeneutische Ansätze* an der Universität II Toulouse Le Mirail abgehalten wurde. Die Texte von Norman Ajari, Georgy Chernavin, Julian Farges et Masumi Nagasaka stellen die umgearbeiteten Versionen der im Rahmen dieser Tagung gehaltenen Vorträge dar.

Den externen Experten, die für diesen Band zusammen mit den Mitgliedern des Wissenschaftlichen Beirates ihr Fachwissen und ihre Expertise bereitgestellt haben: Marco Rampazzo Bazzan, Arnaud François, Pierre Kerszberg et Alexander Schnell – sei hier dafür herzlich gedankt.

## MONDE DE LA VIE ET STRUCTURES DE L'EXPÉRIENCE CHEZ HUSSERL

---

JULIEN FARGES

### Abstract

This paper deals with Husserl's idea of a "life-world ontology", as it appears in his last work, the *Crisis*, and discusses the idea that this ontology could be the achievement of a material ontology, as Husserl defines it in the context of the *Logical Investigations*. The article first sketches out briefly the idea of a "life-world ontology", then shows that the structures constituting what Husserl calls "the life-world's *a priori*" are not those of material reality but rather the structures according to which the unique life-world pluralises itself for the subjects who experience it. Accordingly, this *a priori* can be reduced to two basic categories: the opposition *nah/fern* and the notion of *Jeweiligkeit*. While recognizing the fundamental ambiguity of this ontology, the paper concludes by highlighting its methodological interest as far as the relationship between phenomenology and ontology is concerned.

L'idée d'une « ontologie du monde de la vie », destinée à la mise en évidence et à la thématisation rigoureuse d'un « *a priori* du monde de la vie » constitue sans nul doute l'un des points les plus délicats de la phénoménologie tardive de Husserl. Son exposition programmatique la plus développée se trouve, comme on le sait, dans la *Krisis*, où elle occupe trop peu de pages pour éviter toute équivoque mais suffisamment de place pour attirer l'attention du lecteur et se présenter, à juste titre, comme un thème crucial de la phénoménologie transcendantale, bien qu'il ne soit pourtant pas son thème dernier ou ultime. Il ne s'agira pas ici de présenter cette discipline ontologique inédite pour elle-même, ni de paraphraser les quelques paragraphes, souvent sibyllins, que Husserl lui consacre dans la *Krisis*<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Husserl Edmund, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentalen Phänomenologie. Eine Einführung in die Phänomenologie* (désormais : *Krisis*), hrsg. von Biemel W., Den Haag, Martinus Nijhoff, 1954, Husserliana (désormais : Hua) VI ; trad. fr. par Granel G., *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Paris, Gallimard, 1976.

et les manuscrits qui en sont contemporains, mais d'en interroger l'idée à partir de sa mise en perspective avec cette ontologie que Husserl nomme « matérielle », dont il esquisse l'idée dès la quatrième des *Recherches logiques*<sup>2</sup> et qu'il soumet à des recherches approfondies dans les années qui suivent et jusqu'à la fin de sa production philosophique.

Pour préciser la perspective problématique de cette étude, il convient de rappeler en quelques mots, nécessairement allusifs, en quoi consiste cette ontologie matérielle, ou du moins son idée générale<sup>3</sup>. La manière la plus simple de la ressaisir est certainement de partir de l'équivalence dans laquelle Husserl place cette ontologie avec ce qu'il lui arrive d'appeler l'ontologie réelle. Autrement dit, contrairement à l'ontologie seulement formelle qui s'enquiert des structures nécessaires et des concepts fondamentaux du « quelque chose en général », il revient à l'ontologie matérielle d'édifier la doctrine apriorique du « quelque chose réel » ou « existant réellement » en déployant un *a priori* matériel désignant pour sa part les catégories sans lesquelles cette réalité n'est pas pensable ainsi que les structures nécessaires de l'idée même de réalité, que Husserl nomme les « régions ontologiques » (comme la nature physique, la nature animale ou l'esprit en sont des exemples). Cela posé, il faut encore préciser ce qu'il en est de la fonction d'une telle ontologie. Outre la volonté de pallier l'incomplétude des ontologies traditionnelles, il n'est pas difficile de voir que la distinction des régions matérielles en lesquelles se distribue nécessairement le réel et l'élaboration philosophique des ontologies régionales correspondantes sont destinées par Husserl au programme d'une fondation philosophique des sciences positives : chacune de ces sciences se rapportant à une région du réel dont elle présuppose la claire délimitation et la cohérence ontologique, il revient à l'ontologie matérielle de clarifier ces délimitations et, ce faisant, d'élucider certains débats épistémologiques épineux (comme celui de la distinction des sciences de la nature et des sciences de l'esprit) et de conférer aux sciences existantes de fait un fondement philosophique de droit.

L'idée que nous souhaiterions discuter ici, et qui a été défendue plus ou moins explicitement par plusieurs commentateurs, est celle selon laquelle le programme d'une ontologie du monde de la vie telle que Husserl l'esquisse dans les § 36 et 51 de la *Krisis* serait reconductible à celui de l'ontologie matérielle, c'est-à-dire à celui

<sup>2</sup> Cf. Husserl E., *Logische Untersuchungen. Zweiter Band, Erster Teil : Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, hrsg. von U. Panzer, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1984, Hua XIX-1, p. 255 sq. ; trad. fr. par Élie H., Kelkel A. L. et Schérer R., *Recherches logiques II – Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance*, Deuxième Partie : *Recherches III, IV et V*, Paris, P.U.F., 1961, p. 35 sq.

<sup>3</sup> Pour une présentation plus détaillée, et à partir de textes postérieurs aux *Recherches logiques*, de cette idée et des problèmes qui lui sont liés, cf. Pradelle Dominique, « La question des ontologies matérielles », in Benoist J. et Gérard V. (dir), *Lectures de Husserl*, Paris, Ellipses, pp. 197–218.

d'une recherche des structures eidétiques de la réalité. Or peut-on véritablement considérer qu'aussi bien du point de vue du contenu que du point de vue de la fonction, l'ontologie du monde de la vie est une ontologie matérielle englobante se substituant, dans la phénoménologie tardive de Husserl, aux ontologies régionales<sup>4</sup>, et que l'*a priori* du monde de la vie qu'il s'agit de mettre au jour est identifiable à l'*a priori* matériel dans toute son extension<sup>5</sup> ? Nous soutiendrons, dans les pages qui suivent, que ce n'est pas le cas et que sous le titre d'une ontologie du monde de la vie, Husserl accomplit tout autre chose qu'une simple ontologie matérielle récapitulative ou englobante. Ce faisant, notre travail s'inscrit dans le sillage de la critique que Jocelyn Benoist a amorcée de ce qu'il nomme « l'illusion du “noyau intuitif” », à savoir l'illusion selon laquelle ce que le monde prédonné de la vie aurait d'*a priori* et donc d'universel serait réductible à des invariants intuitifs et empiriques pouvant valoir comme fondement de la validité universelle de la science<sup>6</sup>.

## I – L'ontologie d'un monde commun en tant qu'originaire

Commençons donc par rappeler quels sont les arguments, tirés du texte husserlien de la *Krisis*, qui semblent susceptibles d'être invoqués à l'appui de la conception selon laquelle l'ontologie du monde de la vie serait la forme ultime de cette ontologie matérielle qui se situe au cœur de l'entreprise de refondation taxinomique des sciences par la phénoménologie. En premier lieu, il y a assurément la façon dont la *Krisis* expose cette discipline, en la faisant coïncider avec la mise au

<sup>4</sup> Pour une formulation explicite de cette thèse, cf. Claesges Ulrich, « Zweideutigkeiten in Husserls Lebenswelt-Begriff », in *Perspektiven transzendentalphänomenologischer Forschung. Für Ludwig Landgrebe zum 70. Geburtstag von seinen Korner Schülern*, Claesges U. et Held K. (ed.), Den Haag, Martinus Nijhoff, Phaenomenologica n° 49, 1972, pp. 85–101, ici p. 100, trad. fr. par Farges J., « Ambiguïtés dans le concept husserlien de monde de la vie », in *Alter. Revue de phénoménologie*, 14, 2006, pp. 247–263, ici p. 261 ; Ströker E., « Vorwort » in Ströker E. (ed.), *Lebenswelt und Wissenschaft in der Philosophie Edmund Husserls*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1979, p. 8 ; Schües C., « Generative Probleme als transzendentaler Leitfaden ? », in *Phänomenologische Forschungen*, Neue Folge, 2. Halbband, 1997, pp. 206–222, ici p. 211, n. 8.

<sup>5</sup> Cette thèse a quant à elle été défendue à plusieurs reprises par Gerd Brand : cf. par ex. Brand Gerd, *Die Lebenswelt. Eine Philosophie des konkreten Apriori*, Berlin, Walter de Gruyter, 1971 ; « The material *apriori* and the foundation for its analysis in Husserl », in *Analecta Husserliana*, Tymieniecka, A. T. (ed.), II, 1972, pp. 128–148. Dans le contexte francophone, on en trouve des échos chez Bruce Bégout : cf. Bégout Bruce, « L'ontologie husserlienne du monde de la vie quotidienne », in Benoist J. et Karsenti B. (dir.), *Phénoménologie et sociologie*, Paris, P.U.F., 2001, pp. 83–104, ici p. 100 ; repris in *L'enfance du monde. Recherches phénoménologiques sur la vie, le monde et le monde de la vie, tome I : Husserl*, Paris, Les Éditions de la Transparence, 2007, p. 89.

<sup>6</sup> Benoist J., « “Le monde pour tous”. Universalité et *Lebenswelt* chez le dernier Husserl », in *Recherches husserliennes*, 5, 1996, pp. 27–52, ici pp. 29–30.

jour, « sur le sol naturel »<sup>7</sup>, des structures esthétiques du monde, c'est-à-dire de sa donation intuitive dans l'expérience, indépendamment des acquis scientifiques. Et de fait, lorsque Husserl propose un aperçu de ces structures, il apparaît qu'elles ne sont rien d'autre que la triade, d'origine vraisemblablement schopenhauerienne, formée par l'espace, le temps et la causalité :

Préscientifiquement, le monde est déjà monde spatio-temporel ; cependant, du point de vue de cette spatio-temporalité il n'est pas question de parler de points mathématiques idéaux, de lignes « pures », de plans « purs », ni de façon générale de la continuité mathématique infinitésimale, ni de l'« exactitude » qui appartient au sens de l'*a priori* géométrique. [...] Il en va de même de la causalité et de l'infinité spatio-temporelle<sup>8</sup>.

S'il y a un *a priori* du monde de la vie, il s'explicité donc en un « catégorial du monde de la vie »<sup>9</sup> qui semble correspondre trait pour trait aux structures fondamentales du monde esthétique, c'est-à-dire de la réalité perceptive. Une telle remarque plaide dès lors en faveur d'une lecture de l'ontologie du monde de la vie comme reprise du programme ontologico-matériel d'un dévoilement de la typique structurale de la réalité.

Cette lecture paraît confirmée par ailleurs par le fait que le but poursuivi par Husserl avec la mise en évidence d'un *a priori* structural du monde de la vie est manifestement celui d'une fondation de la science mondaine. S'il y a en effet quelque chose comme « un *a priori* universel relevant purement du monde de la vie », il n'a d'autre sens que de rendre manifeste la « fondation de validité » de l'*a priori* de la science objective en lui<sup>10</sup>. Ainsi que l'écrit Husserl de façon parfaitement explicite :

Ces remarques nous apportent en outre la compréhension fondamentale du fait que l'*a priori* universel de la couche objectivo-logique, celle des sciences mathématiques et de toutes les autres sciences aprioriques au sens habituel de ce mot, se fonde dans un *a priori* universel en-soi antérieur, celui justement du monde de la vie pris purement<sup>11</sup>.

Ainsi l'ontologie du monde de la vie, dans son contenu comme dans sa fonction, serait-elle intégralement reconductible au programme fondationnaliste de l'ontologie matérielle comme logique réelle (selon la terminologie husserlienne

<sup>7</sup> Husserl E., *Krisis*, § 51, Hua VI, p. 176 ; trad. fr., p. 197.

<sup>8</sup> *Ibid.*, § 36, Hua VI, p. 142 ; trad. cit., pp. 158-159.

<sup>9</sup> *Ibid.*, Hua VI, p. 142 ; trad. cit., p. 159.

<sup>10</sup> *Ibid.*, Hua VI, p. 143 ; trad. cit., p. 159 et 160.

<sup>11</sup> *Ibid.*, Hua VI, p. 144 ; trad. cit., p. 160.

de 1906–1907<sup>12</sup>) ou comme oysiologie (selon une terminologie de 1908–1911<sup>13</sup>) – à une différence notable près qu'il nous faut préciser à présent.

Ce qui caractérise la phénoménologie tardive de Husserl est la prétention, sous le titre d'une ontologie du monde de la vie, d'associer à cette tâche épistémologique la tâche plus large d'exhiber une structure invariante du monde afin de conjurer, tout en en reconnaissant l'inévitabilité, le relativisme anthropologico-historique en vertu duquel un unique « monde pour tous » ne se donne dans la vie que comme un environnement historico-culturel singulier, c'est-à-dire comme un monde susceptible de paraître « étranger » aux sujets d'une autre communauté historico-culturelle<sup>14</sup>. La liaison des deux perspectives est parfaitement claire dans la *Krisis* :

Mais si nous posons comme but la vérité inconditionnellement valable pour tous sujets sur des objets, en partant de ce en quoi des Européens normaux, des Indou[s] normaux, des Chinois normaux, etc., malgré toute relativité, cependant finissent par s'accorder – partant donc de ce qui rend identifiables pour eux et pour nous des objets du monde de la vie communs à tout le monde, bien que la conception en demeure différente, comme par exemple la forme de l'espace, le mouvement, les qualités sensibles et autres choses semblables –, alors nous parvenons quand même à trouver le chemin de la science objective<sup>15</sup>.

Le propre du concept de monde de la vie et de son ontologie serait donc de faire coïncider la thématization de ce en vertu de quoi il peut être dit « monde com-

<sup>12</sup> Cf. Husserl E., *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906/07*, hrsg. von U. Melle, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1984, Hua XXIV, p. 95 sq. ; trad. fr. par Joumier L., *Introduction à la logique et à la théorie de la connaissance (1906–1907)*, Paris, Vrin, 1998, p. 143 sq.

<sup>13</sup> Cf. Husserl E., *Vorlesungen über Ethik und Weller (1908–1914)*, hrsg. von U. Melle, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 1988, Hua XXVIII, p. 302 sq. ; trad. fr. par Ducat Ph., Lang P. et Lobo C., *Leçons sur l'éthique et la théorie de la valeur (1908–1914)*, Paris, P.U.F., 2009, p. 389 sq.

<sup>14</sup> Pour une analyse du concept de monde de la vie menée à partir et en vue de la problématique du relativisme, nous ne pouvons que renvoyer aux travaux de Carr David : *Phenomenology and the Problem of History. A Study of Husserl's Transcendental Phenomenology*, Evanston, Northwestern University Press, 1974, chap. 10, p. 237 sq. ; « Welt, Weltbild, Lebenswelt. Husserl und die Vertreter des Begriffsrelativismus », in Ströker E. (ed.), *Lebenswelt und Wissenschaft in der Philosophie Edmund Husserls*, op. cit., pp. 32–44, repris sous le titre « World, World-View, Lifeworld : Husserl and the Conceptual Relativists », in *Interpreting Husserl. Critical and Comparative Studies*, Den Haag, Martinus Nijhoff, *Phaenomenologica* n° 106, 1987, pp. 213–225 ; dans ce dernier ouvrage, cf. également pp. 1–21 l'essai intitulé « Husserl's lengthening Shadow : A historical Introduction », et, pp. 25–44, l'essai intitulé « Phenomenology and Relativism ». Cf. également les analyses remarquablement claires et convaincantes de Soffer Gail, *Husserl and the Question of Relativism*, Dordrecht, Boston, London, Kluwer Academic Publishers, *Phaenomenologica* n° 122, 1991, chap. 5, p. 143 sq.

<sup>15</sup> Husserl E., *Krisis*, § 36, Hua VI, pp. 141–142 ; trad. cit., p. 158.

mun » de l'humanité historique et celle de ce en vertu de quoi il est le fondement de validité de la science moderne et occidentale. *Le monde de la vie serait ainsi commun en tant qu'originaire et originaire en tant que commun, et la spécificité de son ontologie consisterait à dévoiler une structure intuitive et invariante du monde qui fonctionnerait comme socle aussi bien pour la relativisation culturelle que pour cette irrelativisation qu'est l'idéalisation scientifique* – celle-ci pouvant même être considérée comme une forme particulière de celle-là. Mais dans la mesure où cette théorie est reconductible à celle selon laquelle les structures régionales de la réalité fonctionnent comme infrastructures pour la constitution des idéalités culturelles et scientifiques, elle ne serait pas fondamentalement distincte du programme de l'ontologie matérielle en tant qu'ontologie réelle.

Or, que Husserl ait cru pouvoir unifier sous un seul titre théorique l'élucidation phénoménologique de la constitution d'un monde commun et la fondation critique de l'objectivité scientifique moderne ne nous paraît pas douteux ; notre questionnement porte plutôt sur la reconductibilité de cette unification à l'ontologie matérielle, c'est-à-dire à une description apriorique de la structuration de la réalité. Nous allons montrer à présent que l'unification théorique que nous venons de décrire suppose en réalité qu'on prenne ses distances avec l'idée d'un noyau intuitif invariable du monde et que l'*a priori* du monde de la vie soit conçu autrement que comme un *a priori* matériel englobant.

## II – Un *a priori* de la relativisation subjective de l'unique monde pour tous?

Nous commencerons par indiquer une raison terminologique immédiate pour laquelle ce que Husserl nomme à l'époque de la *Krisis* l'« *a priori* du monde de la vie » ne peut pas, en toute rigueur, être tenu pour identique à l'*a priori* matériel. En effet, selon une juste remarque de J. Mohanty, cet *a priori* matériel relève sans aucun doute, tout comme l'*a priori* formel, de la sphère logique<sup>16</sup>, et constitue à ce

---

<sup>16</sup> Mohanty Jitendra Nath, « "Life-World" and "*a priori*" in Husserl's later Thought », in *Analecta Husserliana*, A.-T. Tymieniecka (ed.), III, 1974, pp. 46–65 ; repris in Mohanty J. N., *The Possibility of Transcendental Philosophy*, Den Haag, Martinus Nijhoff, *Phaenomenologica* n° 98, 1985, pp. 101–119, ici p. 106. On pourra également se reporter à la précieuse et stimulante typologie des conceptions husserlienne de l'ontologie fournie par K.-H. Lembeck dans son étude « Seinsformen. Spielarten des Ontologiebegriffs in der Phänomenologie Husserls », in Sepp H. R. (ed.), *Metamorphose der Phänomenologie. Dreizehn Stadien von Husserl aus*, Freiburg, Karl Alber Verlag, 1999, pp. 28–57. L'ontologie du monde de la vie (p. 40 sq.) est explicitement distinguée de l'ontologie matérielle (p. 35 sq.) et la question posée par Lembeck est plutôt celle du recoupement entre ontologie du monde de la vie et l'idée husserlienne d'une « ontologie universelle ».



titre un moment de la théorie de l'objet, en l'occurrence celui de la détermination de l'objet *réal*. Or parmi les déclarations de Husserl qui ne tolèrent aucune ambiguïté dans la *Krisis*, il faut compter celles dans lesquelles l'*a priori* du monde de la vie est déterminé par opposition à tout *a priori* objectif-logique :

Il faudrait par conséquent procéder à une distinction systématique des structures universelles : l'*a priori* universel du monde de la vie et l'*a priori* universel « objectif », et procéder ensuite alors à la distinction des problématiques universelles qui interrogent la façon dont l'*a priori* objectif se fonde dans l'*a priori* subjectif-relatif du monde de la vie<sup>17</sup>.

L'*a priori* du monde de la vie est donc caractérisable comme un « *a priori* universel pré-logique », c'est-à-dire qu'il est l'*a priori* à partir « duquel toute logique, tout édifice d'ensemble d'une théorie objective dans toutes ses formes méthodologiques, tire la possibilité de démontrer son sens légitime »<sup>18</sup>, ce qui exclut par principe qu'il soit identifié à l'*a priori* matériel.

Pour en venir à présent à une détermination positive de cet *a priori*, nous pouvons nous appuyer sur le seul indice donné par Husserl dans le contexte de ce paragraphe de la *Krisis*, à savoir son caractère « subjectif-relatif ». Il n'est certes pas aisé de comprendre immédiatement ce que signifie précisément cette locution husserlienne, mais nous y sommes aidés par Husserl lui-même si nous nous tournons vers un texte datant vraisemblablement de 1926 dans lequel la définition suivante est proposée :

On comprend à partir de là le concept authentique du *subjectif-relatif*. Il inclut tous les prédicats des objets qui, en tant que prédicats d'objets, ne peuvent venir à l'expérience que si des sujets eux-mêmes sont faits ob-jets d'expérience et que ces prédicats sont alors rattachés thématiquement à ces sujets<sup>19</sup>.

Ainsi comprend-on que s'il y a un *a priori* du monde de la vie, il ne renvoie pas, en tant qu'*a priori* subjectif-relatif, à telle ou telle propriété structurale du monde réel ou des choses réales du monde mais à ces derniers pour autant qu'un sujet s'y rapporte, c'est-à-dire y soit intentionnellement corrélé. Une telle définition fait écho, tout en l'éclairant singulièrement, à la formule husserlienne frappante

<sup>17</sup> Husserl E., *Krisis*, § 36, Hua VI, p. 143 ; trad. cit., p. 159.

<sup>18</sup> *Ibid.*, Hua VI, p. 144; trad. cit., p. 161.

<sup>19</sup> Husserl E., *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*, hrg. von Biemel W., Den Haag, Martinus Nijhoff, 1962 (désormais : *PP*), Beilage VI, Hua IX, p. 385 : « Es versteht sich daher der echte Begriff von *subjektiv-relativ*. Er befaßt alle Prädikate von Objekten, die als Objektprädikate nur zur Erfahrung kommen können, wenn Subjekte selbst zu Erfahrungsgegenständen gemacht und dabei diese Prädikate auf diese Subjekte thematisch bezogen werden ».

selon laquelle « tout l'objectif du monde de la vie est donation subjective »<sup>20</sup>. Mais en affirmant ainsi de l'*a priori* du monde de la vie qu'il est subjectif-relatif, Husserl signifie-t-il qu'il varie d'un sujet (ou d'une communauté subjective) à l'autre ? Non, bien entendu, puisque, comme nous l'avons souligné plus haut, la mise au jour de cette typique structurale du monde de la vie est destinée notamment à surmonter le relativisme historico-culturel et ses apories. Husserl affirme en effet :

Mais notre embarras s'évanouit aussitôt que nous songeons que finalement ce monde de la vie, dans toutes les relativités qui sont les siennes, possède malgré tout sa structure générale. Cette structure générale, à laquelle tout relativement-étant est lié, n'est pas elle-même relative<sup>21</sup>.

Ces formules célèbres tentent ainsi de concilier relativisme et apriorisme en reconnaissant phénoménologiquement la légitimité du relativisme mais à l'intérieur de certaines limites irrelatives qui forment quant à elles les contours d'un *a priori sui generis*. Mais si la structure générale en laquelle consiste l'*a priori* du monde de la vie est irrelative, comment comprendre que cet *a priori* soit dit subjectif-relatif ? Comme on le voit, cette dimension de relativité de l'*a priori* du monde de la vie ne se laisse pas aisément saisir, ce qui n'est guère étonnant « si *a priori* signifie autant que nécessaire et absolument valable, donc d'une certaine façon non-relatif »<sup>22</sup>. Or il nous semble qu'il n'y a pas d'autre moyen de sortir d'embarras que de comprendre que les structures irrelatives à l'intérieur desquelles se déploie la relativité perceptive et culturelle du monde de la vie ne sont précisément rien qui relèverait du monde de la vie, c'est-à-dire qu'elles ne se situent pas sur le même plan que celles qui concernent la réalité de ce monde prédonné de la vie<sup>23</sup>. Ainsi seulement la relativité de l'*a priori* du monde de la vie nous paraît-elle pouvoir s'accorder avec sa subjectivité. Mais force est de constater qu'en nous appuyant sur le concept husserlien du « subjectif-relatif », nous en sommes revenu à une détermination négative de cet *a priori* du monde de la vie. Comment exprimer positivement le fait que les structures irrelatives qui délimitent la relativité du monde de la vie ne relèvent

<sup>20</sup> Husserl E., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Zweites Buch : Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, hrsg. von M. Biemel, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1952, Beilage XIII, Hua IV, p. 375 : « Alles Objektive der Lebenswelt ist subjektive Gegebenheit ».

<sup>21</sup> Husserl E., *Krisis*, § 36, Hua VI, p. 142 ; trad. cit., p. 158.

<sup>22</sup> Benoist J., « "Le monde pour tous"... » , art. cit., p. 35.

<sup>23</sup> C'est ce qu'à vu d'une certaine manière Paul Janssen, lorsque, commentant les formules husserliennes que nous avons citées ci-dessus, il écrit qu'« il n'est pas dit ici par Husserl qu'il y a (dans le monde) des structures irrelatives » (Janssen Paul, *Geschichte und Lebenswelt. Ein Beitrag zur Diskussion von Husserls Spätwerk*, Den Haag, Martinus Nijhoff, *Phaenomenologica* n° 35, 1970, p. 165 : « Es ist von Husserl hier nicht gesagt, daß es (in der Welt) irrelative Strukturen gibt »).

pas elles-mêmes de ce qui fait la réalité de ce monde ? Une seule solution nous paraît ici possible : *il s'agirait de considérer que cette idée d'un a priori en lui-même subjectif-relatif ne renvoie pas aux structures invariantes du monde réel à l'intérieur desquelles son appréhension peut varier mais plutôt aux structures irrelatives de l'avoir-subjectif du monde, qui ne sont rien d'autre, précisément, que les modalités subjectives selon lesquelles l'unique monde pour tous se relativise.*

Pour étayer cette hypothèse de lecture, il faut rappeler une thèse que Husserl n'a cessé de formuler depuis la fin de la Première Guerre mondiale environ : à savoir que dans la façon dont le monde se donne dans l'expérience – c'est-à-dire avec la possibilité nécessairement ouverte de variations, mais aussi d'erreurs et de corrections – s'annonce, de façon nécessaire quoique sur le mode de la présomption, un monde « objectif » ou « vrai en soi », mais non pas au sens du monde idéalisé des sciences modernes de la nature : il s'agit plutôt de ce sur quoi fait précisément fond une conception objectif-théorique du monde, et qui correspond à rien de moins qu'au concept d'un unique monde pour tous, dont l'objectivité est le corrélat de l'intersubjectivité universelle exprimée par le pronom « tous »<sup>24</sup>. L'idée est la suivante : indépendamment même du type de réalité ou de la teneur réelle de ce qui est donné dans l'expérience, celle-ci, en tant qu'expérience du monde, est indissociablement annonce présomptive d'un unique monde pour tous et lieu de la relativisation subjective de ce dernier. Ce point rappelé, on peut dès lors comprendre que, selon notre hypothèse, l'espace, le temps et la causalité ne désignent plus seulement les structures esthétiques de la réalité mondaine mais, selon le sens subjectif-relatif de l'*a priori* du monde de la vie, les modalités structurelles selon lesquelles se relativise subjectivement et nécessairement l'unicité présomptive du monde vrai en soi, du monde pour tous, ou encore qu'espace, temps et causalité représentent ce qu'on pourrait nommer *les formes de l'aspectualisation subjective de ce monde unique*. La causalité, par exemple, ne désigne pas tant une structure intuitive constitutive de la matérialité chosique réelle que, bien plutôt, l'une des

<sup>24</sup> Ainsi que l'écrit par exemple Husserl dans le cours de *Psychologie phénoménologique* : « Même si ce qui nous est donné dans l'expérience en tant que réalité existante rend concevables et laisse ouvertes partout et toujours des possibilités de correction, et quelque fréquemment que nous devions de fait renoncer à la réalité dont nous faisons l'expérience, cependant nous sommes régis dans la vie naturelle par la certitude que malgré tout il est un monde objectif, définitivement vrai qui est *le* monde vrai comme nous le disons simplement. Ce[la] vaut toujours pour nous comme ce qui va de soi et échappe au doute. Il y a là, si on considère cela plus précisément, une présomption qui s'étend au-delà de chaque expérience actuelle » (Husserl E., *PP*, Hua IX, 125 ; trad. fr. par Cabestan Ph., Depraz N. et Mazzù A., *Psychologie phénoménologique (1925-1928)*, p. 119). Cette thèse de Husserl a été commentée avec force par J. Benoist, qui y voit un indice de la « dimension véridative » du monde de la vie en tant que monde pour tous, présente « dans le simple fait de sa donnée (de sa pré-donnée) » (art. cit., p. 44).

modalités selon lesquelles l'unique monde pour tous se diffracte dans des appréhensions subjectives variables : pour l'homme occidental élevé dans le milieu des sciences modernes de la nature, tel phénomène naturel remarquable sera vu et conçu comme l'effet explicable de causes naturelles selon des lois physiques mathématiquement formulables, tandis que le même phénomène sera renvoyé par l'animiste à l'effectivité d'une volonté d'une divinité à même la nature. Dans cette perspective, l'ontologie du monde de la vie consisterait à ressaisir la relativité du monde au sein d'une forme qui serait celle de la relativisation elle-même, à l'opposé de l'ontologie physico-mathématique des sciences modernes qui peut être décrite comme une façon d'irrelativiser le monde en court-circuitant sa relativité subjective. Ainsi conçue, la doctrine de l'*a priori* du monde de la vie assure la médiatisation de deux significations du monde de la vie dont la distinction a embarrassé bien des commentateurs : celle selon laquelle il serait le monde unique corrélatif de l'omni-subjectivité et celle selon laquelle il est susceptible de se pluraliser en des mondes singuliers (*Sonderwelte*)<sup>25</sup>.

Dans ces conditions, il nous semble possible de soutenir que l'*a priori* du monde de la vie se réduit en réalité à *une unique structure de relativisation subjective du monde pour tous*, qu'il reviendrait à l'ontologie du monde de la vie de déployer dans toutes ses dimensions : il s'agit de *la structure fondamentale proche/lointain (nah/fern)*. Il nous semble que c'est ce vers quoi tend Husserl lorsqu'il écrit que l'être du monde n'est pas pensable autrement dans un processus de constitution « qui perdure *dans la forme d'une présentation dans des gradualités de perfection de la proximité et du lointain (dont relèvent ensuite des structures nécessaires plus précises relativement aux diverses dimensions de cette gradualité)* »<sup>26</sup>. Cette déclaration nous paraît déterminante en ce qu'elle affirme sans équivoque que la gradualité du proche et du lointain est une structure d'essence susceptible de se déployer sous divers aspects. Il n'est pas difficile d'illustrer ce propos de Husserl et de comprendre pourquoi l'opposition proche/lointain peut valoir comme structure universelle du monde de la vie : il suffit d'apercevoir qu'elle est susceptible de se diffracter dans

<sup>25</sup> Pour une problématisation de double signification, cf. Marx Werner, *Vernunft und Welt. Zwischen Tradition und anderem Anfang*, Den Haag, Martinus Nijhoff, *Phaenomenologica* n° 36, 1970, pp. 45–77 ; ainsi que la réponse que lui adresse Aguirre Antonio, *Die Phänomenologie Husserls im Licht ihrer gegenwärtigen Interpretation und Kritik*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1982, pp. 144–147.

<sup>26</sup> Husserl E., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband*, hrsg. von R. N. Smid, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 1993 (désormais : *Krisis II*), Hua XXIX, p. 264 : « das Sein der Welt ist nicht anders denkbar als Sein für mich », « seine Geltung erhaltendes », « in dieser Weise der Konstitution einer verharrenden Weltgeltung in der Form der Darstellung in Vollkommenheitsgradualitäten der Nähe und der Ferne (wozu dann näher notwendige Strukturen gehören hinsichtlich der verschiedenen Dimension solcher Gradualität) » (nous soulignons).

chacune des structures esthétiques relevées plus haut, et de lui donner ainsi un sens proprement subjectif-relatif. Ainsi dans le cas évident de l'espace : il s'agit alors d'opposer le monde proche (mon environnement immédiatement accessible) aux lointains du monde (le ciel, les étoiles)<sup>27</sup>. Mais cette opposition est également susceptible d'une signification temporelle : l'opposition passe alors entre le monde présent (qui ne désigne pas le monde instantané mais le monde d'un « présent large »<sup>28</sup>) et le monde lointain (celui des ancêtres et celui des générations futures). Enfin, elle vient donner un sens subjectif relatif à la causalité motivationnelle : il s'agit d'opposer ici ce qu'on pourrait nommer la circonstantialité proche et la circonstantialité lointaine (la familiarité et l'étrangeté dans la vie avec les autres<sup>29</sup> ou à l'échelle de l'opposition entre monde du « chez soi » et mondes étrangers<sup>30</sup>). Ainsi l'opposition du proche et du lointain représente-t-elle une structure dont on voit bien qu'elle ne concerne pas la teneur réelle du monde et qu'elle ne saurait par conséquent relever d'une ontologie matérielle, mais qu'elle est pour ainsi dire la structure générique de la relativisation subjective, au sein de l'expérience naturelle, de ce monde expérimenté comme unique monde pour tous, structure à partir de laquelle s'engendrent toutes les structures essentielles du monde de la vie. Elle peut donc être considérée comme catégorie fondamentale de l'ontologie du monde de la vie en tant qu'ontologie concrète.

Mais pour être fondamentale, cette catégorie n'est pas pour autant unique ; au contraire, cette nécessaire relativisation subjective de l'unique monde pour tous dans l'expérience qui est faite de lui appelle une catégorie complémentaire, qui, comme souvent chez Husserl, n'est jamais thématisée pour elle-même mais est partout opératoire – la catégorie de la *Jeweiligkeit*, de « l'à chaque fois ». Ramené à sa signification fondamentale, ce concept exprime moins une périodicité intra-mon-

<sup>27</sup> Pour une description du monde selon cette signification spatiale de la structure proche/lointain, cf. Husserl E., *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass*, hrsg. von R. Sowa, Dordrecht, Springer, 2008 (désormais : *Lebenswelt*), Hua XXXIX, pp. 704–709.

<sup>28</sup> « *Breite Gegenwart* » ; c'est en somme le concept du présent vitalo-mondain. Sur cette thématique importante mais que nous ne pouvons pas exposer ici en détail, cf. *Ibid.*, Hua XXXIX, p. 547 sq.

<sup>29</sup> Cf. par exemple Husserl E., *Krisis*, § 69, Hua VI, 243 ; trad. cit., p. 270.

<sup>30</sup> Sur cette inépuisable thématique descriptive du dernier Husserl, cf. Held Klaus, « Le monde natal, le monde étranger, le monde un », in Ijsseling S. (ed.), *Husserl-Ausgabe und Husserl-Forschung*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 1990, pp. 1–21 ; Tani Toru, « Heimat und das Fremde », in : *Husserl Studies*, 9, 1992, pp. 199–216 ; Steinbock Anthony J., *Home and Beyond. Generative Phenomenology after Husserl*, Evanston, Northwestern University Press, 1995, en part. p. 170 sq. ; Waldenfels Bernhard, « Homeworld and Alienworld », in *Phänomenologische Forschungen*, Sonderband *Phenomenology of Interculturality and Life-world* (ed. by Orth E. W. and Cheung C.-F.), 1998, pp. 72–88 ; Luft Sebastian, „Phänomenologie der Phänomenologie“. *Systematik und Methodologie der Phänomenologie in der Auseinandersetzung zwischen Husserl und Fink*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, Phaenomenologica n° 166, 2002, pp. 50–56.

daine<sup>31</sup> que quelque chose comme *la distributivité de la validité du monde elle-même dans la vie intentionnelle*. Si l'on considère en effet tout d'abord cette relativité selon laquelle le monde ne vaut que dans le mouvement d'incessante correction de l'expérience qu'en fait le sujet, alors « il est clair que ce monde conscient est le monde qui est à *chaque fois* apparaissant subjectivement ainsi et ainsi, à *chaque fois* valant ainsi et ainsi »<sup>32</sup>. Ce qui se constitue comme monde dans le changement permanent des modes subjectifs est ainsi ce que Husserl nomme « l'être pour nous d'à *chaque fois* »<sup>33</sup>, si bien que le monde prédonné « est justement monde *chaque fois* dans ses "modes d'apparition" »<sup>34</sup>. C'est évidemment sur cette distributivité que se fonde ensuite la relativité au sens historico-culturel, qui n'en est qu'une manifestation particulièrement prégnante, et c'est dès lors au concept d'*Umwelt* qu'il revient de désigner quel monde relatif la *Lebenswelt* est à chaque fois. Ainsi Husserl écrit-il dans un manuscrit daté de 1928 :

*Le monde, celui qui est sans cesse présupposé comme étant et comme connaissable au moins dans des degrés de perfection, est étant en soi. Ce que chacun d'entre nous expérimente, pense, vise comme monde et possède en tant que monde donné dans lequel il vit effectivement, est son monde environnant, auquel appartient à chaque fois l'horizon ouvert de la connaissance tout comme l'horizon pratique. Dans le changement du monde environnant qui s'accomplit pour moi et pour chaque moi-même conformément à la conscience, c'est le même monde qui est expérimenté, dont le monde environnant d'à chaque fois est l'aspect d'à chaque fois*<sup>35</sup>.

Seule, donc, cette relativité du monde de la vie fournit la clé pour articuler les concepts d'*Umwelt* et de *Lebenswelt*, le premier étant ce en tant que quoi le second apparaît à chaque fois. La *Jeweiligkeit* se présente donc pour sa part comme une détermination fondamentale du monde de la vie compris non pas seulement au sens objectif comme monde d'une expérience naturelle préscientifique, mais

<sup>31</sup> C'est là le sens que Klaus Held donne à ce concept dans son ouvrage *Heraklit, Parmenides und der Anfang von Philosophie und Wissenschaft. Eine phänomenologische Besinnung*, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1980, p. 221 sq., 295 sq.

<sup>32</sup> Husserl E., *Lebenswelt*, Hua XXXIX, p. 690 : « es ist klar, dass diese bewusste Welt die *jeweils* uns subjektiv so und so erscheinende, so und so geltende Welt ist » (nous soulignons).

<sup>33</sup> *Ibid.*, Hua XXXIX, p. 449 : « das *jeweilige* Für-uns-Da » (nous soulignons).

<sup>34</sup> Husserl E., *Krisis, Abhandlung II*, Hua VI, p. 299 ; trad. cit., p. 330 (nous soulignons).

<sup>35</sup> Husserl E., *Lebenswelt*, Hua XXXIX, p. 682 : « Die Welt, die immerzu als seiend und als in Vollkommenheitsstufen mindestens erkennbar vorausgesetzte, ist *an sich seiende*. Was jeder von uns als Welt erfährt, denkt, meint, als die Welt gegeben hat, in der er lebt und lebt, ist seine Umwelt, zu der der offene Erkenntnishorizont wie der praktische Horizont jeweils mitgehört. Im Wandel der Umwelt, der sich für mich und jedes Ich selbst bewusstseinsmäßig vollzieht, *wird dieselbe Welt erfahren, von der die jeweilige Umwelt der jeweilige Aspekt ist* » (nous soulignons les dernières lignes).

au sens subjectif d'un monde prédonné au sein de l'enchaînement des prestations constituantes de la vie transcendante du sujet<sup>36</sup> ; réciproquement, le concept de « monde » peut être défini « comme un titre universel pour ce qui est prédonné à chaque fois et en chaque temps »<sup>37</sup>.

On pourrait donc ressaisir l'apport spécifique de l'ontologie du monde de la vie par opposition à toute ontologie matérielle en disant qu'elle est le lieu où se trouve abandonnée l'entente *objective* du génitif inscrit dans le terme « monde *de la vie* » au profit de son entente *subjective*, au sein de laquelle il faut dire de ce monde qu'il est monde *dans* la vie, selon une expression remarquable de Husserl<sup>38</sup>, c'est-à-dire qu'il ne vaut qu'« en » cette vie, et ce dans une « appartenance intentionnelle » si étroite qu'elle vire parfois, sous la plume de Husserl, à la pure et simple identification<sup>39</sup>.

### III – Enjeux méthodologiques : l'ontologie sans ontologisme

Cela étant posé, nous soulignerons pour finir deux conséquences méthodologiques de cette conception de l'*a priori* du monde de la vie et de l'ontologie qui s'y rapporte.

<sup>36</sup> Il convient d'insister sur le fait, apparemment contraire à ce qu'on pourrait attendre, que le concept husserlien de la *Jeweiligkeit* se rapporte donc au monde, ce qui le distingue nettement du concept de *Jeweiligkeit* mis en avant par Heidegger dès 1924 dans sa conférence sur « Le concept de temps » destinée aux théologiens de Marburg (cf. Heidegger Martin, « Der Begriff der Zeit », Tübingen, Niemeyer, 1989, p. 13 ; trad. fr. « Le concept de temps » in Heidegger, Paris, L'Herne, 1983, p. 36). Ce concept ne renvoie pas, en effet, au monde mais bien au *Dasein* et au rapport que ce dernier a avec ce moi qu'il est, raison pour laquelle Heidegger parlera plutôt de *Jemeinigkeit* dans *Sein und Zeit*. Si, avec Françoise Dastur, nous disons qu'avec ce concept « ce n'est pas le *quid* du *Dasein*, mais son *quomodo*, sa modalité d'être, qui est défini[e] » (« Le temps et l'autre chez Husserl et Heidegger », in *Alter. Revue de phénoménologie*, 1, 1993, pp. 385–401, ici p. 393 ; repris in *La phénoménologie en questions. Langage, altérité, temporalité, finitude*, Paris, Vrin, 2004, pp. 101–116, ici p. 110), nous parvenons alors à la conséquence que *les concepts husserlien et heideggerien de la Jeweiligkeit sont parfaitement analogues bien que parfaitement distincts* – à quoi il conviendrait d'ajouter immédiatement que bien qu'elle ne renvoie qu'au monde, la *Jeweiligkeit* n'en est pas moins indissociable pour Husserl du caractère de flux (*Strom*) qui revient à la vie intentionnelle comme telle.

<sup>37</sup> Husserl E., *Lebenswelt*, Hua XXXIX, p. 43 : « Welt als universaler Titel des jeweils und jederzeit Vorgegeben ».

<sup>38</sup> Cf. *Ibid.*, Hua XXXIX, p. 690 : « C'est là le monde dans la vie subjective elle-même, le monde de la vie, comme nous pourrions l'appeler » (« Es ist die Welt im subjektiven Leben selbst, die Lebenswelt könnten wir sagen »).

<sup>39</sup> Cf. par exemple Husserl E., *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass, Dritter Teil : 1928–1935*, hrsg. von Kern I., Den Haag, Martinus Nijhoff, 1973, Hua XV, p. 621 ; trad. fr. par Brandmeyer R., Cabestan Ph., Depraz N. et Montavont A. in *Alter. Revue de phénoménologie*, 3, 1995, p. 213 : « Le monde désigne [une] faculté de faire systématiquement l'expérience et [de] confirmer par les moyens de l'expérience le sens d'être identique [...] ».

Si la structure à la fois unique et plurielle qu'est l'opposition du proche et du lointain se ramifie dans les trois directions que représentent l'espace, le temps et la causalité, c'est que ces dernières sont susceptibles d'être considérées d'une double façon. Soit elles sont envisagées comme des structures de la réalité : on est alors en présence de trois « catégories esthétiques » et la perspective relève donc de l'ontologie matérielle, c'est-à-dire de l'exhibition de l'ordre de fondation des couches constitutives de la réalité aux fins d'une fondation phénoménologique de la légitimité des sciences mondaines qui ont ces régions pour domaines thématiques. Soit elles sont envisagées comme modalités de relativisation subjective du monde unique qui s'annonce dans l'expérience naturelle : on est alors face à des catégories subjectives-relatives qui permettent l'articulation du sens singulier du concept de *Lebenswelt* avec son sens pluriel et la perspective directrice relève de l'ontologie du monde de la vie qui, pour être concrète, demeure toutefois étrangère à l'ontologie matérielle. Il faut en conclure que le phénoménologue et le lecteur lui-même se trouvent nécessairement exposés au risque permanent de ce qu'on peut appeler *une amphibologie des catégories du monde de la vie*, c'est-à-dire d'une confusion de ces deux perspectives, mettant au crédit de l'ontologie matérielle ce qui revient à l'ontologie du monde de la vie ou inversement. Rien ne paraît mieux attester de la prégnance de ce risque que cette déclaration de Husserl, issue d'un manuscrit datant de 1932, qui concerne certes les seules catégories esthétiques de l'espace et du temps mais qui peut aisément être élargie jusqu'à la catégorie de la causalité:

Dans la certitude du monde, d'un monde étant omni-temporel, omni-spatial, espace et temps sont naturellement horizons de la concordance qui se rétablit dans l'à chaque fois et simultanément système des places pour les étants concordants [...] <sup>40</sup>.

Ce qui pourrait passer, dans ces lignes, pour une simple mise au point illustrative concernant la différence entre actualité et horizontalité dans le flux de conscience nous semble renvoyer à une distinction autrement radicale entre deux types de fonctions structurales qu'espace et temps sont susceptibles de recevoir simultanément eu égard au monde prédonné : d'un côté une fonction concernant la réalité des étants du monde, et de l'autre une fonction concernant la relativisation subjective de ce même monde.

Une deuxième conséquence méthodologique, tout à fait essentielle, peut alors être soulignée. Si, conformément à la définition de *l'a priori* du monde de la vie comme « *a priori* subjectif-relatif », l'ontologie du monde de la vie est l'ontologie

---

<sup>40</sup> Husserl E., *Lebenswelt*, Hua XXXIX, p. 727 : « In der Gewissheit der Welt, einer allzeitlich, allräumlich seienden Welt, sind Raum und Zeit natürlich zugleich Horizonte der in Jeweiligkeit herzustellenden Einstimmigkeit und zugleich Systeme der Stellen für das einstimmig Seiende [...] ».



du monde tel qu'il reçoit ses déterminations de la façon dont une subjectivité est en *relation* à lui dans l'action, l'évaluation et la connaissance, n'y a-t-il pas dès lors un brouillage de la distinction cardinale entre la question ontologique portant sur le *quod* du monde et la question constitutive et transcendantale portant sur le *quomodo* ? Si, pour reprendre une formule introduite précédemment « tout l'objectif du monde de la vie est donation subjective »<sup>41</sup>, n'est-on pas toujours déjà dans le *quomodo* constitutif, ou du moins dans l'antichambre de ce questionnement transcendantal, au sein d'une perspective qui n'est pas encore celle de la diversité des visées synthétiquement constituantes du sens d'être du monde, mais celle des modes fondamentaux selon lesquels se relativise subjectivement et nécessairement l'unicité du monde étant en soi ? Car en quoi peut bien consister le *quod* dans le cas d'un monde subjectif-relatif, si ce n'est dans les formes mêmes de la relativité à une subjectivité, ce que nous avons appelé plus haut les formes de l'aspectualisation du monde ? Ces questions confirment que si l'*a priori* du monde de la vie est subjectif-relatif au sens que nous lui avons donné, il ne saurait être considéré comme une structure du monde lui-même. Mais comme il ne peut s'agir non plus d'une structure du sujet qui se rapporte à ce monde (l'ontologie du monde de la vie n'est pas une ontologie de l'âme ou de l'esprit), nous sommes conduit à considérer cette ontologie comme *une ontologie transitionnelle*, à mi-chemin de la réalité mondaine prédonnée et de la conscience intentionnelle qui s'y rapporte. Or il faut dire que c'est sans doute la raison pour laquelle Husserl a fini par considérer que l'expression même d'« ontologie du monde de la vie » est insatisfaisante, et finalement absurde (*widersinnig*). Aucun commentateur n'a, à notre connaissance, souligné ce point tout à fait essentiel, alors que Husserl est pourtant catégorique :

Au vrai, l'expression « ontologie du monde de la vie » – [pour] nous qui avons certes constamment compris sous l'*on* l'objectivement étant, précisément, et [pour qui] tout *a priori* avait donc lui-même un sens objectif – est une façon absurde de s'exprimer. Il s'agit justement d'une de ces métamorphoses radicales des concepts que comporte le passage à la dimension transcendantale<sup>42</sup>.

Or en précisant que le sens authentiquement phénoménologique de la notion d'ontologie du monde de la vie ne peut se dévoiler que dans le contexte d'une mise en œuvre de la réduction transcendantale, ces lignes révèlent simultanément qu'il

<sup>41</sup> Husserl E., *Ideen II*, Beilage XIII, Hua IV, p. 375.

<sup>42</sup> Husserl E., *Krisis II*, Hua XXIX, p. 173, n. 1 : « Freilich, der Ausdruck „Ontologie der Lebenswelt“ – wir, die ja beständig unter dem *On* eben das objektiv Seiende verstanden, und jedes *Apriori* also selbst objektiven Sinn hatte – ist eine widersinnige Ausdrucksweise. Es ist eben eine der radikalen Umwandlungen der Begriffe, die der Übergang in die transzendente Dimension mit sich bringt ».

y a quelque chose comme une dépendance mutuelle de cette ontologie et du point de vue constitutif propre à la phénoménologie transcendante.

C'est sans doute pourquoi cette ontologie se coule si aisément dans le moule de ce que Husserl nomme la « voie ontologique » d'acheminement vers la subjectivité transcendante, tout en la portant simultanément à un degré de radicalité supplémentaire qui n'est pas sans menacer sa définition même comme une « voie ». En effet, si la description des structures du monde de la vie est celle des modalités de sa relativisation subjective, il suffit de s'y engager pour se trouver déjà au seuil de la phénoménologie transcendante, c'est-à-dire d'un questionnement portant sur les modalités de la constitution intentionnelle de ces structures. Autrement dit : qui a correctement compris la spécificité de l'*a priori* du monde de la vie ne peut, s'il entreprend son ontologie, courir le risque de s'y engluer dans la mesure où elle n'est que passage vers la phénoménologie transcendante ; *a contrario*, il est probable que du point de vue de la phénoménologie transcendante tardive de Husserl, l'ontologie matérielle (bien qu'elle puisse aussi, comme toute ontologie, être au départ d'un cheminement vers le point de vue transcendantal) présente le défaut rédhibitoire de « capter » le regard phénoménologique et de lui faire courir le risque de l'ontologisme<sup>43</sup>. L'ontologie sans l'ontologisme, voilà comment l'on pourrait résumer en définitive cet apport décisif du concept de monde de la vie à la systématique phénoménologique.

\*

Ainsi le sens que doit recevoir l'ontologie du monde de la vie si son *a priori* est un *a priori* subjectif-relatif interdit de considérer que sa fonction puisse coïncider avec celle qui revient à l'ontologie matérielle dans l'économie de la phénoménologie transcendante. S'il s'agit toujours de mettre au jour une structure essentielle du monde prédonné, cette structure ne renvoie plus, dans l'ontologie du monde de la vie, qu'aux modalités selon lesquelles s'exerce *cette puissance de relativisation qu'est en définitive la vie*, selon une détermination qui situe la phénoménologie husserlienne dans une proximité inattendue, peut-être, avec la philosophie de Nietzsche<sup>44</sup>, et qui interdit, quoi qu'il en soit, à toute doctrine du « noyau intuitif » de penser trouver un appui solide dans les pages de la *Krisis* consacrées à l'ontologie du monde de la vie.

<sup>43</sup> Il n'est pas interdit de penser que c'était là la façon dont Husserl se représentait le devenir de sa phénoménologie au sein du « Cercle de Göttingen ».

<sup>44</sup> Cf. Nietzsche Friedrich, *Par-delà bien et mal. Prélude à une philosophie de l'avenir*, trad. fr. par Heim C. sur le texte de l'édition de Colli G. et Montinari M., *Œuvres philosophiques complètes*, VII, Paris, Gallimard, 1971, Préface, p. 18 : « le *perspectivisme*, condition fondamentale de toute vie ».

## HUSSERL, HEIDEGGER ET LA FONDATION DU MONDE DE LA VIE

---

DANIEL PUCCIARELLI

### Abstract

In examining the concept of “lifeworld” in Husserl’s *Krisisschrift* and the analysis of “Being-in-the-World” in Heidegger’s *Sein und Zeit*, this article establishes a convergence between the endeavors of both authors concerning the foundational problem of the pre-reflexive world, which is either a transcendental (Husserl) or an ontological (Heidegger) issue. In renouncing the transcendental concept of the world as opposed to a constituting subjectivity in favor of a conception of the lifeworld or “Being-in-the-World”, both authors nonetheless need, despite their theoretical disagreements, to fulfill the foundational function of a constituting subjectivity in order to constitute the lifeworld. Our main task will be then to investigate their solutions to the possibility of establishing an all-encompassing foundation of the lifeworld *from within* its very immanence and pre-reflexivity.

### Introduction

En thématissant, d’abord en 1913<sup>1</sup>, la notion générale de *Lebenswelt*, de monde de la vie, l’intérêt fondamental de E. Husserl consiste à fixer la position de la philosophie en tant qu’intermédiaire privilégié entre les sciences et le « sens commun ». Pour autant, conférer à la philosophie une telle position n’a rien de nouveau : dès l’avènement de la science moderne, développée massivement à partir d’une méthode mathématisée, qui concrétise, selon l’expression de Max Weber, le « désenchantement du monde »<sup>2</sup> propre à la modernité, la philosophie a dû faire face aux

---

<sup>1</sup> Husserl Edmund, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Halle, Max Niemeyer, 1913, pp. 52–56.

<sup>2</sup> Weber Max, *Wissenschaft als Beruf*, Stuttgart, Reclam, 1992, pp. 19 et 44.

prétentions épistémiques d'une science qui tendait de plus en plus à la supplanter en tant que modèle explicatif du monde par excellence. En exagérant sans doute un peu, l'on pourrait même aller jusqu'à dire que la naissance de la science moderne, et en particulier celle de la psychologie<sup>3</sup>, a mis en question la raison d'être traditionnelle propre à la philosophie. Jusqu'à la seconde moitié du XIXe siècle, la philosophie a pu assurer sa position en tant qu'intermédiaire privilégié entre les sciences et le *common sense*, sauvegardant également sa spécificité en tant que discours rationnel ; c'est ce qu'atteste clairement, soit dit en passant, l'impulsion propre au philosophe moderne, cette aspiration à la construction de systèmes philosophiques totalisants, qui incorporaient en eux mêmes, d'une façon ou d'une autre, le discours scientifique<sup>4</sup>. Cependant, à partir de la seconde moitié du XIXe siècle, cette « tâche était devenue plus difficile. D'un côté, la psychologie et les autres sciences humaines s'étaient également autonomisées, de l'autre, des concepts courants comme langue, culture et forme de vie, narration et praxis, histoire et tradition avaient accédé au rang de concepts fondamentaux de la théorie de la connaissance »<sup>5</sup>.

En thématissant la notion de monde de la vie, telle qu'on la trouve dans la *Krisisschrift*, la tentative de Husserl consiste précisément à assumer frontalement ces difficultés. Son projet est vraiment ambitieux : face au diagnostic d'une crise généralisée des sciences et de la notion même d'humanité européenne, le recours philosophique au concept de « monde de la vie » doit pouvoir simultanément fonder les sciences à partir de – et nonobstant – leur autonomie propre et sauvegarder la position privilégiée de la philosophie du fait de son exigence apriorique. Cependant, l'exigence d'une telle fondation apriorique du monde de la vie implique chez Husserl un traitement paradoxal de la subjectivité (que nous analyserons attentivement) : d'un côté, elle doit être comprise comme immergée dans le monde ; de l'autre, en tant qu'elle est *Ur-Ich*, subjectivité originellement fondatrice. Le problème posé par la philosophie husserlienne du monde de la vie peut donc

<sup>3</sup> « L'issue prescrite d'avance à toute énigme de la connaissance était l'issue du développement d'une philosophie moderne conforme à son idéal rationnel propre (c'est-à-dire d'une philosophie se déployant systématiquement dans des sciences subordonnées qui lui appartiennent). Cet élan dans le développement de sciences rationnelles subordonnées, tantôt manifestement réussi, tantôt sous la forme de tentatives pleines d'espoirs, cet élan fut soudainement freiné. Dans l'édification même de l'une de ces sciences, la psychologie, on vit se lever des énigmes qui mirent en question l'ensemble de la philosophie » (Husserl E., *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Paris, Gallimard, 1976, pp. 132–133).

<sup>4</sup> Habermas Jürgen, « Edmund Husserl : à propos du monde de la vie, de la philosophie et de la science », in *Textes et contextes*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1994, p. 32. Notre article s'est largement appuyé sur ce beau texte de Jürgen Habermas.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 32

être résumé comme suit : comment comprendre la fondation et la constitution du monde à l'intérieur du monde lui-même ?<sup>6</sup>

Or, quoique le cadre théorique diffère et qu'aucune comparaison directe ne soit possible, ce problème peut sans doute être rapproché de l'intention argumentative de Heidegger dans *Sein und Zeit*. Retrouver, dans la praxis pré-théorique de l'« In-der-Welt-sein », de l'« être-au-monde », un horizon « ontologique » du sens, au-delà du traitement simplement « ontique » des sciences, qui soit également en mesure de restituer à la philosophie un accès privilégié à la vérité (comprise à l'intérieur de la question relative au sens de l'Être), voilà une des principales tâches argumentatives de l'œuvre publiée en 1927. Certes, Heidegger renonce à un moi transcendantal qui est confronté au monde comme totalité (et qui serait donc en dehors du monde), mais il doit désormais remplir le point de référence d'une subjectivité fondatrice<sup>7</sup> (l'*Ur-Ich* de Husserl) qui est au fondement du monde de la vie. Le problème qui se pose à Heidegger est donc, dans une certaine mesure, analogue à celui qui se pose à Husserl.

Sans vouloir examiner les enjeux spécifiques de gestation et de formation des concepts de « monde de la vie » et de l'« In-der-Welt-sein », ou encore ceux relatifs au rapport mutuel qu'ont entretenu Husserl et Heidegger à cet égard (et la raison de leur profonde mésentente concernant la tâche de fondation des sciences et leur valeur pour la philosophie), cet article vise à une reconstruction de l'argumentation des deux philosophes, par rapport à l'utilisation qu'ils font des deux concepts susmentionnés, dans la *Krisisschrift* et *Sein und Zeit* (qui, si l'on suit Habermas, se déroulent parallèlement<sup>8</sup>, même si la rédaction de *Sein und Zeit* est chronologiquement antérieure à bien des textes de la *Krisisschrift*), afin d'en comprendre tant leur spécificité propre que leurs « insuffisances » et « paradoxes ». Le but de cet article est ainsi d'aborder le problème de façon exclusivement systématique, et non pas historique – raison pour laquelle, par ailleurs, aucune indication sur le développement antérieur et ultérieur des auteurs considérés ne sera donnée.

---

<sup>6</sup> Ou, selon la formulation précise de Gadamer : « Mais comment fonder cette validité [du monde de la vie] à partir d'une performance de la subjectivité ? Pour l'analyse phénoménologique de la constitution, elle représente la plus difficile de toutes les tâches et Husserl en a inlassablement médité les paradoxes. Comment quelque chose qui ne possède pas de validité objective mais prétend être lui-même un moi, peut-il naître du "moi pur" ? » (Gadamer Hans-Georg, *Vérité et Méthode*, Paris, Éditions du Seuil, 1996, p. 268).

<sup>7</sup> Habermas J., « Edmund Husserl : à propos du monde de la vie, de la philosophie et de la science », *op. cit.*, p. 36.

<sup>8</sup> *Idem.*

## I. Husserl

L'exposition de la problématique du « monde de la vie », présentée dans la troisième partie de la *Krisisschrift*, se déploie à partir d'une critique à l'égard de Kant et de l'architectonique transcendantale en général, notamment par rapport au concept traditionnel de monde opposé en sa totalité à un moi transcendantal. Cette critique vise à révéler les « présupposés implicites » et « non-questionnés »<sup>9</sup> dans l'entreprise kantienne, qui rendent problématique et même « mythique » sa théorie transcendantale. Ces « présupposés implicites » et « non-questionnés » concernent « le monde ambiant de la vie quotidienne considéré comme "étant" », c'est-à-dire le monde « dans lequel nous tous, y compris chaque fois le "moi" qui philosophe, possédons une existence consciente, et tout autant les sciences en tant que faits-de-culture dans ce monde, avec leurs savants et leurs théories »<sup>10</sup>. Comme l'argumente Husserl, ce monde de la vie préalable à toute entreprise scientifique ou épistémique est absolument décisif pour la propre constitution transcendantale de la connaissance, telle que Kant l'avait conceptualisée en tant qu'expérience d'un sujet face à un objet. L'objet au-delà et indépendamment de ce « monde de la vie », tel qu'il est analysé corrélativement par l'idéalisme transcendantal kantien, correspond à une sorte d'abstraction (une « présupposition non-questionnée », selon la terminologie husserlienne) du sol propre sur lequel cette expérience peut avoir lieu. C'est pourquoi l'analyse de Husserl est moins dirigée sur l'objet lui-même que sur le « comment » contextuel de son être donné à l'intérieur du monde de la vie<sup>11</sup> ; à un niveau donc pré-réflexif, pré-scientifique et pré-théorique.

D'une certaine manière, le concept de monde de la vie pourrait être compris en tant que contrepartie critique du concept transcendantal de monde, puisqu'il cherche à en révéler les présupposés théoriques et les insuffisances. Celui-ci, en tant que le contenu de l'idée transcendantale de monde, correspond à « l'ensemble mathématique de tous les phénomènes, et la totalité de leur synthèse, tant en grand qu'en petit, c'est-à-dire tant par composition progressive dans leur développement que par division (*sowohl in dem Fortschritt derselben durch Zusammensetzung, als durch Teilung*) », c'est-à-dire « l'ensemble des phénomènes »<sup>12</sup>. La subjectivité transcendantale est comprise en tant qu'elle est confrontée au monde en sa totalité,

<sup>9</sup> Husserl E., *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, op. cit., p. 119.

<sup>10</sup> *Idem*.

<sup>11</sup> Habermas J., « Edmund Husserl : à propos du monde de la vie, de la philosophie et de la science », op. cit., p. 33.

<sup>12</sup> Kant Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg, Felix Meiner, 1956, A418/B446.

c'est-à-dire comme opposée à lui et, d'une certaine manière, en dehors de lui<sup>13</sup>. Si le moi est un objet dans le monde, il ne s'agit que d'un moi empirique ayant le statut d'objet quelconque, il est objet comme tous les autres parmi ceux qui apparaissent à un sujet transcendantal. A cet égard, la formulation suivante de Habermas nous semble particulièrement instructive : « Chez Kant, le sujet adopte une position double : le moi transcendantal fait face au monde dans son ensemble tel qu'il l'a constitué, alors que le moi empirique advient comme l'une des choses parmi celles qui apparaissent dans le monde, et reste aussi étranger au moi transcendantal que tout autre phénomène »<sup>14</sup>.

De façon bien différente, car elle éclate l'architectonique transcendantale elle-même, la notion de « monde de la vie » doit également rompre avec la détermination mécanique d'un « dehors » et d'un « dedans », d'un monde qui se présente d'une façon statique à un sujet qui lui est opposé (impliquant d'ailleurs une autre relation avec une subjectivité constituante). Pour thématiquer le monde de la vie, le phénoménologue doit nécessairement partir de son enracinement ici et maintenant dans le monde – c'est-à-dire : de son enracinement *corporel* (*leiblich*) dans le monde –, dans une relation complexe avec d'autres sujets qui doivent être compris en tant que co-constituants du sens à l'intérieur d'une *tradition historique* propre. Voilà la formulation husserlienne, très éclairante malgré sa complexité :

Mais l'égologicit  charnelle n'est évidemment pas la seule, et il ne faut pas séparer chacun des modes de l' gologicit  de tous les autres ; ils forment au contraire, quelle que soit leur modification, une unité. Ainsi sommes-nous, de façon concrètement charnelle, mais non uniquement charnelle, en tant que Sujets- gologiques complets, c'est- dire chaque fois pleinement « Ego-l'Homme » dans le champ de la perception etc., et, aussi largement qu'on le conçoive, dans le champ de la conscience. Quelle que soit donc la façon dont le monde est donné à la conscience comme horizon universel,

---

<sup>13</sup> Cela signifie que la subjectivité transcendantale ne fait pas partie du monde. Selon nous, cette thématique pourrait être trouvée à plusieurs reprises et sous de multiples formes dans la tradition transcendantale toute entière, soit chez Kant, Fichte, Schopenhauer, Husserl ou même le premier Wittgenstein. Sa formulation la plus limpide se trouve peut-être dans la proposition 5.632 du *Tractatus Logico-Philosophicus* : « Le sujet n'appartient pas au monde, mais il est une limite du monde » (*Das Subjekt gehört nicht zur Welt, sondern es ist eine Grenze der Welt*), ou bien la proposition 5.641 : « Le je philosophique n'est ni l'être humain, ni le corps humain, ni l'âme humaine dont s'occupe la psychologie, mais c'est le sujet métaphysique, la limite – non pas une partie du monde » (*Das philosophische Ich ist nicht der Mensch, nicht der menschliche Körper, oder die menschliche Seele, von der die Psychologie handelt, sondern das metaphysische Subjekt, die Grenze – nicht ein Teil – der Welt*) (Wittgenstein Ludwig, *Logisch-philosophische Abhandlung – Tractatus Logico-Philosophicus*, Frankfurt/M., Suhrkamp, 1998).

<sup>14</sup> Habermas J., « Edmund Husserl :   propos du monde de la vie, de la philosophie et de la science », *op. cit.*, p. 34.

comme l'universum unitaire des objets-étants, nous appartenons toujours – nous, c'est-à-dire chaque « Ego-l'Homme » et nous tous ensemble – précisément au monde en tant que nous vivons ensemble dans ce monde, lequel trouve justement dans ce « vivre ensemble » ce qui fait de lui « notre » monde, le monde qui vaut-comme-étant pour la conscience. En tant que nous vivons dans une conscience éveillée du monde nous sommes constamment actifs sur le fondement d'une possession passive du monde, et c'est à partir de là, c'est-à-dire à partir des objets donnés d'avance dans le champ de conscience, que nous sommes affectés, que nous nous tournons, suivant notre intérêt, vers l'un ou l'autre de ces objets, que nous nous occupons d'eux activement de diverses façons ; ce sont, dans nos actes, des objets « thématiques ». <sup>15</sup>

Ici se pose déjà le problème fondamental auquel Husserl se confronte : comment comprendre la fondation transcendantale du monde de la vie à partir de cet enracinement empirique du sujet dans le monde ? Autrement dit, comment ce sujet empirique peut-il apprendre à considérer ce monde, et par conséquent sa vie mondaine tout entière, ainsi constitué par un ego transcendantal originaire – éveillé par l'épochè à chaque sujet empirique, à chaque personne concrète et corporelle –, mais qui sauvegarde en même temps les déterminations essentielles propres au monde factuel ? Comment la relation intime que le moi empirique entretient avec le moi transcendantal doit-elle s'établir ? Ou, selon la formulation husserlienne : « Comment une partie intégrante du monde, la subjectivité humaine qu'il contient, peut-elle constituer le monde entier, j'entends le constituer comme sa formation intentionnelle ? Le monde, c'est donc une formation, toujours déjà devenue et toujours en devenir, de l'universelle connexion de la subjectivité dans ses prestations intentionnelles – et pourtant les sujets qui partagent justement entre eux ces prestations, ne doivent être eux-mêmes que des formations partielles de la prestation totale ? » <sup>16</sup>.

Pour résoudre ce paradoxe, Husserl réélabore la distinction entre (a) nous en tant qu'êtres humains et (b) nous en tant que sujets transcendantsaux à partir d'une radicalisation et d'une reformulation du statut de l'épochè. S'il est vrai que c'est le phénoménologue en tant qu'être humain corporel, vivant concrètement dans le monde de la vie, qui a réalisé l'épochè et qui a ainsi éveillé le caractère transcendantal constituant de l'ego, il ne suit certainement pas, pour Husserl, que le sujet transcendantal possède une quelconque trace d'humanité. Husserl est assez empathique :

---

<sup>15</sup> Husserl E., *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, op. cit., p. 123.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 204.



Mais dans l'épochè et dans le pur regard jeté sur le pôle égologique dans son fonctionnement, puis de là sur la totalité concrète de la vie avec ses formations intentionnelles intermédiaires et finales, rien d'humain *eo ipso* ne se montre, ni âme ni vie de l'âme, point d'hommes réaux psycho-physiques – tout cela relève au contraire du « phénomène », du monde comme pôle constitué<sup>17</sup>.

À partir de ce moi transcendantal entièrement purifié de toute facticité mondaine, Husserl croit pouvoir finalement accéder à un « moi originaire » (*Ur-Ich*) constituant un horizon transcendantal auquel appartiennent également tous les autres sujets constituants qui, ensemble, forment une « intersubjectivité » ou « communauté transcendantale » qui constitue le monde. La « solution » de Husserl à ce paradoxe consiste à montrer que le moi transcendantal, issu de l'épochè absolue, « s'ajoute » (il s'agit donc d'un *Ur-Ich*, d'un moi originaire) à la communauté transcendantale précisément éveillée à partir de l'épochè ; cette communauté transcendantale est formée à partir de l'épochè de chaque sujet concret enraciné dans le monde. Uniquement de cette manière, croit Husserl, peut-on « acquérir une compréhension ultime du fait que chaque ego transcendantal de l'intersubjectivité (en tant que co-constituant le monde de la façon que nous avons dite) doit être nécessairement constitué comme un homme dans le monde, le fait, donc, que chaque homme “porte en lui un ego transcendantal” »<sup>18</sup>.

Or, il reste évidemment à se demander si la réponse de Husserl à ces difficultés est suffisante. Il nous semble clair que ce moi originaire constituant doit être purifié de tout attribut mondain, et même de toute finitude, en tant qu'elle est liée de manière insoluble à la facticité, pour constituer *a priori* le monde où se trouvent justement les hommes corporellement incarnés. Pour réaliser la tâche paradoxale (clairement acceptée par Husserl en tant que telle ; c'est là où réside, à notre avis, la force de son entreprise) de concilier un moi extramondain fondateur du monde avec des sujets empiriques concrets intramondains, on doit nécessairement sacrifier l'un des deux pôles.

## II. Heidegger

Avec Heidegger, le point de départ du questionnement ne diffère finalement pas vraiment de celui de Husserl, quoique les deux philosophes se situent dans des

---

<sup>17</sup> Husserl E., *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, op. cit., p. 209.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 211.

cadres théoriques distincts. Eu égard au Heidegger de *Sein und Zeit*, on pourrait ainsi comprendre ce point de départ : la question sur le sens ontologique de l'Être ne pouvant être thématisée qu'à partir de l'étant auquel appartient toujours la possibilité de la compréhension de l'Être en général, c'est-à-dire à partir du *Dasein*, il s'agit, dans la première section de *Sein und Zeit*, d'analyser cet étant à travers les structures ontologiques qui s'enracinent dans sa vie mondaine naturelle, ce que Heidegger appelle des « existentiels » ; et une fois démontré que les « existentiels » ne se confondent pas avec les catégories objectivantes des sciences (qui ne thématisent que certains domaines ontiques de l'Être), mais leur sont pré-ordonnées, l'analytique du *Dasein* peut apparaître comme « ontologie fondamentale ». De même que Husserl dans son analyse du « monde de la vie », Heidegger renonce donc à une définition transcendantale de monde en tant que confronté à un moi ; le *Dasein* doit être abordé toujours à partir de son caractère mondain, de façon à le comprendre comme « être-au-monde ». À la place de la distinction entre transcendantal et empirique, Heidegger met en œuvre la distinction radicale entre Être et étant : ainsi, contre les sciences, il peut également rétablir l'accès privilégié à la vérité par la philosophie, étant donné que le fondement du sens est exploré dans la praxis pré-théorique du *Dasein*. Heidegger insiste même sur le fait que le processus de la connaissance lui-même, en tant qu'il s'effectue à travers les sciences – analysé (et critiqué) par le philosophe à partir de la formule de la théorie de la connaissance d'une « relation entre sujet et objet » –, doit être compris comme enraciné radicalement dans le monde (sur ce point d'ailleurs, Heidegger et Husserl semblent être entièrement d'accord). Comme il écrit : « Or si nous demandons maintenant ce qui se montre dans la réalité phénoménale du connaître lui-même, il est constant que le connaître se fonde lui-même préalablement dans un être-déjà-auprès-du-monde essentiellement constitutif de l'être du *Dasein* »<sup>19</sup>.

Or, si Heidegger renonce radicalement à un moi transcendantal constituant du monde – et ainsi extérieur à lui –, comment comprendre alors, pour le dire avec Husserl, le fondement du sens du monde de la vie ? Ou encore, selon la terminologie de *Sein und Zeit*, comment comprendre « l'être-tout propre au *Dasein* », c'est-à-dire la structure *ontologique* – et non pas seulement ontique ou « empirique » – de l'« In-der-Welt-sein » *dans son ensemble* ? Certes, le développement de l'analytique du *Dasein* correspond à la tentative constante d'établir une interprétation *fondamentale* de cet étant, c'est-à-dire une interprétation du *Dasein* dans son intégralité, de ses déterminations essentielles à partir de son enracinement radical dans le

---

<sup>19</sup> Heidegger Martin, *Être et Temps*, Édition Numérique Hors-Commerce, trad. fr. par Martineau E., p. 68.

monde. C'est ainsi que se développe la première section de *Sein und Zeit*, c'est-à-dire « l'Analyse-fondamentale préparatoire du Dasein » (soit plus de la moitié de l'œuvre), qui aboutit à la compréhension de l'être du *Dasein* comme *souci* (*Sorge*) à partir de l'analyse de la *quotidienneté* (*Alltäglichkeit*). Mais cette compréhension du *Dasein* reste insuffisante, précisément car elle ne parvient pas à le comprendre en son intégralité. C'est le philosophe même qui ne cesse de témoigner de ses difficultés, comme on peut le lire au début de la deuxième section de l'œuvre :

Et qu'en est-il maintenant de la pré-acquisition de la situation herméneutique antérieure? Quand et comment l'analyse existentielle s'est-elle assurée qu'en prenant son départ dans la quotidienneté, c'était tout le Dasein – cet étant depuis son « commencement » jusqu'à son « terme » – qu'elle pliait au regard phénoménologique thématissant ? Sans doute il a été affirmé que le souci est la totalité du tout structurel de la constitution du Dasein. Mais l'amorçage de l'interprétation n'implique-t-il pas déjà le renoncement à la possibilité de porter au regard le Dasein en totalité ? La quotidienneté est bien justement l'être « entre » naissance et mort. Si l'existence détermine l'être du Dasein et si l'essence de l'existence est co-constituée par le pouvoir-être, alors il faut que le Dasein, aussi longtemps qu'il existe, en pouvant-être, à chaque fois ne soit pas encore quelque chose. L'étant dont l'existence constitue l'essence répugne essentiellement à sa saisie possible comme étant total. Non seulement la situation herméneutique ne s'est pas jusqu'ici assurée de l'« acquisition » de tout cet étant, mais la question se pose même de savoir si cette acquisition peut en général être atteinte, et si au contraire une interprétation ontologique originaire du Dasein n'est pas condamnée à échouer – sur le mode d'être de l'étant thématique lui-même.<sup>20</sup>

La problématique en question pourrait être comprise d'une manière assez simple : l'analyse préparatoire du Dasein, en tant qu'analyse effectuée à partir de la quotidienneté, ne prend le *Dasein* que de manière inauthentique et « non-totale », ce qui ne peut suffire à « l'élaboration de la question de fond ontologique »<sup>21</sup>. Seule une interprétation du Dasein dans son « authenticité » et dans son « intégralité » pourrait fournir les éléments nécessaires à l'élaboration adéquate de cette question, mais l'essence du *Dasein* lui-même paraît échapper à chaque interprétation totalisante. Avant d'analyser rapidement la réponse de *Sein und Zeit* à ce problème, il nous faut poser la question suivante : la structure ontologique de l'« In-der-Welt-sein » dans son ensemble peut-elle être saisie uniquement à partir de la perspective ontique du *Dasein* individuel en tant qu'étant rigoureusement intramondain ? N'est-il pas plutôt nécessaire de recourir à des structures extramondaines (comme un moi transcendantal quelconque) pour la résolution de ce problème ?

---

<sup>20</sup> Heidegger M., *Être et Temps*, op. cit., p. 189.

<sup>21</sup> *Idem.*

Heidegger croit pouvoir résoudre ce problème à partir du concept de « projet-jeté » face à la mort, ou de « l'Être pour la mort authentiquement existentiellement projeté », ce qui implique finalement la dimension du temps. En faisant face à la mort d'une manière authentique – donc au-delà du bavardage du *On* : « on finit bien par mourir, mais provisoirement, ce n'est pas encore le cas »<sup>22</sup> – comme la possibilité la plus propre, absolue, indépassable, certaine et indéterminée<sup>23</sup> de soi-même (ce que Heidegger appelle *Vorlaufen in die Möglichkeit*, c'est-à-dire *le devancement dans la possibilité*), le *Dasein* est également jeté dans la possibilité d'être soi-même, « liberté pour la mort » et « libéré » de sa perte dans le *On*. Ainsi, il est finalement possible au *Dasein* d'être le seul auteur de son « projet de monde » rigoureusement « biographique » et personnel, ce qui signifie, pour Heidegger, l'ouverture de la possibilité ontologique d'un pouvoir-être-tout authentique du *Dasein*. Selon sa formulation :

Il est maintenant possible de résumer ainsi notre caractérisation de l'être pour la mort authentiquement existentiellement projeté : *le devancement dévoile au Dasein sa perte dans le On même et le transporte devant la possibilité, principalement dépourvue de la protection de la sollicitude préoccupée, d'être lui-même – mais lui-même dans la LIBERTÉ POUR LA MORT passionnée, déliée des illusions du On, factice, certaine d'elle-même et angoissée.* (...) Tous ces rapports, propres à l'être pour la mort, à la teneur pleine de la possibilité extrême du *Dasein* qui a été caractérisée trouvent leur convergence dans le fait qu'ils dévoilent, déploient et maintiennent le devancement constitué par eux en tant que possibilisation de cette possibilité. La délimitation existentiellement projetante du devancement a rendu visible la possibilité *ontologique* d'un être existentiel authentique pour la mort. Mais du même coup, ce qui surgit, c'est la possibilité d'un pouvoir-être-tout authentique du *Dasein* – *néanmoins seulement à titre de possibilité ontologique*<sup>24</sup>.

Avec la figure du « projet de monde » qui s'ouvre à travers le devancement dans la possibilité radicale de la mort, Heidegger croit trouver le « pouvoir-être-tout » du *Dasein*, mais seulement en tant que possibilité ontologique. Ce « pouvoir-être-tout » ne reste ici que comme une *possibilité* ontologique, étant entendu que le *Dasein* se trouve toujours sous la facticité, sous les conditions propres à son existence intramondaine, et un « pouvoir-être-tout » ontologique ne serait concrètement possible que déduit de sa position extramondaine comme sorte de

---

<sup>22</sup> Heidegger M., *Être et Temps*, op. cit., p. 204.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 210.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 211.

« puissance de dévoilement du monde »<sup>25</sup>. Autrement dit, on pourrait peut-être résumer le problème reconstruit jusqu'ici de la manière suivante : la tâche de l'établissement d'une « ontologie fondamentale » doit pouvoir fournir une interprétation du *Dasein* en son intégralité, or justement, le *Dasein* échappe toujours à cette interprétation en tant qu'étant intramondain, c'est-à-dire en tant qu'il est compris radicalement à partir de la quotidienneté. C'est à partir de la figure du « projet » du *Dasein* authentiquement face à la mort qu'il devient alors possible de donner une interprétation totale du *Dasein* en tant que « pouvoir-être-tout » (ce qui pourrait finalement concilier l'exigence ontologique de Heidegger avec son renoncement à un moi originaire fondateur ; en d'autres termes, résoudre la tâche de la constitution du monde à l'intérieur du monde lui-même) : pouvoir dont le *Dasein* ne dispose que comme *possibilité ontologique*.

C'est une tension particulière entre les positions intramondaine et extramondaine, entre le « projet » et l'inauthenticité, entre « pouvoir-être-tout ontologique » et « facticité ontique » qui caractérise l'entreprise heideggerienne dans *Sein und Zeit* – cette tension est propre à la tentative d'établir une « ontologie fondamentale » sans recourir à une quelconque subjectivité fondatrice. Selon nous, le développement de la pensée de Heidegger pourrait être compris et interprété comme la tentative de thématiser et de résoudre ces tensions – ce qui malheureusement ne peut pas être analysé ici.

## Conclusion

Dans une certaine mesure, on assiste à des développements parallèles si l'on rapproche les entreprises du Husserl tardif et celle du Heidegger de *Sein und Zeit* : renoncer au concept transcendantal de monde et ainsi à une subjectivité qui lui fait face de manière opposée et externe, (re)trouver le sens « présupposé » ou « oublié » des sciences ou de la pensée même dans l'attitude pré-théorique et pré-scientifique caractéristique du « monde de la vie » comme de « l'être-au-monde », préserver ainsi à la philosophie sa voie d'accès privilégiée à la vérité, de manière à affronter, enfin, tant la « crise des sciences » que le « nihilisme » propres à notre temps. Or, c'est peut-être leur exigence « transcendantale » ou « ontologique » qui pose des problèmes à la tâche philosophique de nos deux auteurs : d'un côté, en tant que thématisation clairement paradoxale d'une subjectivité enracinée dans le monde et

---

<sup>25</sup> Habermas J., « Edmund Husserl : à propos du monde de la vie, de la philosophie et de la science », *op. cit.*, p. 36.

en même temps originellement fondatrice ; de l'autre, en tant que déduction d'une possible position extramondaine du *Dasein* à partir de sa position radicalement intramondaine. S'agit-il ici d'une difficulté propre à chaque pensée aux exigences transcendantales ou ontologiques ? Autrement dit, l'exigence même de fondation ultime en philosophie – quelle soit transcendantale ou ontologique – ne constitue-t-elle pas un résidu de la philosophie moderne dont les pensées de Husserl et de Heidegger ont précisément cherché à se débarrasser<sup>26</sup> ? Ce pourrait être un horizon possible de réflexion ; mais son développement doit, pour l'heure, rester ouvert à un effort prochain.

---

<sup>26</sup> Adorno Theodor W., *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, Frankfurt/M., Suhrkamp, 1970, pp. 30–33.

## L'OBJECTIVATION DE LA LEBENSWELT : VERS UNE GÉNÉALOGIE DE L'ATTITUDE NATURELLE

---

GEORGY CHERNAVIN

### Abstract

This article contains four parts: in the first and the third sections I investigate the relations between the life-world, natural attitude and the pre-giveness (*Vorgegebenheit*) of the world. The second and the fourth sections are respectively dedicated to the genealogy of the general thesis of the natural attitude and to the examination of the natural attitude and the phenomenological attitude as modes of the transcendental conditionality (*Zuständlichkeit*).

### Avertissement

Cet article va comporter quatre parties. Dans la première (A) et la troisième (C) parties, je vais traiter des relations entre le monde de la vie, l'attitude naturelle et la prédonation du monde. Malgré leur simplicité apparente, ces relations ne sont pas du tout évidentes.<sup>1</sup> La deuxième et la quatrième partie de cet article vont être consacrées respectivement (B) à la généalogie de la thèse générale de l'attitude naturelle et (D) au traitement de l'attitude naturelle et de l'attitude phénoménologique comme des modes de la *Zuständlichkeit* transcendante.

### A) La Lebenswelt et l'attitude naturelle

La notion de « monde de la vie (*Lebenswelt*) » semble compréhensible intuitivement, cette « précompréhension » vague rend cette notion attractive d'une

---

<sup>1</sup> Je dois remercier ici Mlle Anastasia Kozyreva, M. Abbed Kanoor et M. Yusuke Ikeda pour les discussions productives sur le rapport entre le monde de la vie et le monde de l'attitude naturelle, et sur le statut de la prédonation du monde.

certaine façon et en même temps provoque son utilisation inexacte et abusive<sup>2</sup>. Depuis le commencement il faut faire certaines distinctions fondamentales pour ne pas être affecté par cette imprécision. Dans la première partie de mon article, je vais distinguer le monde de la vie tel qu'on le voit dans l'attitude naturelle, et le monde de la vie comme il se donne dans l'attitude phénoménologique.

L'identification simple du monde de la vie avec le monde de l'attitude naturelle est apparemment fautive. Mais parfois, même dans les travaux de certains phénoménologues, on peut observer la tendance assez douteuse à identifier le monde de la vie avec le monde de l'attitude naturelle, avec ses évidences qui vont de soi<sup>3</sup> : pour eux le monde de la vie peut être interprété comme un domaine particulier de l'attitude naturelle. Si on accepte une telle identification, le retour au monde de la vie, proposé par Husserl dans la *Krisis*, risque de rester totalement incompréhensible : il ne signifie pas un retour vers la naïveté de l'attitude naturelle, mais plutôt l'explicitation de sa genèse.

Le « monde de la vie » peut aussi parfois être simplement traité comme un synonyme du monde de tous les jours. Mais ce n'est pas tout à fait vrai, parce que par là on identifie la totalité de la *Lebenswelt* avec un seul segment du monde de l'attitude naturelle (la vie pré-théorique quotidienne). Il serait plus raisonnable de parler de la corrélation entre la totalité de l'attitude naturelle (pré-théorique aussi bien que scientifique) avec le domaine complet de la *Lebenswelt*, que nous allons esquisser plus bas<sup>4</sup>. Le monde quotidien de la vie<sup>5</sup> n'épuise donc pas le sens complet du monde de la vie. On pourrait bien dire qu'outre le monde quotidien, le « monde naturel » de l'attitude naturaliste fait également paradoxalement partie du monde de la vie (vu dans l'attitude naturelle) dans le sens où il exerce une influence sur le monde quotidien : les thèses de la science naturelle s'intègrent partiellement dans le sens commun de la vie quotidienne.

---

<sup>2</sup> Voir à ce propos Luft Sebastian, *Phänomenologie als Erste Philosophie und das Problem der „Wissenschaft von der Lebenswelt“* // Archiv für Begriffsgeschichte, Vol. 53, F. Meiner, 2011.

<sup>3</sup> Comme par exemple c'est le cas des travaux d'Alfred Schütz, qui parle du « monde de la vie de l'attitude naturelle » ou de Jan Patočka, qui analyse « le monde naturel ». Cette inexactitude dans l'utilisation de la notion de « monde de la vie naturelle (*natürliche Lebenswelt*) » avait été rendue possible par Husserl lui-même, par exemple dans les *Idees II* : « Die *Lebenswelt* ist die *natürliche Welt* – in der Einstellung des *natürlichen Dahinlebens* sind wir lebendig fungierende Subjekte in eins mit dem offenen Kreis anderer fungierender Subjekte », *Husserliana IV*, p. 375, Annexe XIII ; *Hua VI*, p. 108.

<sup>4</sup> Luft S. *Phänomenologie der Phänomenologie. Systematik und Methodologie der Phänomenologie in der Auseinandersetzung zwischen Husserl und Fink*, Springer, 2002, p. 55 ; Luft S. *Husserl's notion of the natural attitude and the shift to transcendental phenomenology* // *Phenomenology world-wide: foundations, expanding dynamisms, life-engagements*, Springer, 2002, p. 7.

<sup>5</sup> Husserl Edmund, *Hua VI*, p. 49 ; *Hua XV*, p. 411 ; *Hua XXXIX*, p. 53.



Le « monde de la vie », si on le traite dans l'attitude phénoménologique, a deux sens principaux<sup>6</sup> : cette notion peut renvoyer au monde de l'expérience pure (une nouvelle « esthétique transcendantale » et les structures universelles de l'expérience corporelle) dans un sens restreint, et au monde historique-culturel (facticiel et changeant) dans un sens plus large. Husserl lui-même n'est pas précis dans l'utilisation de ce terme et il mélange souvent ces deux sens du « monde de la vie ». Il nous a laissé une notion hybride du « monde de la vie » comme horizon commun de l'expérience pure et en même temps comme histoire des institutions originaires du sens dans le monde facticiel et concret.

Le sens complet de la *Lebenswelt* contient ses formes objectivées dans l'attitude naturelle, aussi bien que ses formes originaires vues dans l'attitude phénoménologique. Je propose un schéma, qui présente le monde de la vie selon la totalité de ses modes de donation : deux sens phénoménologiques du monde de la vie et leurs deux corrélats dans l'attitude naturelle.

En résumant : le monde de la vie au sens complet du terme ne peut pas être réduit, ni au monde de l'attitude naturelle en général, ni à la quotidienneté en particulier.<sup>7</sup> On peut se demander d'où viennent ces identifications erronées ? Il nous semble que le terme de *Lebenswelt* est mal choisi pour le phénomène complexe que Husserl veut décrire : on ne vit pas directement dans la complétude de ce « monde de la vie », mais plutôt dans le monde naturel, plus précisément dans la quotidienneté. Le « monde de la vie » est plus large que le monde de l'attitude naturelle et il ne va pas de soi, encore faut-il y accéder. Le monde de l'attitude naturelle n'est qu'une coupe statique du « monde de la vie », tandis que la *Lebenswelt* dans sa

<sup>6</sup> La notion phénoménologique husserlienne de « *Lebenswelt* » est ambiguë, et cette ambiguïté est bien connue dans la littérature secondaire. Voir Carr David, *Husserl's Problematic Concept of the Life-World* // Husserl. Expositions and appraisals, Elliston F. et McCormick P. (ed.), Indiana (Notre-Dame), London, 1977 ; Claesges Ulrich, *Zweideutigkeiten in Husserls Lebenswelt-Begriff* in U. Claesges et K. Held (ed.) : *Perspektiven transzendentalphänomenologischer Forschung*, La Haye, Nijhoff, 1972. On peut avancer pour préhistoire de la notion de « monde de la vie » (1925–1938) la thématization par Husserl (1913–1925) de la conception naturelle du monde, qui inclut le monde de l'expérience pure perceptive et le monde de l'expérience immédiat, quotidien, donc le naturelle *Weltbegriff* d'Avenarius et le *Lebenszusammenhang* de Dilthey. Voir Bégout Bruce, *La découverte du quotidien*, Ed. Allia, Paris, 2005, p. 156 ; voir préface de Rochus Sowa à Hua XXXIX.

<sup>7</sup> Dans la littérature secondaire, on trouve des stratégies explicatives assez sophistiquées, destinées à régulariser les relations entre ces domaines. Les interprétations ne sont pas tout à fait concordantes entre elles, parce qu'elles traitent de sens différents du *Lebenswelt*. Par exemple : « Die *Lebenswelt* ist die Welt der natürlichen Einstellung als der sich selber offenbar gewordenen natürlichen Einstellung » (Janssen Paul, *Geschichte und Lebenswelt*, Zur Letztbegründung der Wissenschaft aus der radikalen Skepsis im Denken E. Husserls, M. Nijhoff, 1970, p. 48) ou « Natürliche Einstellung und *Lebenswelt* stehen gerade im völligen Gegensatz » (Aguirre Antonio F., *Genetische Phänomenologie und Reduktion*. Ein Beitrag zur Diskussion von Husserls Spätwerk, M. Nijhoff, 1970, p. 12).

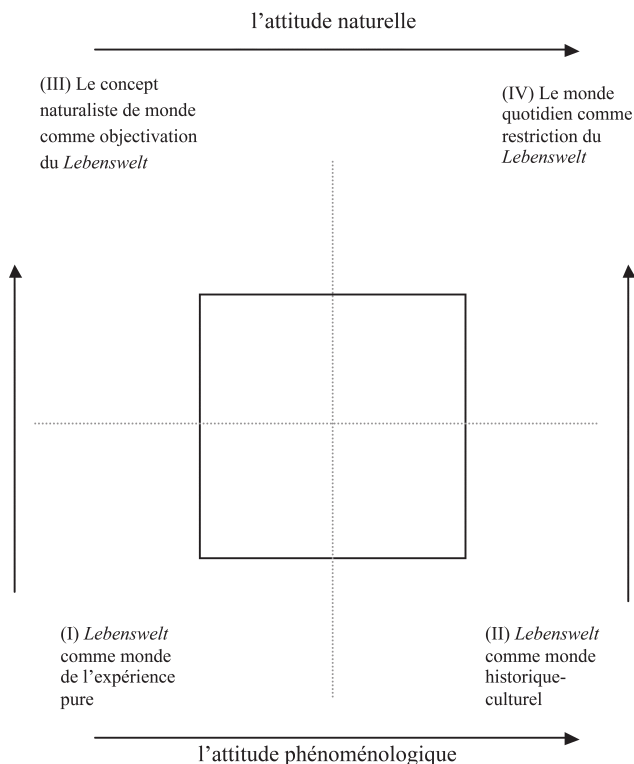


Schéma 1

dynamique englobe le processus de formation, d'institution et de sédimentation du sens. Donc le « monde de la vie » – ce n'est pas un monde des objets ; c'est plutôt un horizon dans lequel se réalise l'objectivation de la subjectivité transcendante vers l'attitude naturelle. Les relations entre le monde de la vie au sens restreint (I), aussi bien qu'au sens large (II), et le monde de l'attitude naturelle, qui inclut le concept naturaliste du monde (III) et la quotidienneté (IV), sont les relations de l'objectivation. Le monde de l'expérience pure s'objective dans le concept naturaliste du monde, tandis que le monde historique-culturel se restreint dans la quotidienneté.

On peut donc comprendre (a) le monde de la vie comme l'horizon de l'objectivation. Dans la deuxième partie de cet exposé, nous allons essayer de voir comment le processus de solidification de la thèse générale de l'attitude naturelle se

déroule dans cet horizon. On voit dans ce processus une sorte de double genèse de l'attitude naturelle : la genèse de la nature commune du monde naturel (I → III) et la genèse du sens commun de la vie naturelle (II → IV). On pourrait en outre dire que si la thèse générale de l'attitude naturelle passe par 4 phases de solidification (I, II, III, IV), les relations entre ces phases ne sont pas seulement linéaires, mais aussi circulaires, parce qu'on peut observer des interférences du monde de l'expérience pure (I) sur le monde historique-culturel (II), du concept naturaliste du monde (III) sur la quotidienneté (IV), etc.

## B) Vers une généalogie de la thèse générale de l'attitude naturelle

On peut donc bien traiter la thèse générale de l'attitude naturelle comme un résultat de l'objectivation et de la sédimentation du sens. Une telle généalogie de la thèse générale de l'attitude naturelle montrerait que le « préjugé du monde » est produit par la stabilité de la concordance (*Einstimmigkeit*) de l'expérience, que le monde vrai dans le sens naturel n'est rien d'autre que l'idée établie par son mouvement de confirmation (*Bewährungsgang*).<sup>8</sup> Le caractère essentiel de la vie naturelle – de la vie avant la phénoménologie transcendantale – est la croyance au monde, et le droit originaire de cette croyance croît à partir de la concordance continue de l'expérience : la vie naturelle s'effectue dans la certitude d'être, cultivée par l'anticipation de la perpétuation de cette concordance<sup>9</sup>. Et la croyance d'être<sup>10</sup>, la validité d'être, la position d'être sont fixées par la thèse générale de l'attitude naturelle<sup>11</sup>.

On peut donc dire que l'Urdoxa<sup>12</sup>, qui s'articule dans la thèse de l'existence du monde, dérive du fait de la possession du phénomène « monde » dans l'expérience concordante. La thèse générale de l'attitude naturelle est naïve, mais elle n'est pas totalement fautive : elle se base implicitement sur le fait originaire de la possession du monde (*Welthabe*). Elle est « plate », sa vérité est mise en relief<sup>13</sup> par la découverte du fait originaire de la possession du monde. On peut dire qu'il s'agit ici de la même situation originaire que celle qui sera décrite dans le cas de l'analyse phé-

<sup>8</sup> Husserl Edmund, *Hua VIII*, p. 479. *Ibid.*, p. 480.

<sup>9</sup> Husserl Edmund, *Hua XXXIV*, p. 151 ; *Hua XXXIX*, p. 234 ; *Ibid.*, p. 667 ; *Ibid.*, p. 214.

<sup>10</sup> Liangkang Ni, *Seinsglaube in der Phänomenologie E. Husserls*, Kluwer, Dordrecht, 1999.

<sup>11</sup> « Ich finde beständig vorhanden als mein Gegenüber die eine räumlich-zeitliche Wirklichkeit... „Die“ Welt ist als Wirklichkeit immer da, sie ist höchstens hier oder dort „anders“ als ich vermeinte, das oder jenes ist aus ihr unter den Titeln „Schein“, „Halluzination“ u.dgl. sozusagen herauszustreichen, aus ihr, die – im Sinne der Generalthesis immer daseiende Welt ist ». Husserl Edmund, *Hua III/1*, p. 61.

<sup>12</sup> Husserl Edmund, *Hua III/1*, pp. 238–242;

<sup>13</sup> Pour cette métaphore dans la phénoménologie, voir Marion J.-L., *Réduction et donation*, P.U.F., Paris, 1989.

noménologique, mais avec la dimension supplémentaire de la facticité originaire. Ce qui va de soi pour l'attitude naturelle (l'existence du monde) va être réinterprété comme un fait brut et étonnant.

La thèse générale de l'attitude naturelle dit : « “Le” monde est toujours là comme réalité »<sup>14</sup>. Il faut ainsi traiter (1) « “le” monde » et (2) la « réalité », aussi bien que ce (3) « toujours là ». Sur cette base on pourrait réinterpréter phénoménologiquement la thèse générale de l'attitude naturelle et reconstruire une thèse originaire de la possession du monde. On pourrait formuler cette dernière comme il suit : le sens noématique « monde » est toujours présupposé (prédonné et anticipé) comme un horizon (total et unitaire) des expériences concordantes. Mais revenons aux éléments de la thèse générale de l'attitude naturelle.

**B.1 Le monde.** Le monde de la vie comme unité des mondes environnants est objectivé dans l'attitude naturelle en tant que « substrat » identique des expériences des choses<sup>15</sup>. Cette unité des mondes environnants est toujours présupposée et se conserve comme un monde vrai, tant que la concordance de l'expérience commune se prolonge. La thèse générale de l'attitude naturelle est une fixation abstractive de ce monde de la vie. On peut bien dire que le « monde objectif » est seulement un des mondes particuliers possibles<sup>16</sup>. Le monde originaire de la vie s'objective dans les mondes environnants particuliers. Dans la recherche phénoménologique, on passe de l'investigation d'un monde environnant particulier au monde de la vie comme horizon des mondes environnants possibles. Quand, dans l'attitude naturelle, on constate l'existence du « monde objectif » comme substrat identique, en négligeant les « mondes environnants » comme adombrations possibles d'un monde, on le fixe exactement de la même façon qu'on fixe une chose spatio-temporelle en oubliant son horizon d'adombrations.

**B.2 La réalité (et la réalité effective).** L'attitude naturelle est une attitude orientée vers la réalité et vers le monde, compris comme réel.<sup>17</sup> Le sens du réel est constitué dans la persistance de la concordance, comme le formule Husserl : « un réel, c.-à-d. un identique des expériences concordantes »<sup>18</sup>. On peut dire que la « réalité effective » naturelle est essentiellement dépendante de la « réalité des choses » ; dans ce cas, la tâche de la phénoménologie du monde originaire de la vie serait l'explication de la constitution du sens de la « réalité », notamment du

<sup>14</sup> Husserl E., *Idées directrices pour une phénoménologie*, Gallimard, 2008, p. 95. Paul Ricoeur traduit « Wirklichkeit » par « réalité », mais il faudrait parler plutôt de la « réalité effective ». Voir Hua III/1, p. 61.

<sup>15</sup> Bernet Rudolf, *Le monde // La vie du sujet*, Paris, P.U.F., 1994 ; Hua IX, p. 506.

<sup>16</sup> Claesges U., *Zweideutigkeiten in Husserls Lebenswelt-Begriff*, p. 92.

<sup>17</sup> Voir Husserl E., Hua XXXV, p. 200.

<sup>18</sup> « Ein Reales, d.i. ein Identisches einstimmiger Erscheinungen » Husserl E., Hua XXXV, p. 440.

« monde naturel » comme substrat identique de la « choseité ». On peut bien remarquer un parallélisme entre un substrat identique d'une chose et un horizon d'adombrations d'un côté, et entre le monde de l'attitude naturelle et le monde originaire de la vie de l'autre. De notre point de vue, on peut observer dans les deux cas les relations entre le substrat et l'horizon. Le traitement phénoménologique de la « réalité » serait donc aussi l'investigation du sens de « res » et de la réification du monde de la vie. Comme l'a bien formulé Lothar Eley : « la chose n'est pas indépendante de la conscience, c'est plutôt un mode très spécifique de la conscience, à savoir du vivre ici-même (Dahinleben). La chose est une réification de la conscience. »<sup>19</sup> Ce qui nous intéresse ici, c'est précisément cette relation entre le vivre ici-même, caractéristique importante de l'attitude naturelle, et la chosification de la conscience. On peut ici constater que l'attitude naturelle préscientifique est influencée par l'attitude naturelle scientifique, par les sédimentations du naturalisme des sciences dans le « sens commun ».

**B.3 La prédonation.** Le chemin systématique de l'interprétation du monde prédonné et de sa constitution commence chez Husserl par l'analyse de l'expérience du « réal » comme expérience concordante du substrat d'une chose<sup>20</sup>. On constate que le monde qui est prédonné dans l'attitude naturelle, se conserve en tant que substrat identique et est anticipé. Dans la thèse générale, on a constaté le « toujours (déjà-)là » du monde. Les recherches husserliennes tardives sur la « prédonation », qu'on trouve par exemple dans Husserliana XXXIV et XXXIX, peuvent bien être lues comme des explications du sens de ce « toujours (déjà-)là » :

*Dans le vivre ici même naturel, le monde n'est pas un thème, mais il est pré-donné et comme une unité universelle, quoique pas à partir de l'unité d'une synthèse active. ... Vivre ici-même naturellement, être installé dans l'attitude naturelle [c.-à-d.] : « avoir » un monde comme universum de réalités-étants, trouver simplement d'avance ce [monde] en son enchaînement ouvert...<sup>21</sup>*

Le mode originaire « ici-même (geradehin) » est caractéristique de la prédonation en tant que doxa passive.<sup>22</sup> Le vivre ici-même (Dahinleben), qu'on a aussi constaté comme une des caractéristiques importantes de la « réalité », présuppose

<sup>19</sup> Nachwort von Lothar Eley in Husserl E. *Erfahrung und Urteil*, Hamburg, 1976, p. 502.

<sup>20</sup> Voir Husserl E., Husserliana XXXIX, n° 12 L'expérience d'un réal. ... *Point de départ de la voie systématique pour l'explication du monde prédonné et de sa constitution*. <§1. L'expérience d'une chose comme expérience concordante du substrat> ; <§2. La structure d'horizon pluridimensionnelle de l'expérience de chose>.

<sup>21</sup> Husserl E. *De la réduction phénoménologique: textes posthumes (1926-1935)*, trad. J.-F. Pestureau, J. Millon, 2007, p. 86 ; Hua XXXIV, p. 67. *Ibid.*, p. 359 ; *Ebd.*, p. 435.

<sup>22</sup> Hua I, p. 72 – CM §15 ; EU, p. 24.

la prédonation du monde. Mais le projet de l'investigation du monde de la vie ne doit pas se limiter à la constatation de la prédonation du monde, il devrait plutôt expliquer la genèse de la thèse générale et la formation de cette prédonation du monde qu'on observe dans l'attitude naturelle<sup>23</sup>. L'ontologie du monde de la vie doit donc être comprise comme une interprétation (*Auslegung*) de la prédonation du monde et de sa constitution. Et si l'univers de la prédonation est constitué par une habitualité, la réduction phénoménologique peut signifier le retour au processus de sédimentation de cette dernière<sup>24</sup>.

### C) La prédonation naturelle du monde et le sens phénoménologique de la prédonation

Dans cette partie je voudrais traiter d'une manière plus détaillée de la caractérisation du monde de la vie comme monde « pré-donné ». Je vais aussi faire la distinction entre la prédonation du monde dans l'attitude naturelle et le sens de la prédonation, dont la constitution doit être traitée dans l'attitude phénoménologique. Sur cette base je voudrais insister sur le fait que le monde originnaire de la vie n'est pas prédonné au sens d'une objectivité préexistante.

La prédonation du monde dans l'attitude naturelle a la forme d'une présupposition de l'existence préalable du monde objectif et de ses structures. On peut bien dire que le monde objectif prédonné est le monde de l'attitude naturelle. L'attitude phénoménologique permet de comprendre qu'au sein de l'attitude naturelle la prédonation est invisible pour elle-même, qu'elle y reste cachée par ce qui va de soi « naturellement », par l'abstraction de « l'objectivité »<sup>25</sup>. Les structures de la prédonation sont donc les structures constitutives de l'attitude naturelle, qui deviennent visibles seulement dans l'attitude phénoménologique. Dans ce cas, le projet de l'investigation du monde de la vie prend chez Husserl la forme de l'explication du monde prédonné et de sa constitution<sup>26</sup>. On peut dire que la *Lebenswelt* dans son sens complet n'est pas (a) le monde prédonné, comme c'est le cas du monde de l'attitude naturelle, mais un (b) horizon de formation de la prédonation, de la constitution du sens de la prédonation<sup>27</sup>.

<sup>23</sup> Voir par exemple Husserl E., *Hua* XXXIX, Annexe XXXVII.

<sup>24</sup> Voir Husserl E., *Hua* XXXIX, p. 47.

<sup>25</sup> Husserl E., *Hua* VI, pp. 148-149.

<sup>26</sup> L'expression « *Auslegung der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution* » (V. Ms. D I) a été choisie par les éditeurs des *Husserliana* comme sous-titre pour le volume XXXIX, dans lequel sont réunis les manuscrits consacrés à la *Lebenswelt*.

<sup>27</sup> « Il ya chez Husserl l'idée que le monde prédonné dans une croyance absolue n'est pas si prédonné qu'il y paraît. On oublie trop souvent ce fait. Il est pourtant capital pour toute compréhension de

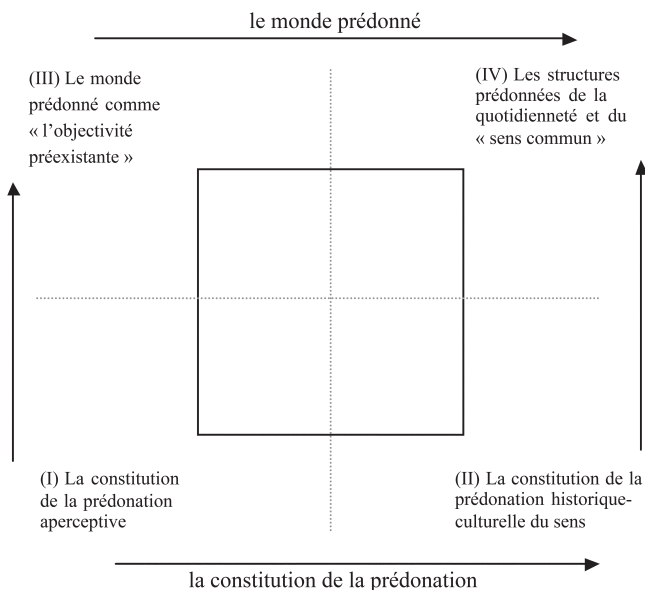


Schéma 2

Le sens de la prédonation dans l'attitude phénoménologique. On a déjà dit que le monde de la vie, traité dans l'attitude phénoménologique, n'était pas prédonné au sens d'une objectivité préexistante, que sa prédonation était plutôt une priorité dans l'ordre de la constitution<sup>28</sup>. Le statut de la prédonation après la réduction est assez spécifique : comme l'écrivit Husserl : « la pré-donnée du monde « se retourne » dans la pré-donnée de la constitution du monde »<sup>29</sup>. Mais ce n'est pas une prédonation naïve de l'attitude naturelle, étant donné que pour cette « pré-donnée » de la constitution la thèse générale n'est plus valable<sup>30</sup>. Si dans l'attitude naturelle la

la genèse du monde de la vie [...]. La prédonation du monde de la vie est en quelque sorte un effet abusif de sa donation [...] ce n'est là qu'une illusion rétrospective de l'attitude naturelle ». Bégout B. *La découverte du quotidien*, Ed. Allia, Paris, 2005, p. 264.

<sup>28</sup> Voir Perreau Laurent *Le monde de la vie* in J. Benoist et V. Gérard (dirs.), *Lectures de Husserl*, Ellipses, Paris, 2010, p. 256. Voir aussi Carr David, *On Vorgegebenheit*, Symposium, Tampere, Finland, 2009 (manuscrit).

<sup>29</sup> Husserl E., *De la réduction phénoménologique*: textes posthumes (1926–1935), p. 369. Hua XXXIV, p. 452.

<sup>30</sup> « Corrélativement, la thèse générale porte sur le monde constitué, mais non pas sur les présuppositions « cachées » de la constitution. » Husserl E., *De la réduction phénoménologique*, p. 73 ; Hua XXXIV, p. 51.

prédonation du monde fonctionne comme un préjugé non éclairci, dans l'attitude phénoménologique le sens de la prédonation, en tant qu'elle est une structure du monde de la vie, est reconnue comme un produit de l'habitualité, comme une sédimentation du sens<sup>31</sup>.

Dans l'épochè se produit un changement nécessaire de l'attitude par rapport à la prédonation – elle est suspendue, mais elle n'est pas ignorée :

... l'épochè phénoménologique radicale en laquelle elle [la réflexion phénoménologique] naît met hors *jeu la pré-donnée* de l'être du monde. Je n'ai à présent effectivement aucun monde pré-donné, j'ai au contraire la vie mondaine absolue en laquelle la pré-donnée a lieu pour moi.<sup>32</sup>

La prédonation du monde est reconnue comme un résultat de l'activité constitutive de la subjectivité transcendantale, c'est le sujet qui a pré-donné le monde :

Le monde comme « phénomène », comme monde dans l'épochè, n'est bien qu'un mode en quoi le même moi qui a pré-donné le monde se recueille sur cette donnée et sur ce qui se trouve en elle, et ne la déprécie absolument pas pour autant, ni même ne la fait simplement disparaître. *L'habitualité exclusive* de la pré-donnée naturelle, l'horizon d'expérience effective et possible, n'a pas disparu...<sup>33</sup>

Le phénomène « monde » peut être interprété comme un mode particulier de l'objectivation de la subjectivité transcendantale, un mode qui est structuré par une habitualité de la pré-donnée naturelle. La prédonation, qui prend son origine dans la concordance persistante de l'expérience, a déterminé la forme de l'être mondain ; mais elle n'est pas pour autant une forme primaire de l'être du sujet :

*Dans le recueillement radical du moi sur moi-même et mon monde* pré-donné à partir de ma propre vie de validité et, plus précisément, de ma vie en expérience concordante, je me rends compte que mon existence dans la *mondanéité n'est qu'un mode* caractéristique de mon existence qui comporte par essence la possibilité d'un passage dans le mode de l'être-pour-moi absolu.<sup>34</sup>

Pour ce changement du mode transcendantal, Husserl utilise une métaphore assez spécifique : selon lui, le sujet « s'affranchit des œillères (Scheuklappe) ».<sup>35</sup>

<sup>31</sup> Husserl E., Hua XXXIX n° 6, pp. 47–52.

<sup>32</sup> Husserl E. *De la réduction phénoménologique*, p. 209. Hua XXXIV, p. 223.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 209; *Ebd.*, p. 224.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 209 ; *Ebd.*, p. 224.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 211 ; *Ebd.*, p. 225. On peut dire que, paradoxalement, l'attitude naturelle est aussi un mode transcendantal – le mode de « l'aveuglement transcendantal (transzendente Verblendung) ». Voir Hua XV, p. 389.



D) Pour une doctrine phénoménologique de l'attitude :  
les modes de la *Zuständlichkeit* transcendentale

L'attitude naturelle était comprise par Husserl comme « un mode du Moi transcendantal, qui dans une telle attitude s'objective, [s']éprouve comme moi-homme et éprouve le monde »<sup>36</sup>, tant que le processus de l'objectivation de ce Moi est en même temps le processus de la position de l'être, et l'attitude naturelle est bel et bien un résultat de cette objectivation. Mais c'est aussi la fixation de la prédonation : la transition de la « prédonation transcendentale » de la genèse (avec ces possibilités différentes de l'objectivation) à la prédonation mondaine (à une seule objectivité préexistante). Par la réduction phénoménologique on arrive à reconduire notre regard à la prédonation transcendentale :

Dans la réduction transcendentale... je connais la pré-donnée en laquelle je suis donné à moi[-même] comme homme, en laquelle les autres, le monde en général sont pré-donnés à moi en tant qu'homme, [et] se reconnaissent, ainsi que tout l'humain en dehors d'eux, et je les comprends comme effectuation transcendentale, effectuation d'intérêts transcendants. *Le pré-donné psychique humain* lui-même devient *pré-donné transcendantal*, le monde conjointement avec sa pré-donnée psychique pour tout homme devient pré-donnée du « phénomène » monde dans le moi transcendantal.<sup>37</sup>

Ceci nous donne une nouvelle définition de la *Lebenswelt* : (c) le monde de la vie est un horizon du devenir-homme (*Vermenschlichung*), de la transformation de la « prédonation transcendentale » dans l'ordre de la constitution du monde, en pré-donné psychique humain. C'est dans le monde de la vie que se réalise l'individuation de la monade et son objectivation vers l'attitude naturelle<sup>38</sup>.

Dans les manuscrits de travail, Husserl propose d'admettre différents modes de la subjectivité transcendentale. On pourrait reconstruire une doctrine phénoménologique de l'attitude comme l'ensemble des modes de la *Zuständlichkeit* (de la possibilité de se mettre en des états dominants différents)<sup>39</sup> transcendentale. Par là, on définit simplement l'attitude naturelle comme un mode particulier de cette

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 156 ; *Ebd.*, p. 156 ; Liangkang N. *Seinsglaube in der Phänomenologie E. Husserls*, p. 40.

<sup>37</sup> Husserl E., *De la réduction phénoménologique*, p. 283 ; Hua XXXIV, p. 317.

<sup>38</sup> Voir « 1) Forme d'existence de ma vie humaine naturelle [...] ; 2) Forme d'existence de ma vie humaine après le passage dans l'état de réflexion transcendentale ». Husserl E. *De la réduction phénoménologique*, p. 154. Hua XXXIV, p. 153.

<sup>39</sup> Jean-François Pestureau traduit ce mot simplement par « mode d'état ». Husserl E., *De la réduction phénoménologique*, p. 155. Voir aussi Hua XXXIX, p. 322 : « *Zuständlichkeit* (habituelle Stellung [der „Persönlichkeit“] als habituelle Willensstellung, die ihr Schon-Sein macht, gegenüber dem durch den jeweiligen Akt Neu-Werden). »

Zuständigkeit<sup>40</sup>, un mode qui pose comme absolu quelque chose de relatif – à savoir l'apodicticité de l'existence du monde<sup>41</sup>, l'habitualité mondaine de la position de la prédonation.

On pourrait donc parler des attitudes en regard de la « situation du monde (Weltsituation) », de la situation universelle<sup>42</sup>. Que la situation soit mise en suspens, prise comme un phénomène, signifie que les éléments de cette situation peuvent bien ne pas exister « effectivement » sans pour autant que la situation cesse d'avoir lieu comme sens noématique. En ce qui concerne la notion de situation : on peut se trouver dans une situation, mais on peut aussi se mettre dans une situation – ce dont témoigne le fait originaire de l'existence du monde (et de l'être-jeté dans le monde), mais aussi l'observation de la constitution de ce monde. L'attitude naturelle possède sa propre vérité spécifique, mais elle hypostasie le fait originaire de la possession du monde en oubliant le rôle de la conscience constitutive<sup>43</sup>. Dans l'attitude phénoménologique on doit garder en même temps deux intuitions : la facticité originaire de l'être-là du monde, mais aussi de ma présence actuelle comme sujet constituant ce monde. Le cliquotement de ces deux perspectives<sup>44</sup>, des deux faits originaires, pourrait servir de définition spécifique de « l'état de flottement » phénoménologique, qui laisse la possibilité ouverte à des objectivations différentes<sup>45</sup>. La réduction phénoménologique est en substance un élargissement de la sphère de la considération, qui rend possible la transition de l'absolutisation d'un mode particulier vers la pluralité des modes transcendantsaux possibles. On pourrait dire que la Zuständigkeit transcendantale est une fusion spécifique de l'apeiron et l'aoriston: « l'infinité indéterminée du Moi possible »<sup>46</sup>.

---

<sup>40</sup> « [es ist möglich] das Transzendente uns somit die natürliche Einstellung als einen Modus transzendenter Zuständigkeit zu erkennen » Hua XXXIV, pp. 154–155. *Ibid.*, p. 148. V. aussi note de Husserl dans la VIème Méditation cartésienne « L'expérience naturelle est pourtant un mode transcendantal [...] » Fink Eugen, *Sixième méditation cartésienne: L'idée d'une théorie transcendantale de la méthode*, J. Millon, 1994, p. 136 ; Fink E. VI CM, *Husserliana Dokumente II/1*, p. 90.

<sup>41</sup> Luft S., "Husserl's phenomenological discovery of the natural attitude" in *Continental Philosophy Review*, n° 31, 1998.

<sup>42</sup> Husserl E., Hua XXXIV, pp. 246–249.

<sup>43</sup> Husserl E., *De la réduction phénoménologique*, p. 150 ; Hua XXXIV, p. 148. *Ibid.*, p. 156. *Ebd.*, p. 156.

<sup>44</sup> Voir Richir Marc, *Phénoménologie en esquisses: nouvelles fondations*, J. Millon, 2000, p. 15 ; aussi Žižek Slavoj, *The parallax view*, MIT Press, 2006.

<sup>45</sup> Cf. « [...] le monde réel » est seulement un cas particulier parmi de multiples mondes et non-mondes possibles, lesquels de leur côté ne sont que les corrélats des modifications éidétiquement possibles portant sur l'idée de conscience empirique avec les contextes de l'expérience plus ou moins ordonnés » Husserl E., *Idées directrices pour une phénoménologie*, p. 156 ; Hua III/I, §47, p. 100.

<sup>46</sup> « Unbestimmte Unendlichkeit möglicher Ich » Hua XIV, p. 37. Voir à ce propos Richir M. *Phantasia, imagination, affectivité : phénoménologie et anthropologie phénoménologique*, J. Millon, 2004, p. 218.

Pour conclure soulignons les thèses principales de cet article :

- Il est important de pouvoir distinguer la Lebenswelt, vu dans l'attitude naturelle et dans l'attitude phénoménologique, parce que le monde de la vie au sens complet du terme ne peut pas être réduit ni au monde de l'attitude naturelle en général, ni à la quotidienneté en particulier ;
- la thèse générale de l'attitude naturelle est un résultat de la sédimentation du sens, qui a son origine dans la concordance persistante de l'expérience ;
- le monde originnaire de la vie n'est pas prédonné dans le sens de l'objectivité préexistante, mais la prédonation a lieu dans ce monde comme une de ses structures importantes, en tant que le résultat de l'activité constitutive du sujet transcendantal ;
- l'attitude naturelle est seulement un des modes possibles de la *Zuständlichkeit* transcendantale ;
- on peut saisir les trois caractéristiques de la Lebenswelt, qui sont les reformulations d'une seule définition de ce monde, comme horizon de la vie. Le monde de la vie est donc un horizon :
  - a. de l'objectivation de la sphère de l'esthétique transcendantale dans « la nature préexistante » et du domaine de l'institution historique-culturelle du sens dans le « sens commun » ;
  - b. de la constitution des structures de la prédonation, comme moments constitutifs de l'attitude naturelle ;
  - c. du devenir-homme (*Vermenschlichung*) et de la mondanisation de la subjectivité transcendantale.



## VIVRE UNE MORT – LA QUESTION DE LA GENÈSE DE L'IDÉALITÉ CHEZ DERRIDA À PARTIR DE SA RÉFLEXION SUR LA NOTION HUSSELIENNE DE « MONDE DE LA VIE »

---

MASUMI NAGASAKA

### Abstract

The aim of the present paper is to scrutinize the starting point of Derrida's philosophy, departing from his reflection on Husserl's notion of the 'life-world'. Reviewing the whole Husserl corpus available at the time, Derrida's earliest work, *The problem of genesis in Husserl's philosophy*, gives a very particular reading that was to have a profound impact on the development of his own philosophy. Derrida considers the question of the genesis of extratemporal ideality through temporal reality to be a leitmotif of Husserl's philosophy. He supposes that the purpose of Husserlian philosophy is to avoid the dichotomy between ideality and reality, or essence and fact, and thus to find a third term to connect these – the genesis. Research of "one" origin, however, inevitably implies either the reduction of the fact to the essence or of the essence to the fact, neither of which allows Husserl to approach the genesis itself. The concept of the "life-world" represents one of the Husserlian attempts to find the connection between reality and ideality. The ambiguity of this notion, taken as a sensible actuality as well as the possible world in general in the sense of "et cetera", reveals itself, in the eyes of Derrida, as "Idea in the Kantian sense". According to Derrida, the achievement of this 'Idea in the Kantian sense' suggests a sort of living of ideality that is nothing other than taking an attitude to death in general – we see this also from the notion of "philosophy", similarly considered as "Idea". Derrida describes this achievement as the ideal possibility of a real impossible. In *Voice and Phenomenon*, recalling the Finkian aporia of phenomenological reduction, Derrida shows this achievement as the possibility of impossibility.

### Introduction

Le présent article a pour but d'éclaircir le point de départ de la philosophie derridienne en prenant comme repère sa lecture de la notion husserlienne du « monde de la vie ». La dissertation sur la philosophie de Husserl rédigée entre 1953 et 1954

montre bien que ce jeune normalien avait parcouru toutes les œuvres de Husserl, y compris les manuscrits accessibles à cette époque, et qu'il avait même suivi certaines œuvres mot à mot, mais de façon tout à fait unique. Notre intérêt sera donc, au-delà de la question de savoir si cette lecture prématurée pourrait être légitime ou non, de voir en quelle mesure sa manière de lire Husserl a orienté de façon décisive le point de départ de sa philosophie qui se manifeste notamment dans son ouvrage *La voix et le phénomène*.

Cette spécificité de la lecture derridienne tient au fait qu'il partage avec Husserl le moteur de pensée qu'est la question de la genèse de l'idéalité intemporelle dans la réalité temporelle. L'intemporalité dont il s'agit ici ne signifie pas la négation de la temporalité, mais correspond bien à ce que Husserl appelle « omnitemporalité (*Allzeitlichkeit*) » ou « supratemporalité (*Überzeitlichkeit*) »<sup>1</sup>, qui concerne le caractère de l'idéalité ou de l'essence indépendante du cours du temps. Tandis que la temporalité habite dans la « genèse du sens », l'intemporalité habite dans le « sens de la genèse ». Cette opposition se superpose à celle entre *de facto* et *de jure*, entre le fait et l'essence. Aux yeux de Derrida, toute la philosophie de Husserl motivée par le problème de la genèse, tente toujours de montrer le *passage* qui lie la réalité à l'idéalité, se distinguant ainsi foncièrement de la philosophie kantienne. Cette distinction entre la réalité et l'idéalité est reliée ensuite, comme sa conséquence inévitable, à la distinction entre l'empirique et le transcendantal. Nous verrons comment cette question du passage, héritée de Husserl, devient l'un des thèmes centraux de la philosophie derridienne.

## 1. Arrière-plan

Afin de mettre au clair cette perspective, un panorama succinct de son interprétation serait utile. Celle-ci est menée en suivant une ligne partant de la *Philosophie de l'arithmétique* [1891] pour parvenir à *L'Origine de la géométrie* [1936], deux œuvres husserliennes s'occupant également de la question de la naissance de l'idéalité objective. Ces œuvres, l'une se situant au niveau psychologique, l'autre au niveau transcendantal, poursuivent un thème commun tout en se séparant l'une de l'autre à travers l'avant et l'après de l'établissement du transcendantal. Sur cette ligne qui lie ces deux livres, le jeune lecteur localise les autres œuvres husserliennes comme le mouvement en zigzag marquant la régression et l'avancée, portant sur le

---

<sup>1</sup> Cf. Derrida Jacques, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, Paris, P.U.F., 1990, p. 48, note 9, p. 151, note 57.

problème de la naissance de l'idéalité intemporelle au sein de la réalité temporelle. Les virements d'un pôle à un autre et l'hésitation entre ces deux pôles sont inter-prétés comme étant motivés constamment par ce problème de la genèse.

Le fait que le questionnement de la genèse tend à chercher « une » origine va de pair avec un mouvement résistant à la dichotomie de la temporalité et de l'intemporalité. En d'autres termes, à travers le problème de la genèse l'on tend inéluctablement à réduire la temporalité à l'intemporalité ou l'intemporalité à la temporalité, ce que Husserl ne cessait inlassablement d'éviter. Il est très manifeste que Derrida discerne la « constance d'inspiration »<sup>2</sup> dans la question de la genèse de Husserl dès 1891 jusqu'à ses derniers mots datant de 1938. Selon son interprétation, la philosophie antérieure de Husserl annonçait, par cette « continuité profonde »<sup>3</sup>, dès son instauration, sa philosophie la plus tardive. Cette attitude husserlienne montre bien que la recherche sur la genèse ne se réalise jamais si l'on s'appuie uniquement sur le fait historique ou sur l'essence supratemporelle, bien que cette originalité, en se contredisant inévitablement avec la dichotomie, a forcément tendance à exiger d'opérer un choix entre eux. Le travail avance donc tout au long de la question de la genèse comme une oscillation entre deux pôles : « genèse du sens » et « sens de la genèse », à savoir, le pôle du fait et celui de l'essence, en passant de l'étape empirique psychologique à l'étape transcendante.

Voyons ceci maintenant de plus près. Dès la *Philosophie de l'arithmétique*, Husserl partait clairement, souligne Derrida, de sa contestation de la dichotomie à l'époque répandue entre le psychologisme/logicisme, et de la dichotomie kantienne entre le transcendantal/expérience, le sensible/suprasensible, ou le temporel/intemporel. Il s'agissait alors de savoir si l'idéalité naît dans l'histoire, comment le fait psychologique variable et temporel peut engendrer l'idéalité invariable et intemporelle, ou bien si l'idéalité est autonome par rapport au fait historico-psychologique, comment expliquer l'aliénation, l'oubli ou la dissimulation de cette idéalité par le fait historique. Dans cette perspective, Husserl, qui trouve insuffisantes aussi bien l'explication psychologique de Lipps, Mill ou Sigwart<sup>4</sup> que l'argumentation logiciste de Natorp ou Frege<sup>5</sup>, fonde cette genèse sur ce qu'il qualifie de « quelque chose »<sup>6</sup>,

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 84.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 249.

<sup>4</sup> Sur Lipps, cf. *Ibid.*, p. 47, p. 83. Sur Mill, cf. *Ibid.*, p. 45, p. 73, p. 83. Sur Sigwart, cf. *Ibid.*, p. 51.

<sup>5</sup> Sur Natorp, cf. *Ibid.*, p. 47 sq. Sur Frege, cf. *Ibid.*, p. 66.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 65, cf. Husserl Edmund, *Philosophie der Arithmetik mit ergänzenden Texten (1890-1901)*, Hua XII, Eley Lothar (ed.), Den Haag, Nijhoff, 1970, p. 80. « La notion de quelque chose (*Der Begriff Etwas*) » : « Quelque chose est un nom qui est approprié pour tout contenu pensable. [...] En lui tous les objets [...] sont les contenus de la représentation, ou sont représentés par les contenus de la représentation dans notre conscience. (*Etwas ist ein Name, welcher auf jeden denkbaren Inhalt paßt.*

qui serait à la fois concret et apriorique. On ne peut expliquer la genèse de l'idéalité intemporelle au sein de l'histoire temporelle, ni en s'appuyant tout simplement sur l'expérience temporelle prise empiriquement, comme s'y essaie Sigwart, ni en s'appuyant entièrement sur l'essence pure et intemporelle, comme le prétend Frege. C'est plutôt le regard qui est porté sur « quelque chose », autrement dit<sup>7</sup> « intentionnalité »<sup>7</sup> qui lui est propre, qui explique cette genèse.

Néanmoins, une critique faite par Frege l'attaque : si l'on fonde la notion de « nombre » sur la perception de l'objet en général, une question surgit, à savoir comment la notion de nombre « zéro » peut intervenir dans l'absence de la perception<sup>8</sup>. Afin de répondre à cette question difficile, l'on ne peut pas, d'une part, recourir à la solution psychologiste de Sigwart qui considère que le « jugement négatif » devrait être fondé sur l'expérience psychologique de la « déception »<sup>9</sup>. En effet si l'idéalité naît grâce au phénomène psychique, il serait incompréhensible de savoir comment le fait psychologique variable et temporel peut engendrer l'idéalité invariable et intemporelle. Ce qui est possible au niveau concret est une soustraction « réelle » qui nécessite la notion d'unité. L'apparition du nombre zéro partage ainsi sa possibilité avec celle de la naissance de l'unité<sup>10</sup>, qui, elle aussi, doit précéder *en droit* l'accumulation d'accidents. D'autre part, l'on ne peut pas non plus accepter la conception logique de nombre comme idéalité purement indépendante d'un objet concret. D'ailleurs, s'il ne s'agissait pas d'un fait concret, et si la naissance du nombre cardinal concernait uniquement l'essence, comme l'a pensé Frege, la différence entre l'« équivalence » et l'« identité » s'évanouirait<sup>11</sup>. Il serait absurde de compter ceux qui sont non seulement équivalents mais aussi identiques, c'est lorsque l'on compte ceux qui sont équivalents mais non identiques que le nombre apparaît<sup>12</sup>. C'est donc la notion de « quelque chose » permettant à

---

[...] Worin [sind] [...] [alle Gegenstände] Vorstellungsinhalte [...] oder [alle Gegenstände werden] durch Vorstellungsinhalte in unserem Bewußtsein vertreten [...].) » (Traduit par nous – M. N.)

<sup>7</sup> Derrida J., *Le problème de la genèse*, op. cit., p. 65.

<sup>8</sup> *Ibid.*, pp. 67–68. Husserl E., Hua XII, op. cit., p. 130 sq. Le nombre « un » comporte aussi un problème similaire.

<sup>9</sup> Cf. Derrida J., *Le problème de la genèse*, op. cit., p. 51.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 68. Cf. Husserl E., Hua XII, op. cit., p. 134: « À travers la notion de pluralité (à savoir celle de nombre), est donnée aussi inséparablement la notion d'unité. (Mit dem Begriffe der Vielheit (bzw. Anzahl) ist der Begriff der Einheit unabtrennbar mitgegeben.) » (Traduit par nous – M. N.)

<sup>11</sup> L'aporie dans laquelle Frege est tombé. Cf. Derrida J., *Le problème de la genèse*, op. cit., pp. 70–71 ; Husserl E., Hua XII, op. cit., p. 111 sq. et p. 139 sq. Voir aussi : p. 148, « Ici l'équivalence est confondue avec l'identité (Hier wird Gleichheit mit Identität verwechselt.) » (Traduit par nous – M. N.)

<sup>12</sup> « Si nous disons que Jupiter, un ange et une contradiction sont "trois", c'est qu'ils sont chacun une unité concrète d'objet. [...] [L'équivalence] est compatible avec une différence [...] » (Derrida J., *Le problème de la genèse*, op. cit., p. 71)



la fois la différence et l'équivalence<sup>13</sup> qui rend possible l'unité, et par conséquent, la notion de zéro.

Néanmoins, l'acte intentionnel qui porte sur l'objet en général, qui n'a été envisagé à cette époque qu'en terminologie psychologue mélangée à une terminologie logiciste, a obscurci la description de Husserl, et la conscience d'« erreur »<sup>14</sup>, soulevée notamment par la critique de la part de Frege<sup>15</sup>, amène Husserl à se réorienter radicalement vers le logicisme. S'ensuit l'époque de l'établissement des réductions éidétique et transcendantale et de la phénoménologie statique, que le normalien décrit dans la seconde partie comme la réduction de la « genèse du sens » au « sens de la genèse » dans laquelle le problème de la genèse est apparemment exclu<sup>16</sup>. Néanmoins, sous cette élimination « méthodologique », la question de la temporalité qui dépasse l'*eidos* intemporel ne cessait de hanter Husserl<sup>17</sup>.

Husserl est ainsi amené, dans un troisième temps, à l'élargissement du transcendantal jusqu'à l'historique – à savoir la genèse –, en introduisant la genèse passive et le monde de la vie, l'intersubjectivité, l'historicité. C'est dans cette perspective que Derrida interprète la notion husserlienne de « monde de la vie », en lisant *Expérience et jugement* portant sur la question de la genèse du jugement, comme ce qui indique le retour au problème de la genèse, à savoir, le virement du « sens de la genèse » vers la « genèse du sens ».

D'abord, si l'on considère cette question à l'intérieur du cheminement de la lecture derridienne, deux questions émergent : d'une part celle de savoir comment l'essai de saisir la genèse transcendantale ne peut se confondre avec la recherche psychologique, comme c'était le cas pour la *Philosophie de l'arithmétique*<sup>18</sup>, d'autre part celle de savoir comment, si l'on prend la genèse comme « thème », à savoir comme « sens de la genèse » supratemporel, l'on pourrait saisir la genèse en tant que telle sans faire abstraction de la temporalité<sup>19</sup>. Tels sont les deux écueils, soulignons-le encore une fois, du problème de la genèse. La lecture derridienne suit cette double question, question qui tente d'échapper à l'alternative de la réduction du fait à l'essence ou de l'essence au fait.

<sup>13</sup> Cf. Husserl E., Hua XII, *op. cit.*, p. 142 ; « [...] il n'y en a absolument aucun qui, au moins comme ce qui tombe sous la notion de quelque chose, ne soit pas équivalent [...] *es gibt überhaupt keine, die nicht, mindestens als unter den Begriff Etwas fallende, gleichartig sind.* » (Traduit par nous – M. N.)

<sup>14</sup> Husserl E., *Logische Untersuchungen*, Hamburg, Meiner, 2009, I, préface, p. vii ; cité in Derrida J., *Le problème de la genèse*, *op. cit.*, p. 81.

<sup>15</sup> Cf. Derrida J., *Le problème de la genèse*, *op. cit.*, p. 78.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 133 sq.

<sup>17</sup> Cf. *Ibid.*, p. 172. « Conduit ainsi à transformer la temporalité en un "eidos" intemporel, on devait du même coup revenir à la temporalité effective du sujet pur. »

<sup>18</sup> Cf. *Ibid.*, p. 178, pp. 181–182.

<sup>19</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 177–178.

## 2. Monde de la vie

Après avoir parcouru cet arrière-plan, nous pouvons analyser à présent la lecture de Derrida de la notion husserlienne de « monde de la vie ». Derrida, en rejoignant Landgrebe, présente cette notion comme ayant une « grave ambiguïté »<sup>20</sup>. Ce dernier écrit dans sa lettre publiée en France ;

D'une part, le monde [de la vie] est entendu d'une façon kantienne comme la totalité des apparences, [...] l'idée du *et cetera* de l'expérience [...]. D'un autre côté, [...] le monde [de la vie] [est pris] en tant que l'horizon appartenant à tout ce qui est éprouvé dans toute expérience d'étant individuels *avant* toute pensée prédicative [...].<sup>21</sup>

L'interprétation derridienne, proche de cette attitude, explique que, d'une part, le monde de la vie est décrit comme « l'antéprédicatif dans sa « réalité » actuelle », et d'autre part, comme « l'idée d'une totalité infinie des fondements possibles de tout jugement »<sup>22</sup>. Il relie donc les deux incompatibilités suivantes : l'actualité de l'existence comme substrat, d'une part, et l'infinie possibilité des expériences transcendantales, d'autre part. Ce que désigne ce deuxième cas, c'est un monde « irréel (*irreal*) » et « possible »<sup>23</sup>. De là découle la question de savoir comment ce passage du réel (*real*) au possible, à l'idée d'une totalité, passage du fini à l'infini, serait possible.

Cela rejoint la question de l'idéalisation (*Idealisierung*). Si l'antéprédicatif se localise *en deçà de* toute la détermination, comment l'activité qui porte sur lui peut ne pas se confondre avec l'idéalisation?<sup>24</sup> Husserl décrit celle-ci comme si l'on pouvait ôter *en droit* après coup la sédimentation causée par l'idéalisation, afin de retourner vers l'expérience prédonnée du monde de la vie.<sup>25</sup> C'est d'ailleurs pour

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 187. Cf. Landgrebe Ludwig, « Correspondance ; Lettre de M. Ludwig Landgrebe sur un article de M. Jean Wahl concernant "Erfahrung und Urteil" de Husserl », in *Phénoménologie – Existence*, Birault Henri (dir.), Paris, Vrin, 1984, p. 206 « [...] le concept de monde [de la vie] reste ambigu chez Husserl ».

<sup>21</sup> Landgrebe L., « Correspondance », *op. cit.*, p. 206.

<sup>22</sup> Derrida J., *Le problème de la genèse*, *op. cit.*, p. 187.

<sup>23</sup> « Le monde [de la vie] est défini [...] non pas comme un monde actuellement réel [*real*] [...], mais comme "l'horizon de tous les substrats de jugements possibles [*Horizont aller möglichen Urteils-substrate*]" [Husserl Edmund, *Erfahrung und Urteil*, Hamburg, Meiner, 1972, §9, p. 36.]. Il est une possibilité ouverte à l'infini des évidences fondées en lui. » (Derrida J., *Le problème de la genèse*, *op. cit.*, p. 186. Pour les citations de Husserl, nous empruntons les versions françaises présentées par Derrida.)

<sup>24</sup> « Si l'étant antéprédicatif concret n'a [...] aucune détermination [...], le sens qu'elle [= la conscience] lui "prêtera" pourra se confondre avec une construction subjective [...]. Les idéalizations seront des médiations conceptuelles. » (*Ibid.*, p. 188, souligné par nous – M. N.)

<sup>25</sup> « C'est parce que [la] sédimentation est superstructurale que la "réactualisation" du sens originaire est toujours possible. » (*Ibid.*, p. 188).

cela que le « retour (*Rückgang*) »<sup>26</sup> en question est envisagé comme possible. Il oppose le « monde de notre expérience » non immédiate et déjà confondue avec l'idéalisation, à « notre expérience immédiate » *avant* l'idéalisation.<sup>27</sup> La sédimentation de l'idéalisation prise comme un « vêtement (*Kleid*) »<sup>28</sup> mis à l'extérieur du corps et qui pourrait être ôté sans laisser aucune blessure à celui-ci, se superpose à un schéma d'un accidentel extérieur qui se surajoute à un originaire, comme si le génétique s'ajoutait au pré-génétique. En effet, si l'on pouvait enlever quelque chose d'extérieur sans blesser l'intérieur, si ce dernier ne recevait aucune influence par cet enlèvement même, ce fait attesterait que cet intérieur possède quelque chose d'indépendant à la temporalité surajoutée, ce qui exclut déjà le problème de la genèse en tombant dans la dichotomie de la temporalité génétique et l'omnitemporalité pré-génétique. Le devenir du jugement est alors en même temps le devenir de l'idéalité constituée de la sédimentation vide : « Le devenir est déchéance. »<sup>29</sup>

Si ce schéma est possible pour Husserl, ce serait parce qu'il distingue l'idéalisation des « actes catégoriaux »<sup>30</sup>. C'est pour cela que, pour lui, le devenir du jugement peut être corrigé par le retour vers le monde de la vie et cela rejoint la tâche infinie comme philosophie qui surmonte le naturalisme et l'objectivisme. Néanmoins, c'est Husserl lui-même qui déclare, d'autre part, que le naturalisme ou l'objectivisme, comme une branche « latérale (*einseitig*) » de la tâche infinie, n'est rien d'autre qu'un passage nécessaire pour celle « intégrale (*allheitlich*) » comme philosophie<sup>31</sup>. Si Derrida signale que l'idéalisation prise comme extérieure paraît se contredire avec la conception de l'intuition catégoriale<sup>32</sup>, c'est que cette distinction de l'idéalisation et des actes catégoriaux exige déjà la dichotomie du génétique et du pré-génétique, ce qui va à l'encontre de l'intention initiale de Husserl.

<sup>26</sup> Husserl E., *Erfahrung und Urteil*, op. cit., §10, p. 38 ; cité in Derrida J., *Le problème de la genèse*, op. cit., p. 188.

<sup>27</sup> « [...] le monde de notre expérience est dès l'abord compris à l'aide d'une "idéalisation" [...] [qui] est précisément déjà un produit de nos méthodes de connaissances, qui se fonde sur les "prédonnées" » de notre expérience immédiate. Et cette expérience [...] ne connaît ni espace exact, ni causalité, ni temps objectifs. » (Husserl E., *Erfahrung und Urteil*, op. cit., §10, p. 41 ; cité in Derrida J., *Le problème de la genèse*, op. cit., p. 189, souligné par nous – M. N.)

<sup>28</sup> Husserl E., *Erfahrung und Urteil*, op. cit., §10, p. 42 ; cité in Derrida J., *Le problème de la genèse*, op. cit., p. 189.

<sup>29</sup> Derrida J., *Le problème de la genèse*, op. cit., p. 190. Cette courte remarque de Derrida annonce le thème développé à sa dernière époque comme la notion d'« auto-immunité ».

<sup>30</sup> « Quand nous parlons des objets de sciences [...] il ne s'agit pas des objets de l'expérience [...] déterminés dans des actes catégoriaux sur le fondement de [l']expérience pure. » (Husserl E., *Erfahrung und Urteil*, op. cit., §10, p. 41 ; cité in Derrida J., *Le problème de la genèse*, op. cit., p. 189).

<sup>31</sup> Cf. Husserl E., *Die Krisis der europäischen Wissenschaft und die transzendente Phänomenologie*, Den Haag, Nijhoff, 1954, Hua VI, p. 339.

<sup>32</sup> Derrida J., *Le problème de la genèse*, op. cit., p. 189.

Néanmoins, si l'on prend le monde de la vie – « une hypothèse [...] moins recevable » – entièrement comme idéalisation elle-même, cela ne permet pas non plus d'interroger la genèse du jugement, car le monde de la vie, s'ajoutant de l'extérieur à la doxa passive, deviendrait une genèse empirique extérieure à l'originaire<sup>33</sup>. Dans ce cas aussi, l'on s'enferme dans une dichotomie, ne pouvant pas expliquer la genèse.

Revenons alors à l'hypothèse qui considère le monde de la vie comme la réalité. Derrida signale que Husserl, lorsqu'il parle de l'habitude ou de la *doxa* passive, recourt à titre de référence ultime au « sensible »<sup>34</sup>. À partir de là ce jeune lecteur réfléchit ainsi: tout d'abord, si le monde de la vie était saisi à travers une intuition sensible actuelle, sans être saisi comme quelque chose d'après coup, il s'ensuivrait que cette intuition devrait précéder *a priori* et *en droit* la croyance passive et que l'on tomberait dans le formalisme. En effet, si le monde de la vie précédait l'évidence antéprédicative, il devrait être une idéalité pré-génétique et vide qui serait, comme chez le kantisme, une condition de possibilité rendant possible le mondain, l'empirique, l'*a posteriori*<sup>35</sup>. Comme le remarque Derrida, pour Husserl, il ne s'agit pas d'un retour vers la facticité mais plutôt d'une recherche de l'origine du monde possible en général, comme « exemple » de telle ou telle facticité<sup>36</sup>. La notion d'« exemple » marque précisément l'intermédiaire entre ces deux pôles, le mondain et le transcendantal, le réel et le possible, le fait et l'essence.

L'alternative aux trois hypothèses précédentes est la suivante : si le monde n'est pas saisi à travers l'intuition sensible, suite à la nécessité de passer d'un individu sensible à la totalité infinie d'un horizon, il ne doit pas se distinguer de l'*Idée au sens kantien* dans la mesure où il anticipe par avance une idée sans avoir aucune intuition actuelle<sup>37</sup>. Dans ce cas aussi néanmoins, comme dans le second cas, il serait une idéalité pré-génétique extérieure à la genèse en tant que telle<sup>38</sup>.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 192.

<sup>34</sup> Dans la doxa passive, « le monde [...] est donné [...] comme monde de substrats simplement "sensible" [...] » (Husserl E., *Erfahrung und Urteil*, *op. cit.*, §12, p. 54 ; cité in Derrida J., *Le problème de la genèse*, *op. cit.*, p. 191).

<sup>35</sup> Derrida J., *Le problème de la genèse*, *op. cit.*, p. 191.

<sup>36</sup> « Il ne s'agit pas ici d'une (telle) régression vers la facticité historique du jaillissement de ces idéalisations (sédimentées) à partir d'une subjectivité historique déterminée [...], mais ce monde-ci qui est le nôtre n'est ici pour nous qu'un exemple sur lequel on étudiera la structure et l'origine d'un monde possible en général [...] » (Husserl E., *Erfahrung und Urteil*, *op. cit.*, §11, pp. 47–48 ; cité in Derrida J., *Le problème de la genèse*, *op. cit.*, p. 194).

<sup>37</sup> « [...] le monde est le lieu *a priori* de toute expérience génétique possible. En ce sens, il ne se distingue pas d'une idée au sens kantien [...] ». (Derrida J., *Le problème de la genèse*, *op. cit.*, p. 192).

<sup>38</sup> Du moins c'est ce que Derrida pensait à cette époque. Concernant cette *Idée au sens kantien*, nous pouvons percevoir l'oscillation de l'interprétation derridienne à chaque époque, ce qui correspond bien à l'ambiguïté ou à la vaste possibilité de réception de cette notion. Notre argumentation qui suit montrera cela.

Ainsi, dans l'ensemble de ces quatre hypothèses, l'on ne pourrait pas atteindre la « *vérité de monde* »<sup>39</sup>, monde pris par sa genèse, sans faire abstraction de celle-ci. En somme, on ne fait qu'approfondir, sans la résoudre, la double question que nous avons évoquée à la fin du premier paragraphe du présent article, à savoir, celle de l'alternative de la réalité et de l'idéalité, qui vient de celle du psychologisme et du logicisme des premières époques husserliennes, ici reprise en tant qu'alternative de l'empirique et du transcendantal. Le problème de la genèse, loin d'être résolu, s'aggrave à chaque étape.

### 3. Négation en tant que moteur de la pensée

Ce geste husserlien qui, soucieux de dépasser la dichotomie de la réalité et de l'idéalité et donc ici du mondain et du transcendantal, nous invite en fin de compte à nous appuyer sur l'un des deux pôles, est bien reflété dans la description husserlienne de la naissance de la négation comme jugement, lorsqu'il tente d'éclaircir la négation à partir de l'expérience de déception<sup>40</sup>. En fait, comme Derrida le remarque, Husserl n'analyse pas la naissance de la négation immédiatement comme étant la genèse du logique, car l'expérience de la négation en tant que telle n'est pas encore prédicative<sup>41</sup>. D'ailleurs, si la négation se situait déjà au niveau du logique formel, elle ne serait qu'une chose extérieure, un « produit de hasards »<sup>42</sup> qui exclut l'originnaire. Néanmoins, si elle est antéprédictive, elle doit appartenir au niveau de la « croyance passive », mais en même temps, Husserl présente la négation comme une certaine activité, une « modification » de la croyance au monde.<sup>43</sup> Par là Derrida se demande si Husserl a eu l'intention de chercher une médiation entre réceptivité antéprédictive et activité logique<sup>44</sup>, intermédiaire qui n'est rien d'autre que la « genèse ». Néanmoins, Husserl n'accorde pas, comme le regrette Derrida, une place à cette médiation au sein de ses descriptions.<sup>45</sup>

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 193, souligné par Derrida.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 195 ; Husserl E., *Erfahrung und Urteil*, op. cit., §21, p. 94.

<sup>41</sup> « La négation n'est pas d'abord le fait d'un jugement prédicatif [...] ». (Husserl E., *Erfahrung und Urteil*, op. cit., §21, p. 97 ; cité in Derrida J., *Le problème de la genèse*, op. cit., p. 196).

<sup>42</sup> Derrida J., *Le problème de la genèse*, op. cit., p. 195.

<sup>43</sup> Cf. Husserl E., *Erfahrung und Urteil*, op. cit., §21, p. 98 ; Derrida J., *Le problème de la genèse*, op. cit., p. 196.

<sup>44</sup> C'est un fait parallèle pour Derrida lorsque Husserl parle, d'une part, de la « passivité avant l'activité » et, d'autre part, de la « passivité dans l'activité » (Husserl E., *Erfahrung und Urteil*, op. cit., §23, p. 119 ; cité in Derrida J., *Le problème de la genèse*, op. cit., p. 199). Au fond, Husserl qui doit décrire deux pôles n'arrive jamais à décrire l'intermédiaire.

<sup>45</sup> Cf. Derrida J., *Le problème de la genèse*, op. cit., p. 196, note 47.

Selon Derrida, cela montre que Husserl, ne possédant pas la conception fondamentale du « néant »<sup>46</sup> comme c'est le cas de Heidegger, ne peut que prendre la négation en tant que modification d'une affirmation originnaire. Dès qu'il essaie de ne pas considérer la négation comme origine logique, il est obligé de retourner à l'expérience concrète et d'adopter ainsi la théorie de Sigwart dont il avait d'abord tenté de s'éloigner. En accueillant l'expérience du monde de la vie comme expérience vivante, Husserl tente de fonder la genèse du jugement négatif sur la déception qui n'est pas distinguable de celle empirique.<sup>47</sup>

En revanche, Derrida se demande comment l'on peut penser la « neutralisation » dans la phénoménologie sans avoir recours à la conception fondamentale de la « négation ». En effet, pour lui, la conception de la neutralisation présuppose elle-même une certaine pensée de la négation. Il va même jusqu'à esquisser la négation comme étant le moteur de la genèse, ce que le fondateur de la phénoménologie ne conçoit pas ainsi. Ce jeune auteur se demande donc si ce n'est pas la négation que l'on nécessite afin de passer d'un pôle à un autre<sup>48</sup>, si ce n'est pas la « contradiction » elle-même qui est moteur de la genèse<sup>49</sup>.

Ainsi chaque fois que Husserl tente de trouver une médiation entre les deux pôles que sont la genèse du sens, d'une part, et le sens de la genèse, d'autre part, il tombe dans l'un des deux. C'est le motif constant de la lecture derridienne de Husserl. Et Derrida soupire en regrettant que chez Husserl l'on ne saurait pas trouver la genèse en tant que telle, malgré son point de départ innovant à l'égard de Kant. Derrida ne cache pas sa déception face à l'explication de Husserl signalant que l'on peut laisser de côté la question de la relation entre le « monde de la vie » et le « monde objectif »<sup>50</sup>. Il s'agit ici pour Derrida de renoncer à éclaircir la relation entre la phénoménologie et le réel (*real*) ou la science comme fait, bien que cette relation doive marquer le noyau de la genèse. Ainsi conclut Derrida : « Au moment où Husserl prétend en traiter, le problème génétique est donc une fois de plus mis entre parenthèses »<sup>51</sup>.

C'est pour cela que cette problématique doit encore être menée à quatrième étape du développement de la philosophie husserlienne, traitée principalement

---

<sup>46</sup> Derrida partage aussi ici l'opinion de Landgrebe qui écrit comme suit : « [...] tout jugement est d'abord jugement sur un étant qui est dans le monde [...] et non pas jugement sur l'être ou le non-être du monde dans son ensemble. » (Landgrebe L., « Correspondance », *op. cit.*, p. 206, souligné par nous – M. N.)

<sup>47</sup> Cf. Derrida J., *Le problème de la genèse*, *op. cit.*, p. 196, note 47.

<sup>48</sup> Cf. *Ibid.*, p. 97.

<sup>49</sup> « [...] c'est la contradiction elle-même qui définit et promeut la genèse » (*Ibid.*, p. 197, souligné par Derrida).

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 205 ; Husserl E., *Erfahrung und Urteil*, *op. cit.*, §38, p. 189.

<sup>51</sup> Derrida J., *Le problème de la genèse*, *op. cit.*, p. 206.

dans la quatrième partie de la dissertation du normalien. C'est l'idée téléologique, formulée comme *l'Idée au sens kantien*, qui enferme en elle tout ce problème de la genèse<sup>52</sup> et qui donc hérite de l'ambiguïté de la notion de monde de la vie.

#### 4. Idée d'une totalité infinie comme Idée au sens kantien

C'est dans les *Méditations cartésiennes* que Husserl a recours à l'idée téléologique, l'« idée-fin (*Zweckidee*) »<sup>53</sup> régulatrice lorsqu'il parle de la science authentique qu'est la philosophie comme fondement de la science. Le problème de la genèse se développe ici comme la question de la genèse de l'idée de la philosophie, que Husserl conçoit ainsi :

Nous ne savons [...] pas encore si elle [l'idée-fin hypothétique] est réalisable en général. Néanmoins sous forme d'hypothèse et à titre de généralité fluide et indéterminée, nous possédons cette idée.<sup>54</sup>

Derrida qui à son tour souligne plus d'une fois que l'idée d'une totalité infinie « n'est pas donnée en personne dans une évidence originaire »<sup>55</sup>, attire notre attention sur le mot « posséder (*haben*) » : l'« idée de la philosophie » est « possédée ». Il s'agit ici de l'*obtention* d'une idée régulatrice, qui atteste d'ailleurs pour Derrida l'absence de l'intuition adéquate. C'est Husserl lui-même qui reconnaît que l'on ne sait pas si elle est réalisable. Sa réalisation est donc une possibilité idéale mais réellement impossible, au moins dans l'actualité. Husserl continue :

[...] les sciences réellement données [...] renferment en elles, au-delà de leur existence factice, une *prétention* qui n'est pas justifiée par le fait même de leur existence. C'est justement dans cette *prétention* qu'est impliquée la science comme idée, comme idée d'une science authentique.<sup>56</sup>

Ce qui attire notre attention, c'est que Derrida interprète à juste titre le mot « prétention (*Prätention*) » comme un nom donné pour désigner la notion

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 207.

<sup>53</sup> Husserl E., *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Hua I, Den Haag, Nijhoff, 1973, §3, p. 49.

<sup>54</sup> *Ibid.*, §4, p. 50 ; cité in Derrida J., *Le problème de la genèse*, op. cit., p. 218, souligné par Derrida. Pour les citations de Husserl, nous empruntons les versions françaises présentées par Derrida.

<sup>55</sup> Derrida J., *Le problème de la genèse*, op. cit., p. 217.

<sup>56</sup> Husserl E., Hua I, op. cit., §4, p. 50 ; cité in Derrida J., *Le problème de la genèse*, op. cit., p. 219. Souligné par nous – M. N.

d'« intention ». En effet, quelques phrases plus bas, Husserl remplace ce mot par « intention »<sup>57</sup>. Il s'agit donc ici d'une « intention sans intuition », dont Derrida parlera, à une époque ultérieure, dans l'introduction à *L'Origine de la géométrie*.<sup>58</sup> Husserl enchaîne : « [...] rien ne saurait nous empêcher de “vivre (*erleben*)” la “visée (*Streben*)” et l'activité (*Handeln*) scientifiques et d'élucider le sens de la fin poursuivie. »<sup>60</sup> Si l'on prend cette visée aussi comme un synonyme de la notion d'« intention », c'est le *vivre-une-intention* qui est le sens de ce « posséder » de l'idée d'une totalité infinie. C'est par « l'acte de la vivre comme phénomène noématique »<sup>61</sup> que la révélation du sens final de la science est, selon Husserl, « obtenue »<sup>62</sup>.

Nous observons ici un mouvement parallèle à celui que Derrida met en relief en interprétant le transfert de la première à la deuxième époque husserlienne, à savoir l'établissement du domaine transcendantal pris par ce lecteur comme recul au sein du cheminement interrogeant le problème de la genèse. Ici, face à la difficulté de la question de la genèse transcendantale, une chose parallèle à la réduction phénoménologique surgit – comme « idée téléologique »<sup>63</sup>. Derrida précise : « c'est maintenant une idée téléologique (*Zweckidee*) qui joue ce rôle [= le premier moment de la constitution] »<sup>64</sup>.

La question cardinale que Derrida pose est la suivante : « Comment peut-on “vivre”, en tant que telle, une intention ou une idée téléologique pure? »<sup>65</sup> Afin d'y répondre, Derrida entre, cette fois aussi, dans l'argumentation du « ni A ni B », comme il l'a fait autour de la notion du monde de la vie : d'une part, si cette intention était formelle et apriorique, elle ne serait « vécu[e] »<sup>66</sup>, ce vivre doit donc être par conséquent concret, mais d'autre part, étant donné que quelque chose de

<sup>57</sup> « Si, de la sorte, par un approfondissement progressif, nous pénétrons l'intention de la visée scientifique, nous déployons devant nous les moments constitutifs de l'idée téléologique en général de la science authentique [...] » (Husserl E., Hua I, *op. cit.*, §4, p. 50 ; cité in Derrida J., *Le problème de la genèse*, *op. cit.*, p. 219, souligné par nous – M. N.)

<sup>58</sup> Derrida J., [Introduction à] Husserl Edmund, *L'Origine de la géométrie*, Paris, P.U.F., 1962, p. 155.

<sup>59</sup> Dans la version allemande (Husserl E., Hua I, *op. cit.*) le mot « *erleben* » n'existe pas, mais « *sich einleben in* ». Husserl l'explique aussi plus bas comme « *fortschreitende Vertiefung in (die Intention)* », cité par Derrida comme « pénétrer (l'intention) ».

<sup>60</sup> Husserl E., Hua I, *op. cit.*, §4, p. 50 ; Derrida J., *Le problème de la genèse*, *op. cit.*, p. 219.

<sup>61</sup> *Idem.*

<sup>62</sup> *Idem.*

<sup>63</sup> Lorsque Derrida parle de *faire abstraction* « de la facticité historique des diverses sciences pour laisser apparaître leur “prétention” », il entend par là une variation de la réduction phénoménologique. Cf. *Idem.*

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 220.

<sup>65</sup> *Idem.*

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 221.



concret doit pouvoir être constitué, l'intention comme moment constituant devrait contenir un moment constitué<sup>67</sup>. Au sein de cette intrication du constitué et du constituant, l'on ne voit pas comment la téléologie intentionnelle pure et les facticités des sciences existantes peuvent être médiatisées.

L'obscurité de cette médiatisation montre que ce vivre n'est rien d'autre qu'un *vivre-un-intemporel* – à savoir, *vivre-une-mort*. La « mort » dans ce contexte n'est pas désignée comme un « fait » mais, au-delà du fait du vivre et du mourir, l'idéalité qui n'a ni à vivre ni à mourir. Ainsi déclare Derrida dans *La voix et le phénomène*, publié treize ans après la dissertation : « Que Husserl ait toujours pensé l'infinité comme Idée au sens kantien, [...] cet apparaître de l'Idéal comme différence infinie ne peut se produire que dans un rapport à la mort en général. »<sup>68</sup> La téléologie transcendante, toute en se différenciant infiniment en partant du présent vivant et en construisant l'historicité transcendante, est toujours liée à l'intemporalité de l'idéalité, à savoir à la « mort ».

Néanmoins, il ne faudrait pas interpréter trop hâtivement cette remarque comme une critique négative de la part de Derrida. Bien au contraire, cette notion sera développée dans la dernière période de sa philosophie comme une question de « survie » qui « ne dérive ni du vivre ni du mourir »<sup>69</sup>, question que nous ne traitons pas ici de façon détaillée mais dont nous tentons au moins d'éclaircir l'enjeu à travers la première période de sa formulation.

Ainsi nous constatons bien que Derrida accorde constamment la plus grande attention à une série de notions, y compris celle de « monde de la vie », qui rejoignent ce que Husserl appellera *l'Idée au sens kantien*, du point de vue du passage de la réalité finie à l'idéalité infinie. C'est dans ce contexte qu'il argumente ainsi, dans son introduction à *L'Origine de la géométrie* : « [...] Husserl n'a jamais fait de l'Idée elle-même le thème d'une description phénoménologique. »<sup>70</sup> La raison en est claire : s'il en faisait la description, étant donné que cette idée ne repose pas sur l'intuition dans ce sens initial et qu'elle n'est que « possédée », cette tentative irait au-delà de la phénoménologie elle-même, phénoménologie telle qu'elle a été définie par le « principe du principe » au paragraphe 24 des *Ideen I*.

---

<sup>67</sup> Cf. *Idem.*: « [...] tout moment constituant [...] comporte, dans l'intimité de son fondement, un moment constitué [...] ».

<sup>68</sup> Derrida J., *La voix et le phénomène*, Paris, P.U.F., 1967, p. 114.

<sup>69</sup> Derrida J., *Apprendre à vivre enfin – Entretien avec Jean Birnbaum*, Paris, Galilée, 2005, p. 26. « Survivre au sens courant veut dire continuer à vivre, mais aussi vivre après la mort. »

<sup>70</sup> Derrida J., [Introduction à] Husserl E., *L'Origine de la géométrie*, op. cit., p. 150, souligné par Derrida.

## 5. La question difficile du passage

Afin de nous interroger sur ce difficile passage de la réalité finie à l'idéalité infinie, il serait utile de remarquer que Derrida précise *l'Idée au sens kantien* comme un concept « opératoire »<sup>71</sup>, en empruntant ce mot à Fink. Ce dernier prend, comme nous le verrons, la notion husserlienne de « constitution » en tant que concept opératoire qui contient en lui l'impossibilité d'une thématisation.

Ce problème est étroitement lié à la question de la motivation de la réduction phénoménologique. Celle-ci doit émerger au sein de l'attitude naturelle, au sein de l'histoire, bien qu'il n'y ait aucun passage possible de l'attitude naturelle à l'attitude transcendantale, et bien qu'il ne soit pas possible que celle-là, d'ailleurs aveugle à la réduction phénoménologique, puisse promouvoir celle-ci.

Le paradoxe inhérent à la phénoménologie husserlienne que Fink explicite d'une façon aigüe tout en prenant « le style de l'effacement apparent »<sup>72</sup> oriente d'une manière décisive la lecture derridienne de Husserl. Le commencement de la phénoménologie contient en effet en lui l'aporie inéluctable qu'est l'aporie de la réduction phénoménologique. L'attitude naturelle en tant que telle ne renferme en elle-même aucun passage vers la réduction phénoménologique. Pour cette raison, selon Fink, toutes les thèses qui cherchent dans l'attitude naturelle la motivation pour une réduction phénoménologique sont « fausses (*falsch*) »<sup>73</sup>. Étant donné que seule la subjectivité transcendantale peut accomplir la réduction phénoménologique, celle-ci « se présuppose elle-même »<sup>74</sup>, autrement dit, afin de pouvoir entamer la réduction phénoménologique, l'on doit déjà l'avoir accomplie.

Or, cette aporie de la réduction phénoménologique partage la même structure que celle de l'aporie du langage transcendantal que Fink déploie, aporie que la phénoménologie husserlienne ne peut pas ne pas contenir inévitablement en elle-même. De même que la réduction phénoménologique doit naître au sein de l'attitude naturelle, de la même manière le langage transcendantal à travers lequel un phénoménologue s'exprime doit pouvoir s'incarner au sein du langage intramondain. Toutes les terminologies qu'un phénoménologue emprunte au niveau transcendantal ne peuvent qu'utiliser les prédicats, les propositions, les logiques

<sup>71</sup> « [...] l'Idée au sens kantien [...] ne [pouvait] être que des concepts opératoires et non thématiques [...] Cette non-thématisation phénoménologique obéit à une nécessité profonde et irréductible. » (*Ibid.*, p. 155, souligné par Derrida)

<sup>72</sup> Derrida J., « Eugen Fink, *Studien zur Phänomenologie, 1930-1939* », in *Les études philosophiques*, Paris, P.U.F., 1966, p. 549.

<sup>73</sup> Fink Eugen, « Die Phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik », in *Kant-Studien*, n° 38, 1933, p. 346.

<sup>74</sup> *Idem.*

intramondaines. Celui qui entend ce langage n'est pas capable de le comprendre sans malentendus mondains, s'il n'a pas encore accompli la réduction phénoménologique. Pour qu'une communication s'établisse entre celui qui parle le langage transcendantal et celui qui l'écoute, l'on présuppose que les deux personnes doivent déjà avoir accompli la réduction phénoménologique, et, inversement, si c'était le cas, la phénoménologie serait déjà établie et ne pourrait plus devenir un thème.

Fink questionne cette problématique dans un article ultérieur, en prenant pour exemple la notion phénoménologique de « constitution » :

Chez Husserl, lorsqu'il emprunte la notion de la constitution par l'usage naïf de ce mot, et lorsqu'il donne à cette notion un sens nouveau et transcendantal, tous ces sens se mélangent en tremblant de l'un à l'autre (*ineinanderschwingen*). Néanmoins, cette donation (de sens nouveau) ne s'accomplit pas de telle sorte que la distance (*Abstand*) de la notion spéculative de la constitution à l'égard du modèle primaire naïf et naturel soit claire.<sup>75</sup>

Nous accordons dans ce passage que Derrida paraphrase dans son compte rendu<sup>76</sup>, la plus grande attention aux mots « *ineinanderschwingen* » et « *Abstand* ». Fink dit par-là que les deux termes – l'un mondain et l'autre transcendantal, l'un qui exprime le fait et l'autre l'essence, etc. – se mélangent inévitablement. Tous deux contiennent en eux-mêmes l'impossibilité de percevoir clairement la distance entre eux, à savoir, l'impossibilité de la distinction au sein de l'accomplissement même du passage de l'un à l'autre.

Les concepts opératoires ne sont rien d'autre que ce genre de notion, à savoir, des concepts qui exigent l'accomplissement même de la réduction phénoménologique, et qui, par-là, contiennent en eux-mêmes l'impossibilité de la thématization, en d'autres termes, l'impossibilité de la description phénoménologique d'eux-mêmes.

En prenant en compte le fait que Derrida précise la notion husserlienne de l'*Idée au sens kantien* comme concept opératoire, nous verrons que la spécificité de cette *Idée* est liée à la problématique de la distinction (la *distance*) ou du mélange entre la réalité et l'idéalité, parallèle ici à celle entre le mondain et le transcendantal.

Considérons un modèle de l'*obtention* de cette *Idée*. Si nous considérons cette obtention temporellement, à savoir du point de vue de la « genèse du sens », elle correspondra à une « création » de ce qui n'a pas existé temporellement, mais si

<sup>75</sup> Fink E., « Operative Begriffe in Husserls Phänomenologie », in *Zeitschrift für philosophische Forschung*, n° 11, 1957, p. 334, traduit par nous – M. N.

<sup>76</sup> Derrida J., « Robert Sokolowski, *The formation of Husserl's concept of constitution* », in *Les études philosophiques*, Paris, PUF, 1965, p. 557.

nous la considérons d'un point de vue intemporel, à savoir du point de vue du « sens de la genèse », elle n'est rien d'autre qu'une « découverte » de ce qui existe au-delà de la temporalité. Quelle que soit l'obtention de cette Idée, étant donné qu'un « idéal » intemporel est obtenu dans une chaîne infinie des « réels » temporels, nous considérons une série qui part du « réel (*real*) » pour aboutir à « l'idéal ».

S'agissant d'une personne n'ayant pas encore créé / découvert une idéalité au sein de la multiplicité infinie des réels qui répondront à la question de la naissance de l'idéalité, étant donné que cet idéal est absent, il est impossible pour cette personne de distinguer celui-ci de la multiplicité des réels. S'agissant d'une personne qui a déjà créé / découvert cet « idéal », ce qu'il a obtenu est déjà réel pour lui, ce qui signifie que la distance entre ce réel et l'idéal disparaît. La distinction entre le réel et l'idéal est, dans ces deux cas, impossible. C'est ce paradoxe de l'*Idée au sens kantien* que nous discernons lorsque Derrida explique comme suit dans *La voix et le phénomène* :

[...] les « distinctions essentielles » sont prises dans l'aporie suivante : *en fait, realiter*, elles ne sont jamais respectées, Husserl le reconnaît. *En droit et idealiter*, elles s'effacent puisqu'elles ne vivent, comme distinctions, que de la différence entre le droit et le fait, l'idéalité et la réalité. Leur possibilité est leur impossibilité.<sup>77</sup>

La possibilité de la distinction est déjà présupposée. Néanmoins, cette distinction se révèle, à chaque essai cherchant à la mettre en œuvre, à savoir à chaque moment du passage de la réalité finie à l'idéalité infinie, comme l'impossibilité de la distinction.

C'est par-là qu'au sein de l'obtention de l'*Idée au sens kantien*, à savoir, au sein de l'obtention de *la possibilité idéale d'un réellement impossible*, cette impossibilité de distinction entre le réel et l'idéal apparaît, et cette obtention se révèle comme ce qui côtoie une opération de salut mystérieux au sein de l'aporie de *possibilité d'un impossible* tout court. Cette obtention s'effectue comme *vivre-une-mort, vivre-un-impossible*.

## Conclusion

En nous concentrant sur la réflexion derridienne autour de la notion husserlienne de « monde de la vie », nous avons été amenés à considérer l'aporie de l'obtention de l'*Idée au sens kantien*. Le problème de la genèse réside dans le fait

---

<sup>77</sup> Derrida J., *La voix et le phénomène, op. cit.*, p. 113, souligné par Derrida.

qu'en cherchant quelque chose d'originale, elle est par-là même inévitablement en contradiction avec la dichotomie du fait et de l'essence. C'est pour cela que Husserl a besoin d'une médiation entre ces deux pôles, d'un mouvement dynamique qui enchaîne le fait et l'essence, comme le fait la notion de « quelque chose » sur lequel porte l'intentionnalité, ou de « monde de la vie », ou de l'idée-fin téléologique comme Idée au sens kantien. Il s'agit donc d'une série de notions porteuses, par leur rôle même, d'une grave ambiguïté et obscurité, mais aussi de la possibilité fructueuse de l'interprétation.

Notre article a tenté de montrer, en liant ces notions aux concepts opératoires, et en problématisant l'obtention génétique de celles-ci, comment la lecture autour de ces notions a formulé un point de départ pour la philosophie derridienne. Ce thème, et notamment celui de l'Idée au sens kantien du terme qui revient à maintes reprises dans les textes ultérieurs de Derrida jusqu'à sa dernière période, est ce qui témoigne selon nous de la fidélité du questionnement de ce philosophe à travers sa vie et sa survie.



**QU'EST-CE QU'UN PHÉNOMÈNE?  
ESSAI SUR LE CONCEPT DE PHÉNOMÉNALITÉ  
CHEZ MARC RICHIR**

---

KAREL NOVOTNÝ

**Abstract**

This paper in an attempt to study the concept of phenomenality is the work of Marc Richir. This concept could be characterized as founding a permanent phenomenological research of what happens in the appearing of phenomena and makes them possible. If it is true that a phenomenon in Husserl is always a phenomenon of something, of an objectivity, and that a phenomenon is given in the transcendental reduction in its correlation with the intentional consciousness, then Richir shows the need of a radicalization of the transcendental reduction because the appearing as such, different from the appearing of objects, is much more than that and because this pre-intentional appearing as such, “nothing other than phenomenon”, is what makes all consciousness possible and concrete. To show briefly this aspect is the aim of the first parts of the present paper. The research on the pre-objectifying levels of the phenomenality as a project of the early work by Richir is in the last twenty years besides other things fulfilled by the extended exploration of the fantasy and affectivity on the one hand, and by some reflections on the method of such a radicalized transcendental inquiry on the other hand. This paper tries to resume briefly this second point by some reflections on the method.

La question de l'apparaître chez Marc Richir est très complexe. Je tenterai de la présenter à partir d'un questionnement plutôt classique en phénoménologie, à savoir à partir de la question transcendantale de la possibilité de l'apparaître du monde. Ce point de départ se justifie par le fait que Marc Richir lui-même définit son projet comme une refonte de la phénoménologie génétique transcendantale.

Partons du besoin de libération de la clôture dans laquelle les phénomènes sont « emprisonnés » par l'interprétation habituelle de la phénoménologie classique selon laquelle les phénomènes se situent sans exception dans les limites dues à la corrélation entre les actes intentionnels de la conscience et leurs corrélats. Le besoin de libérer l'apparaître de cette structure constituait la motivation des

partisans de la phénoménologie post-husserlienne qui n'ont pas assumé les conséquences « idéalistes » de la pensée du fondateur de la phénoménologie, à savoir le fait que tout sens du monde dépende de la conscience qui le constitue. L'apparaître serait dans ce cas complètement dirigé par la « pensée », puisque l'apparaître serait le *cogito* en tant que vécu intentionnel de la *Sinngebung* : dans et par un tel apparaître un sens est donné à partir de la conscience et par celle-ci. La conviction naïve croit en revanche que la conscience, dont le modèle serait la perception, est une réception de ce qui se donne de par soi-même ou plutôt à partir du monde. Pour rendre justice à cette foi pourtant fondamentale de la vie de la conscience il faudrait donc revoir de manière critique non seulement les préjugés de l'attitude naturelle, naïve, mais aussi les bases philosophiques de l'interprétation qui fait, en C'occurrence, de l'apparaître une *Sinngebung*.

## L'acosmisme de la phénoménologie classique

Revenons brièvement aux décisions de base de la phénoménologie husserlienne concernant le statut de l'apparaître et du phénomène. Au départ, nous trouvons chez Husserl une différence phénoménologique fondamentale entre l'apparition comme vécu intentionnel et le phénomène comme ce qui est visé par ce vécu, un sens donné selon la modalité ou les modalités de l'acte intentionnel opérant. L'interprétation habituelle relie ces deux versants corrélatifs de l'apparaître à travers le concept de *Sinngebung*, de donation de sens, dont le sujet est le Je de la conscience effectuant par ses vécus des actes de donation de sens. L'apparaître est la *Sinngebung*, l'acte d'appréhension, et tout phénomène – du moins dans ladite analyse statique, dans la phénoménologie génétique cela est plus compliqué – est inséparablement lié à cette donation et par là « emprisonné » dans la sphère du vécu intentionnel. Pourquoi « emprisonné » ? Pourquoi ce reproche ? Pourquoi les phénoménologues après Husserl ne sont pas à l'aise avec son concept classique de l'apparaître en tant que vécu d'acte d'appréhension ?

Pour Heidegger et Fink ce schéma implique surtout, entre autres conséquences, la réduction de tout être à la condition d'être l'objet de la conscience. Lévinas pour sa part, à partir d'une autre position, opposée, parlera aussi à ce propos de la noématisation de tout être. Il me semble qu'on peut trouver une trace de cette préoccupation des phénoménologues de la première génération après Husserl, à savoir, une trace du besoin de sauver le monde, de sauver les phénomènes contre la réduction idéaliste, également chez le jeune Marc Richir lorsqu'il accuse dans son premier livre la phénoménologie classique d'un acosmisme.



Il n'y a pas de monde sensible en soi, si ce n'est par un transfert abusif du cosmos des Idées dans le sensible, par l'assimilation de l'espace-temps métaphysique à l'espace-temps sensible. Par conséquent, une telle interprétation de l'intentionnalité implique un *acosmisme* : il n'y a pas de monde se tenant de soi, mais seulement un *monde idéal*, transcendant au sensible et le fondant – le soutenant à l'existence – ; le seul univers existant est l'univers de la pensée divine opposé à l'étendue (à l'espace-temps sensible)<sup>1</sup> : On peut voir là une certaine continuité du premier Richir avec la tendance des premières critiques de l'idéalisme husserlien, tendance motivée par le sauvetage du monde contre la réduction de celui-ci au noéma, à ce qui est pensé, à l'Idée ou idéalité instituée symboliquement, au un Dit pour parler avec Lévinas.

La réponse de Heidegger à un tel idéalisme, sa tentative de prouver que le phénomène est ce qui – dans le cadre de la structure signifiante du monde – se montre de soi-même<sup>2</sup> a inspiré la première génération de phénoménologues post-classiques à opérer une synthèse de ces deux conceptions de la phénoménologie permettant de réviser le schéma « ego-cogito-cogitatum » à partir et à la faveur du cogitatum débordant par son sens le sens « donné » par la conscience qui (ego-cogito) redevient secondaire par rapport à l'événement du phénomène. L'exemple qui nous vient à l'esprit est l'œuvre de M. Merleau-Ponty. Ce sont ces deux auteurs, Heidegger et Merleau-Ponty, auxquels M. Richir se réfère dans son premier livre.

Merleau-Ponty essaie de répondre au problème indiqué, à savoir comment faire sortir le phénomène de la mainmise de la conscience (*Sinngebung*), en prenant en compte le corps vécu comme milieu, dans lequel, dans une certaine mesure, la donation de sens est fondée. Si l'on arrive à montrer que l'intuition sensible (qui constitue déjà un acte intentionnel de la conscience) n'est pas l'unique fondement de l'apparaître de quoi que ce soit, mais que ce dernier a davantage son fondement dans l'élément du sentir en tant que contact premier avec le monde, donc dans une communication de la sensibilité conditionnée par le corps avec le sensible du monde, communication dont l'acteur n'est pas le Je de la conscience, mais qui constitue un processus se déroulant soi-disant sous le seuil de celle-ci, dans une sorte d'inconscient phénoménologique, qui communique pourtant avec la conscience, on obtiendra, au contact du sensible, un îlot de terre du monde, une percée de l'acosmisme, afin de pouvoir montrer phénoménologiquement l'apparaître comme événement transcendant le domaine de la conscience donatrice de

---

<sup>1</sup> Richir Marc, *Au-delà du renversement copernicien*, La Haye, M. Nijhoff, 1976, p. 11.

<sup>2</sup> Cf. Heidegger Martin, *Sein und Zeit*, §7, Tübingen, M. Niemayer, 1984.

sens : l'apparaître en tant que manifestation du monde même par lui-même devient co-donateur de sens.

Marc Richir s'est inspiré dans ses premiers textes de cette approche du problème de l'ouverture du champ phénoménal quittant les frontières fixées par la corrélation noético-noématique. Il a suivi et développé les idées de Merleau-Ponty notamment là où celui-ci faisait référence à la nécessité de redécouvrir dans les phénomènes un sens se formant de façon spontanée dans la sensibilité et sa communication avec le sensible du monde, un sens soustrait à l'emprise de la logique de la conscience intentionnelle qui, avec ses visées selon les significations (appréhensions), est intégrée entièrement au système de significations symboliques (linguistiques, logiques, culturelles) appartenant à telle ou telle structure établie, instituée. Richir va donc radicaliser la différence entre *Sinnbildung* (sens se faisant) et *Sinnstiftung* (sens institué à partir d'un système, notamment à partir d'un système d'une langue fixée) en une opposition. D'autre part, il faut reconnaître à cette dimension de la formation spontanée du sens « barbare », « brute » dans le sensible (*Sinnbildung*) le caractère d'une formation *langagière* du sens. Sans cette dimension langagière du sens pré-intentionnel de la phénoménalité, on risquerait un retour à la présupposition de données sensibles brutes, sur lesquelles ne peut se fonder la formation du sens, même primitif et instable.

Ceci devient, à partir des années 80, l'un des motifs centraux de la phénoménologie de Richir, qui le sépare de Heidegger et Fink d'une part, et de Lévinas d'autre part, à savoir la radicalisation de l'interrogation transcendantale qui se focalise sur le phénomène comme rien que le phénomène. On y trouve une tendance à insister sur l'autonomie de l'apparaître qu'on peut rencontrer dans d'autres conceptions contemporaines également, comme chez Michel Henry et Jean-Luc Marion. Par la thématisation phénomène et rien que phénomène Richir se dirige vers une refonte de la phénoménologie transcendantale en descendant à ce qui, pour une partie essentielle, n'est pas du monde, « précède » le monde comme une des conditions de possibilité de son apparaître. Une partie de ce qui fait apparaître le monde et les choses est la phénoménalisation du phénomène en tant que « rien que phénomène ».

## **Rien que phénomène. Le transcendantal : une phénoménalisation en deçà du monde**

Dans l'introduction de son livre *Du sublime en politique* de 1991 Richir affirme qu'il faut d'abord distinguer les phénomènes d'être ou des choses d'une part et ce

qu'il appelle « phénomènes-de-monde », originaires pluriels, d'autre part. Il ajoute ensuite quelques précisions fort utiles pour notre thème :

Les phénomènes-de-monde, qui échappent le plus souvent à la conscience claire, constituent le champ phénoménologique, et la dimension phénoménologique de l'expérience humaine en tant que dimension de l' "ailleurs", d'indéterminité radicale, quoique indéfiniment déterminable. Il faut donc se garder d'y chercher l'origine des déterminations. La part essentielle des phénomènes-de-monde réside dans leur caractère non immédiatement manifeste, dans leur non-donation. Inconvertible en données, ils constituent le caractère irréductiblement chatoyant, éphémère, instable et contingent de l'apparaissant [...] Les déterminités de l'expérience, que nous ne faisons jamais que reconnaître, nous paraissent en effet comme toujours déjà données, dans le manifeste, qu'il faut soigneusement distinguer du phénoménologique. Tout ce qui est donné relève en ce sens de ce que nous appelons l'institution symbolique, terme générique par lequel nous reprenons tout ce qui est déjà codé des pratiques et des représentations humaines.<sup>3</sup>

Pour simplifier, je dirais d'abord : le phénomène n'est pas la chose qui se donne à travers lui, il « n'est rien » par rapport à la chose, il n'est rien que phénomène, simple apparition. La donation n'est pour Richir qu'une partie du phénomène d'une chose, une apparition, qui constitue une illusion car elle n'est pas la chose même, mais simplement son apparition. Pour approcher l'apparaître en lui-même, il faut d'abord libérer les phénomènes de leur liaison à ce qui apparaît en eux comme choses données ; mais il faut également libérer l'apparaître des phénomènes de leur ancrage dans un moi pur de vécus. Richir coupe l'apparaître de la donation du sens manifesté dans le monde, d'une part, mais également de ce qui lui est corrélé, donc de ce qui est en corrélation avec ce sens donné, fixé par des institutions symboliques, notamment des significations de langue (système du Dit). Donc il faut non seulement soustraire l'apparaître à des structures de signification instituées, fixées et figées, mais aussi à ce qui leur correspond du côté du vécu dans la phénoménologie classique, à savoir les soustraire également à la conscience intentionnelle : il faut défenestrer l'apparaître de la boîte fermée de l'immanence de la subjectivité dans un dehors.

Si pour Husserl l'apparaître consiste dans les vécus (*Erlebnisse*) qui à leur tour n'existent qu'en tant que des unités du sens présent ou présentifié d'une manière ou d'une autre, mais toujours à travers une visée intentionnelle, et cela veut dire, en fin du compte, à travers un sens donné, Richir cherche en deçà de cette donation intentionnelle des sens *se faisant*, donc autonomes par rapport à la corrélation

---

<sup>3</sup> Richir M., *Du sublime en politique*, Paris, Payot, 1991, note 2, p. 14.

noesis-noema, mais aussi dans une certaine mesure autonomes par rapport au monde, dans la mesure où le monde serait déjà une structure de sens déterminée. Par contre le sens se faisant ne serait pas autonome par rapport au monde au sens du champ phénoménal car celui-ci est caractérisé chez le jeune Richir comme un champ des *wesen sauvages* donc des sens se faisant, précisément le concept qu'il partageait avec le Merleau-Ponty tardif.

Or, il faut être très prudent quant au statut de ce dehors dans lequel se phénoménalisent les phénomènes comme rien que phénomènes. Car ce n'est pas dans le monde que se passe ce qui rend possible les phénomènes des choses et de mon existence au monde. Cela serait encore la voie de Merleau-Ponty que Richir abandonne pour sa part à la faveur d'une radicalisation de la phénoménologie transcendantale.

Merleau-Ponty dit qu'

il y a une expérience de la chose visible comme préexistante à ma vision, mais elle n'est pas fusion, coïncidence : parce que mes yeux qui voient, mes mains qui touchent, peuvent être aussi vus et touchés, parce que, donc, en ce sens, ils voient et touchent le visible, le tangible du dedans, que notre chair tapisse et même enveloppe toutes les choses visibles et tangibles dont elle est portant entourée, le monde et moi sommes l'un dans l'autre [...] Mais cela ne veut pas dire qu'il y ait, de moi à lui, fusion, coïncidence : au contraire, cela se fait parce qu'une sorte de déhiscence ouvre en deux mon corps, et qu'entre lui regardé et lui regardant, lui touché et lui touchant, il y a recouvrement ou empiètement, de sorte qu'il faut dire que les choses passent en nous aussi bien que nous dans les choses.<sup>4</sup>

On peut interpréter le point de départ de la refonte de la phénoménologie transcendantale chez Marc Richir en identifiant le phénomène avec cette surface de l'empiètement merleau-pontien qui « n'est pas simplement une surface excluant l'un de l'autre dedans et dehors tout en les mettant en contact, mais justement une surface qui est du même coup le lieu d'échange, de passage, de l'un dans l'autre [...] »<sup>5</sup>. Si Merleau-Ponty dit de la vision et du toucher qu'« ils voient et touchent le visible, le tangible du dedans » parce qu'il sont incarnés, situés dans le monde sensible, il y a le vécu en eux, vécu du phénomène dont une partie reste en deçà du monde – ce reste rendant possible la manifestation.

Le phénomène comme surface est exposé dans le passage suivant extrait du premier Richir:

---

<sup>4</sup> Merleau-Ponty Maurice, *Le Visible et l'invisible*, Paris, Gallimard 1964, p. 164 sq.

<sup>5</sup> Richir M., *Recherches phénoménologiques I*, Paris, Vrin, 1981, p. 39.

[...] l'intérieur du phénomène sans solution de continuité avec son extériorité, et réciproquement, son extériorité avec son intériorité : le phénomène ne peut en toute rigueur être situé ni dans l'une ni dans l'autre parce qu'il est à la fois en lui et hors de lui [...] et d'un strict point de vue phénoménologique, par le phénomène lui-même : le dedans et le dehors ne sont là que comme dedans et dehors du phénomène lui-même et en tant que tel, et comme dedans et dehors qui s'échangent, dans l'inapparence de l'apparence, sans solution de continuité, sans une surface qui les bornerait l'un et l'autre en les excluant l'un de l'autre. C'est l'étrange topologie de cette surface dont le dedans et le dehors communiquent sans rupture que nous avons nommé la distorsion originarie de l'apparence, et c'est, pour nous, cette distorsion originarie, et elle seule, qui définit de manière spécifique la phénoménalité du phénomène en tant que tel. Il va de soi que, dans cette mesure, les apparitions ne sont plus à comprendre au sens husserlien, c'est à dire comme autant de profils ou esquisses instantanés d'un objet, mais comme des lambeaux apparents d'une inapparence à jamais en train d'apparaître, et qui ne se scinde que secondairement en un sujet et un objet – dans la réflexivité interne de l'apparence qui tend à faire se ségréguer un dedans et un dehors exclusifs l'un de l'autre [...] »<sup>6</sup>.

La non-coïncidence du phénomène avec la chose, de la conscience avec l'être, est fondée, selon Merleau-Ponty, dans leur corporéité, dans la chair. Tandis que le dernier Merleau-Ponty suggère une réversibilité ou bien un chiasme entre la corporéité, la chair humaine et celle du monde, de sorte que le monde, dans la sensibilité humaine qui ressent le monde et elle-même à la fois, ressent lui-même également, Richir critique cette démarche en tant que « hylozoïste », constituant un pas dans la métaphysique.<sup>7</sup>

Car la phénoménalisation, celle qui rend possible l'apparaître des phénomènes – comme je l'ai cité tout à l'heure – c'est « ailleurs » qu'elle se passe, dans « l'indéterminité radicale » qui *n'est pas* « l'origine des déterminations » phénoménales des choses et de leurs mondes. Ce qui se passe dans cette indéterminité radicale c'est ce qui rend des phénomènes des choses et du monde possible, ce qui se passe ailleurs c'est la phénoménalisation elle-même.

À l'heure actuelle, M. Richir développe ses recherches sur les racines pré-intentionnelles et non-intentionnelles de l'apparaître, essentiellement en lien étroit avec les analyses de Husserl sur l'imagination, notamment sur la phantasia, et sur l'affectivité. Voici deux racines de l'apparaître ayant un caractère non-intention-

---

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 40.

<sup>7</sup> Cf. Richir M., *Phénoménologie en esquisses*, Grenoble, Millon, 2000, pp. 521–535. Cf. également Richir M., « La phénoménologie de Husserl dans la philosophie de Merleau-Ponty. Questions phénoménologiques », in *Philosopher en français. Langue de la philosophie et langue nationale*, Mattéi J.-F. (dir.), Paris, P.U.F., 2001, pp. 183–200.

nel. Richir le montre par la nécessité de distinguer systématiquement la phantasia comme vécu non-objectivant de l'intentionnalité de la conscience imageante (*Bildbewusstsein*). Husserl a entrevu cette différence dans ses premiers cours de 1904, interprétés par Richir dans son livre *Phénoménologie en esquisses* (et dans les textes qui le suivent) dans le cadre de son projet de renouveau de la phénoménologie transcendantale sur de nouvelles bases. Ce renouveau ne présuppose rien moins que de montrer que la couche non-intentionnelle de l'apparaître est le registre le plus archaïque de la phénoménologie. Puis, dans ses deux derniers livres, Richir traite de plus en plus de la seconde racine non-intentionnelle de l'apparaître, à savoir de l'affectivité, de l'aspect corporel de la phénoménalité originaire.<sup>8</sup>

### Qu'est-ce qu'un phénomène?

En revenant sur l'accent que nous avons mis sur les conceptions contemporaines de la phénoménalité, nous espérons pouvoir partir du fait que Richir, y compris dans ses textes actuels, reste fidèle à certaines de ses vues essentielles et à certaines de ses manières de penser le phénomène. Le phénomène est pensé non seulement de façon de plus en plus claire comme processus autonome par rapport au je de la conscience intentionnelle, mais le problème d'une autonomie du phénomène comme tel (« rien que phénomène ») par rapport au monde revient sans cesse également. Ce problème est, d'une part, articulé dans sa signification au moyen des systèmes d'institutions symboliques, et, d'autre part, repose sur les phénomènes de monde avec leur caractère essentiellement indéfini. Le phénomène comme tel demeure pour Richir la question centrale de la phénoménologie.

Qu'est-ce qu'un phénomène? On a vu que nous pouvons saisir un phénomène grâce à ce qui, concrètement, se montre en lui, grâce à ce qui se donne – en tant que se donne en lui autre chose qu'un phénomène. Le phénomène diffère de ce « quelque chose » qui se donne en lui. Le phénomène est davantage. Et ce « davantage » qui est propre au phénomène et au phénomène seul, à rien d'autre qu'à lui-même, à la fois enrichit et caractérise cette concrétion de ce qui se donne, dont l'identité fixable n'est par rapport à la concrétion ainsi caractérisée qu'une abstraction. Il enrichit la concrétion d'une donation fixable entre autres par le fait qu'il l'ouvre vers d'autres apparitions, vers des donations potentielles, et par là les phénoménalise, les attire dans sa propre dynamique.

---

<sup>8</sup> Richir M., *Phantasia, imagination, affectivité*, Grenoble, Millon, 2004 ; *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace*, Grenoble, Millon, 2006.

Dans l'article « Qu'est-ce qu'un phénomène? » datant de la fin des années '90, Richir résume d'abord la position du problème dans la phénoménologie de Husserl :

[...] pour Husserl, le phénomène proprement dit, c'est la vie transcendante constituante comme constituante du monde, c'est-à-dire comme constituante du sens d'être du monde. Cela signifie, en fait, que le phénomène est une sorte de tout, inchoatif et enchevêtré à l'infini, de vécus, où s'effectuent la constitution et la sédimentation (les habitus, etc.). Mais tout de vécus en droit non préalablement découpés, donc non préalablement objectivés ou préobjectivés par l'attitude naturelle [...] le phénomène est la vie universelle de conscience où le monde est sens d'être. Le phénomène, on peut l'appeler – puisque c'est un lieu où le monde est sens d'être – et je l'appelle personnellement, phénomène non pas du monde, comme on traduit généralement, mais phénomène de monde »<sup>9</sup>.

Richir se pose ensuite la question suivante qui introduit sa propre perspective d'une phénoménologie transcendante radicalisée : « y a-t-il, dans la vie universelle de la conscience, quelque chose qui ne soit pas sens d'être ? C'est tout le problème, puisqu'il y a une distinction : “ce *en* quoi” le monde comme phénomène est sens d'être. Y a-t-il dans le “en quoi” quelque chose qui ne participerait pas de, ou qui ne constituerait pas, *ce* sens d'être ? Donc y a-t-il quelque chose dans cette vie universelle de conscience qui ne soit pas *de* monde ? Qui déborde ce qui est *de* monde, donc qui soit, en ce sens, hors monde ? »<sup>10</sup>

Il s'agit – dirais-je – d'un problème classique de la philosophie transcendante, à savoir si et comment il est possible de saisir ce dans quoi se constitue l'être et ce qui doit ainsi être autre, ailleurs que l'être constitué, en deçà de l'être, « hors monde ». Or, la phénoménalisation est-elle pour Richir une dimension qui est à la fois à la base du monde constitué comme sens de l'être et à la base de la conscience, qui intuitionne le monde au moyen des significations de la langue, symboliquement instituées ? Si nous posons la question de cette manière, elle ne peut avoir une réponse simplement positive. L'articulation signifiante de l'un et de l'autre, du monde et des phénomènes de monde d'un côté et des phénomènes de monde et de la conscience vivante de l'autre, ne peut être déduite du processus qui se produit dans les phénomènes comme rien que phénomènes, le processus ayant lieu dans cette dimension de l'indéfini, « ailleurs ». Cette oscillation de lueurs de fragments de sens se faisant et de leur disparition qui se produit à la limite de la conscience

---

<sup>9</sup> Richir M., « Qu'est-ce qu'un phénomène ? », in *Les Etudes philosophiques*, 1998/4, p. 438.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 439.

intentionnelle, rend néanmoins possible la vie de la conscience. La phantasia est le modèle de cette oscillation, de ce clignotement, modèle que Richir développe dans ses derniers livres pour approfondir ses intuitions originaires. L'affectivité y est ce qui rend la vie à la fantasia et à son clignotement.

Même dans le cas où l'exploration de la phénoménalité est effectuée au bord de la dimension « extra-mondaine » de la subjectivité transcendantale elle-même, dans laquelle le mondain se forme en tant que phénomène de quelque chose, le phénomène n'en reste pas moins une oscillation entre lui-même et la donation (d'un sens identique), qui à proprement parler ne lui appartient pas, mais qui transparaît à travers lui. Le mérite de Richir est d'avoir montré la richesse des registres architectoniques qui lient et séparent la donation du phénomène de quelque chose, par un noema, du mouvement de l'apparaître lui-même qui rend possible l'événement même de l'apparaître.

Ce n'est pas une déduction transcendantale qui pense les conditions de possibilité de ce qui est donné, ni une réduction transcendantale au sens d'une reconduction du donné à ces éléments constitutifs, ce n'est pas une reconstruction du donné à partir de tels éléments qui à leur tour seraient pensés à même le donné phénoménal. Tout cela serait pour Richir plutôt des tautologies, des mouvements circulaires dans les institutions symboliques. Chez lui, il s'agit plutôt d'une archi-tectonique, d'un mouvement de découverte de différentes couches superposées dans les vécus de l'expérience, un mouvement qui respecte le fait qu'une couche supposée plus profonde ne fonctionne pas forcément comme fondement pour une ou des couches superposées, mais plutôt comme une base. Mais c'est tout de même un mouvement dans la profondeur, donc vers les origines. C'est pourquoi on peut de manière légitime appeler la philosophie de Richir une refonte de la phénoménologie génétique transcendantale. Montrer une genèse ne veut pas dire forcément déduire les couches superposées l'une sur l'autre, du fondement au fondé, du principe ou d'une arché, de l'origine à ce qui est dérivé.

[...] Si la teneur phénoménologique de sens de la concrétion phénoménologique n'est pas une identité de signification, c'est qu'elle est « quelque chose » de fluent, d'indéterminé, d'inchoatif, d'insaisissable. Ce qui veut dire aussi, pour reprendre l'inspiration de Husserl dans d'autres textes, notamment dans les *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie* de 1910, que le vécu lui-même *n'est pas donné*. Seule est donnée, à proprement parler, l'identité psychologique, ou psychologico-logico-eidétique. Si le vécu, c'est-à-dire le phénomène de la phénoménologie de Husserl, même si c'est très difficile à comprendre (et il m'a fallu je ne sais combien d'années pour le comprendre), n'est pas quelque chose de donné, on peut dire de façon polémique : d'autant plus de réduction,



d'autant moins de donation. Plus on réduit, plus on raffine dans le sens phénoménologique, plus ça se dérobe [...].<sup>11</sup>

D'une part donc la recherche des origines de l'apparaître cherche à saisir le sens se faisant en deçà du donné, donc avance vers le concret des interférences invisibles car non-thématiques des œuvres de la phantasia et de l'affectivité qui remplissent la vie de la conscience pour parler avec Husserl. Mais d'autre part c'est une vie, une phénoménalisation infigurable, car elle précède la figurabilité réservée à la conscience intentionnelle. Donc on est un peu dans un vide où les contenus phénoménaux se déroberont. On peut se poser les questions suivantes : est-ce que l'apparaître dans ses profondeurs pré-intentionnelles, donc la phénoménalisation dans les registres les plus archaïques de la fantasia et de l'affectivité, n'ont rien à voir avec le monde tel que nous le vivons naïvement comme la réalité ? Est-ce qu'il n'a rien à voir avec le corps vécu que nous sommes tout de même ? Où se situe l'apparaître par rapport au corps vécu qui est d'une certaine manière toujours là ? Est-ce vraiment « ailleurs » ? Dans quel sens ?

Cela dépend certainement de la manière dont on pose la question. Il est certainement impossible de vouloir une réponse à la question frontale, à savoir « qu'est ce que le phénomène en tant que tel », ou bien, « où se passe le phénomène », « où advient le sens se faisant ». Dire que c'est en deçà de l'intentionnalité, donc du vécu, ne suffit pas. Or, Marc Richir propose des réponses à ces questions-là dès qu'elles deviennent concrètes. D'où la richesse et complexité de ses œuvres. La question, ou bien les questions du statut de l'apparaître pourtant demeurent ouvertes. Pour lui et pour nous. De ce point de vue ce n'est peut-être pas forcément un défaut.

Nous avons suivi sans entrer dans les détails l'argumentation de Richir qui a montré le caractère paradoxal de l'accès de la phénoménologie à son thème principal, à savoir l'apparaître en tant que tel ou bien le phénomène comme rien que phénomène : il n'est pas donné. Mais comment y accède le phénoménologue alors, à son thème par excellence qui est le phénomène en lui-même ?

## **Remarque finale sur la méthode de l'accès à l'apparaître**

Il y a selon Husserl un contact senti du vécu avec lui-même, et

---

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 447.

dans ce contact de soi à soi, dans cet accompagnement implicite de soi par soi, qui “nage” avec tout vécu, une “conscience de soi” (le “Je pense” kantien) qui, dans la mesure où elle est plus profonde que le rapport du soi de l’acte (de se viser), donc du soi-sujet, au soi visé par l’acte dans ce qu’il vit, donc au soi-objet, est la “conscience de soi” la plus archaïque, base phénoménologique mais pas fondement (*Fundament*) de l’analyse phénoménologique<sup>12</sup>.

Cela confère à l’« intuition » interne qui est, aussi chez Husserl, la base de l’accès au phénomène, « un statut tout “spécial” puisque, à moins d’objectivation qui ne peut que poser l’aporie [...] de la dualité de l’appréhension et du sens d’appréhension intentionnels, ce qui peut s’“intuitionner” en ce sens ne peut être que l’*affectivité* comme sorte de *hylé* pure, et l’affectivité modulée en affections selon les activités qu’il y a toujours dans les vécus, qu’ils soient, au reste, conscients ou inconscients. »<sup>13</sup>

L’affectivité comme base ultime du contact de soi à soi du vécu, c’est une idée qui rappelle la fondation de l’apparaître selon Michel Henry. Or, Richir ne veut pas que cela soit une fondation puisque le phénomène comme rien que phénomène n’a pas de fondement, et surtout, il se défend contre l’idée d’une coïncidence du vécu avec soi même à laquelle Michel Henry aboutit. Richir caractérise ainsi la base de l’accès au phénomène :

Que la simultanéité et la succession s’accompagnent ne veut précisément pas dire, pour nous, qu’elles le fassent dans la simultanéité, mais dans le contact de soi avec soi qui n’est précisément pas temporel (un point du temps) et n’est évidemment pas spatial, qui est donc un *rien* d’espace et de temps où n’a « lieu » aucune intentionnalité, mais qui est cependant un *écart* qui implique la *non coïncidence de soi avec soi* et qui exclut du même coup l’auto-affection, fût-elle “pure”, puisqu’il y faudrait, non pas cet écart, mais une différence entre action et passion et surtout une sorte de coïncidence des deux.<sup>14</sup>

Or, ce qui est essentiel pour la phénoménalisation et pour l’accès à celle-ci du regard phénoménologique qui d’une certaine manière doit participer à la phénoménalisation elle-même, au phénomène comme rien que phénomène, c’est cette non-coïncidence, c’est cet être en écart et dans l’écart avec soi même. L’article « La refonte de la phénoménologie » résume à la fin l’enjeu de la phénoménologie de Richir quant à sa méthode :

---

<sup>12</sup> Richir M., « Le sens de la phénoménologie » in Novotný K., Schnell A., Tengelyi L. (dir.), *Phénoménologie comme philosophie première*, Prague et Amiens, Filosofia et Mémoires des Annales de la phénoménologie, 2011, p. 120.

<sup>13</sup> *Ibid*, p. 119.

<sup>14</sup> *Ibid*, p. 121.

De la sorte, et dans le meilleur des cas, c'est-à-dire si n'est pas perdu le contact avec la *Sache*, la phénoménologie en est le redoublement harmonique, dans ses propres termes qui sont ceux de la langue qu'il lui faut, en quelque manière à mesure, inventer, tout en demeurant philosophie, c'est-à-dire sans négliger de les mettre en ordre, lequel n'est plus ordre logico-eidétique, mais ordre architectonique. L'organe de la phénoménologie n'est plus le voir « intellectuel » (*Einsicht*) et l'évidence de ce voir, mais la phantasia « perceptive » (le regard) et le *contact* en et par écart (comme rien d'espace et de temps) avec la *Sache selbst* dans son infigurabilité.<sup>15</sup>

Nous trouvons une illustration de cette constellation que nous n'avons pu évoquer que de manière superficielle dans l'article « La refonte de la phénoménologie » : c'est l'explicitation de l'expérience du sublime en termes kantien.

Dans cette expérience où je perçois par exemple le Mont Blanc, ce n'est pas proprement le Mont Blanc que je perçois, mais

Je "perçois" en ce dernier l'absolument grand et par là, en accédant de la sorte à l'infigurable, je m'y réfléchis dans le sentiment du sublime comme soi en contact avec soi en écart par rapport à la transcendance absolu de l'absolument grand (ce dernier n'étant plus spatial car étant instituable dans l'espace, excédant tout espace). Autrement dit, le contact de soi à soi l'est de l'affectivité avec soi (ici dans le sentiment), ce qui ne signifie pas qu'il y ait là auto-affection pure" (qui serait adhérence aveugle à soi, en contradiction flagrante avec l'énigme de l'expérience humaine), mais contact par l'enjambement de l'écart, ou plutôt des écarts en structuration dynamiques du schématisme – et c'est là une manière de dire la profonde nécessité de celui-ci – qui module ou irise l'affectivité en affections habitant les phantasiai "perceptives" [...].<sup>16</sup>

La phénoménologie de Marc Richir est entre autres une mise en place patiente et rigoureuse de ces éléments : des schématismes et des registres architectoniques de l'apparaître tels que notamment la « phantasia » et l'affectivité. Ce dernier passage explique ce qui se passe dans la pensée qui est en contact avec elle-même à même le phénomène comme rien que phénomène. L'on voit bien dans cet exemple comment ce rien que phénomène n'est pas vide, mais plein au contraire de la concrétude du vécu dont il s'agit de rendre compte justement dans son contact avec ce qui n'est pas lui, donc dans son écart par rapport à l'extériorité qui pourtant ne l'habite pas. En même temps, cet exemple relativise les thèses sur « l'indéterminité radicale » et sur « l'ailleurs » comme lieu de la phénoménalisation. Non, c'est

<sup>15</sup> Richir M., « La refonte de la phénoménologie », in *Annales de phénoménologie*, n° 7, Association pour la promotion de la phénoménologie, 2008, p. 212.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 210.

encore dans le vécu que l'apparaître advient, mais il faut savoir le poursuivre en deçà de toutes les objectivations qui s'y superposent inévitablement. C'est le mérite de Marc Richir de se lancer toujours à nouveau dans cette quête difficile voir peut-être même impossible.

Nous avons évoqué au début la trace chez le jeune Richir du souci du monde, menacé par la réduction idéaliste à ne devenir qu'une ombre des Idées. Qu'est-ce qui est resté de ce souci dans l'œuvre plus tardive de Richir ? Est-ce que le monde de la vie y joue encore un rôle ? Le Mont Blanc est-il nécessaire pour que le sentiment du sublime nous emporte dans les profondeurs des phénomènes comme rien que phénomènes ? Peut-être, mais dans l'architectonique de la phénoménologie de Marc Richir, il n'entre peut-être qu'au titre de *Anstoss* fichtéen, par aucun contenu sensible concret. C'est sans doute plutôt la corporéité qui livre plus de contenus sensibles qui nous rattachent au monde. C'est un autre domaine de recherche que Richir analyse sous le titre d'anthropologie phénoménologique et que nous n'avons pu mentionner ici qu'à la fin de notre esquisse de la question générale de l'apparaître en tant que tel.

Le texte est né dans le cadre du projet de recherche « Philosophical Investigations of Body Experiences : Transdisciplinary Perspectives », Czech Science Foundation, GAP 401/10/1164, à l'Institut de philosophie de l'Académie des sciences de la République tchèque, et à la Faculté des sciences humaines de l'Université Charles de Prague.

**„DENKEN IST AUSNAHMEZUSTAND“:  
HANS BLUMENBERGS THEORIE  
DER LEBENSWELT**

---

LUKAS HELD

**Abstract**

The purpose of this paper is to give an introduction to the philosophy of Hans Blumenberg by discussing the concept of Life-World (*Lebenswelt*) in his work, and especially in the posthumous and not yet commented *Theorie der Lebenswelt*. We will show that the concept of Life-World is at the very center of his thinking, not only because it combines metaphorological, phenomenological and epistemological problems and questions, but mostly because it helps us to understand the very structure of reality. For Blumenberg, the Life-World is a state of mind characterized by pure self-evidence and obviousness. What separates his theory from other theories of the Life-World (mainly Husserl's, but also – which will be discussed in the paper – Michel Henry's phenomenology of life), is his will to evacuate all sorts of romanticization of the Life-World itself (i.e. the transformation of this philosophical concept into an utopia of pure happiness or a natural state of peace, as in Rousseau) as well as the voluntarism in the genealogy of science and philosophy: the beginning of philosophy is in the Life-World, which is its exact opposite, a state of mere indifference. In the paper, we will show the dynamics of the Life-World, i.e. the systematic restoration of strata of obviousness even in phenomenology, give examples of its function in common life and show how this self-defending structure breaks out and gives birth to theory.

*„Wir denken nicht, weil wir erstaunen, hoffen oder fürchten;  
wir denken, weil wir dabei gestört werden, nicht zu denken.“<sup>1</sup>*

Hans Blumenberg (1920–1996) zählt ohne Zweifel zu den außergewöhnlichsten Persönlichkeiten, die der philosophische Betrieb der zweiten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts in Deutschland hervorgebracht hat. Dabei beeindruckt nicht nur

---

<sup>1</sup> Blumenberg Hans, *Theorie der Lebenswelt*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2010, S. 61 (im Folgenden: *Theorie der Lebenswelt*).

seine metaphorologischen Wanderungen durch die abendländische Geistesgeschichte, auf denen er die Kontinuität und den Wandel gewisser Metaphern (wie z.B. Höhlen-, Licht-, oder Buchmetaphern) im Laufe der Geschichte in Literatur, Theologie und Philosophie nachspürt, um an ihnen die „Metakinetik geschichtlicher Sinnhorizonte und Sichtweisen“ zu beschreiben, die „Substruktur des Denkens“<sup>2</sup> zu erfassen; seine tiefgreifenden phänomenologischen Untersuchungen, die sich sowohl der „Beschmutzung“ des philosophischen Ideals der *reinen* Vernunft durch Rückkehr hin zum Menschen (als einem „Wesen, das *trotzdem* lebt“<sup>3</sup>) und zu anthropologischen Erklärungsschemata als auch der Begründung einer phänomenologischen Anthropologie verschreiben; oder seine unter dem Einfluss der von ihm mitbegründeten interdisziplinären Forschungsgruppe *Poetik und Hermeneutik* entstandenen literaturhistorischen und -theoretischen Untersuchungen, deren Fülle und Detailreichtum Zeugnis eines enzyklopädischen Wissens sind. Dazu mag dem einen oder anderen Blumenbergs konsequenter Rückzug aus dem akademischen Betrieb gegen Ende der achtziger Jahre, seine Absage an den Wissenschaftstourismus, den Publikationszwang und sonstige universitäre Verpflichtungen, sein sicherlich nicht leichtherzig vollzogener Gang in die Isolation der eigenen Schreibhöhle imponieren. Hier pflegte er – wie hinlänglich bekannt ist – ausschließlich nachts zu arbeiten und zwar aufgrund der Tatsache, dass er, dem als Halbjude in der Zeit des Nationalsozialismus der Zutritt zu den Universitäten untersagt wurde, die dadurch verlorenen Jahre durch Schlafverzicht aufzuholen versuchte – die Begrenztheit der *Lebenszeit* ist nicht ohne Grund ein Hauptmotiv des Blumenberg'schen Denkens.

Das sich durch das eigens verhängte Publikationsverbot und die intensive Arbeit angestaute Material hat bereits Anlass für zahlreiche posthume Veröffentlichungen gegeben – darunter auch die imposante *Beschreibung des Menschen*, die eine ausführliche Darstellung seiner phänomenologischen Anthropologie ist. Im Folgenden möchten wir uns einem hundertseitigen Manuskript widmen, das kürzlich von Manfred Sommer unter dem Titel *Theorie der Lebenswelt* neben einer Reihe von bereits erschienenen Texten zur Lebensweltproblematik veröffentlicht wurde.<sup>4</sup> Im Rahmen eines sich angesichts mangelnder Sekundärliteratur empfehlenden begleitenden Kommentars dieses (unstrukturierten) Textes, möchten wir die Grundzüge der Phänomenologie Hans Blumenbergs ausarbeiten und sie in einigen Punkten in Kontrast zur materiellen Phänomenologie Michel Henrys (1922–2002) setzen, in deren Zentrum der Begriff des sich selbst fühlenden, phänomenologischen Lebens steht. Darüber hinaus wollen wir durch Verweise

<sup>2</sup> Blumenberg H., *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1998, S. 13.

<sup>3</sup> Blumenberg H., *Ästhetische und metaphorologische Schriften*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2001, S. 427.

<sup>4</sup> Vgl. Blumenberg H., *Theorie der Lebenswelt*, *op. cit.* S. 7–108.

auf Blumenbergs andere Schriften versuchen, dem Leser eine kurze Einführung in sein Werk und Denken zu geben und somit einen Beitrag zur Rezeption dieses ungewöhnlichen Philosophen liefern, die erst an ihrem Anfang steht.

Es verwundert nicht, dass sich Blumenberg als Geistes- und Begriffsgeschichtler zunächst dem Begriff der Lebenswelt selbst widmet, um seine Genese im Umfeld der Lebensphilosophie, des Neukantianismus und des Positivismus, aber auch seine romantische Erbschaft<sup>5</sup> zu verstehen. Allgemein gilt zu sagen, dass sich die Begriffe „Lebenswelt“ und „Leben“ durch eine ihnen wesentliche Unbestimmtheit auszeichnen, die sie gerade deshalb zu *lebensweltlichen Begriffen* macht, insofern die Lebenswelt nämlich „ein Reservat von Ungenauigkeiten“<sup>6</sup> ist, dessen Begrifflichkeit nicht von theoretischer Exaktheit bestimmt wird. Die grundlegende Notwendigkeit solcher unbestimmten, lebensweltlichen Begriffe wird deutlich an juristischen Kernbegriffen wie „Sittlichkeit“ oder „Unzeit“, deren Funktionalität auf Uneindeutigkeit beruht. Blumenberg unternimmt den Versuch, diesen Umstand anthropogenetisch auszulegen: der Begriff als ausgezeichnetes Moment der sich mit der menschlichen Selbstaufrichtung – d.h. Horizonterweiterung und Zeitverzögerung durch Distanznahme zur Umwelt bei gleichzeitigem Bedarf nach einem Mehr an Information zu den dergestalt in die Ferne gerückten Bezugsgegenständen<sup>7</sup> – einstellenden *actio per distans* des Menschen „hat etwas zu tun mit der Abwesenheit seines Gegenstandes“<sup>8</sup>, weshalb seine Konturen, um möglichst viel umfassen zu können, möglichst ungenau gezeichnet sein müssen – ein Sachverhalt, der sich an der *Falle* verdeutlichen lässt, die als Inbegriff einer Aktion mit zeitversetztem Effekt die Mitte halten muss zwischen Vielseitigkeit und Effizienz. Die Tatsache, dass, so Blumenberg, „der Begriff nicht alles [vermag], was die Vernunft verlangt“<sup>9</sup>, verweist auf die Lebenswelt als „Sphäre der Unverlegenheit“<sup>10</sup> und der Vorurteile, in der unbestimmte Begriffe (ebenso wie Metaphern) ihren Ausgang nehmen, ohne dabei jemals all die „Unbegrifflichkeiten“ erfassen zu können, die in einem Begriff wie „Leben“ mitschwingen – eine Fähigkeit, die Blu-

<sup>5</sup> Vgl. Steppuhn Friedrich, „Friedrich Schlegel, als Beitrag zu einer Philosophie des Lebens“, in *Logos*, 1910–11, 1, S. 261–281.

<sup>6</sup> Blumenberg H., *Theorie der Lebenswelt*, op. cit., S. 13.

<sup>7</sup> „Selbstaufrichtung läßt sich ja nicht als kontinuierlich möglicher Vorgang denken, sie ist immer ein Sprung der Verlagerung der aktiven Optik und damit ein sprunghafter Distanzgewinn – oder Verlust an Vorteilen des Nahverkehrs mit deutlichen Auslösern. Der Distanzvorteil ist ein Zeitvorteil, der Nachteil ein Eindeutigkeitsverlust an Information.“ Blumenberg H., *Zu den Sachen und zurück*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2002, S. 135.

<sup>8</sup> Blumenberg H., *Theorie der Unbegrifflichkeit*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2007, S. 9.

<sup>9</sup> *Ibid.*, S. 11.

<sup>10</sup> Blumenberg H., *Theorie der Lebenswelt*, op. cit., S. 14.

menberg den Metaphern zuschreibt: „man hat keine Erklärungen, aber man weiß, wie es gekommen ist und wie es zusammenhängt“<sup>11</sup>. Der Begriff der Lebens-Welt ist tatsächlich ein rhetorischer Kunstgriff, der, indem er zwei unbestimmte, an der Grenze zum Metaphorischen sich gerierende Begriffe verknüpft, suggestiv und bedeutungsschwanger ist, was nicht zuletzt an der historischen Vorbelastetheit des Lebensbegriffs selbst liegt, von der beispielsweise Michel Henrys *Généalogie de la psychanalyse* zeugt. Es wäre müßig, all die Faktoren, die zur Entstehung des Begriffs „Lebenswelt“ in den Anfangsjahren der Phänomenologie beigetragen haben, hier aufzuzählen<sup>12</sup>. Wichtig ist es, sich die Gewordenheit des Begriffs des Lebens und der Lebenswelt sowie ihre nur schwer zu ermessende Tiefe vor Augen zu halten. *Die Lebenswelt ist das, was ihr Begriff bedeutet*: eine Struktur unvorstelliger Selbstverständlichkeiten, deren theoretische Aufklärung – sollte sie gelingen – ihr Ende besiegeln würde.<sup>13</sup>

<sup>11</sup> *Ibid.*, S. 14. Es gilt zu bemerken, dass Blumenberg schon in den ersten Seiten seiner Theorie der lebensphänomenologischen Interpretation der Lebenswelt eine Absage erteilt: „Ihre [der Lebenswelt, A.d.V.] Trägheit ist nicht die der antiken *Hyle*, sondern die des nachbiologischen Umwelt-Surrogats, des Gelingens von Anpassungsleistungen und Gefügigkeiten, auch imaginärer, magisch-schamanistischer“ (*Ibid.*, S. 15). Hier wird deutlich, dass auch die Theorie der Lebenswelt ein ausgearbeitetes Stück der Blumenberg’schen phänomenologischer Anthropologie ist, in der kein Platz für die *reine* Materie oder das *reine* Leben ist.

<sup>12</sup> Zu nennen wären dabei die von Ernst Mach postulierte Denkökonomie, die „ganz äquivalent, als die Lebenswelt ein Inbegriff von Theorieersparnis [...] ist, die die Prämodalität der Selbstverständlichkeit annimmt“; die Auflehnung gegen das neukantianische *a priori* der Wissenschaft, hinter das nicht zurückzufragen ist; oder der der genetischen Phänomenologie Modell stehende positivistische Evolutionismus. Vgl. *Ibid.*, S. 22ff.

<sup>13</sup> Darin ähnelt sie dem, was Blumenberg eine „absolute Metapher“ genannt hat: eine Metapher, die eine Totalität bezeichnet, diese Totalität gewissermaßen strukturiert (gleich der Metapher vom Fluss der Zeit oder des Bewusstsein, der schließlich eine gewisse Relevanz für die Theoretisierung dieser Komplexe zukommt) und sich nicht restlos in reine Begrifflichkeit auflösen lässt: „Absolute Metaphern ‚beantworten‘ jene vermeintlich naiven, prinzipiell unbeantwortbaren Fragen, deren Relevanz ganz einfach darin liegt, daß sie nicht eliminierbar sind, weil wir sie nicht *stellen*, sondern als im Daseinsgrund *gestellte* vorfinden“ (Blumenberg H., *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, *op. cit.*, S. 23). Es ist interessant zu sehen, dass die meisten Metaphern der Lebenswelt als Umwelt entspringen: Höhle, Stein, Quelle, Fluss, Wind, Meer, Buch, Schiff usw. sind nur einige Beispiele für diesen Sachverhalt, der, so meinen wir, von der Selbstverständlichkeit und Unbefragtheit herrührt, die diese Gegebenheiten in unserem Leben haben. Dann ist es wohl nicht allzu weit hergeholt, auch das Leben in den Katalog dieser Dinge einzufügen, deren Implikationen intuitiv erfasst werden, ohne dabei jemals ausführlich beschrieben werden zu können: „Kaum jemand wird aber deutlich sagen können, was er mittels dieser so legitim erscheinenden Frage [nach dem Sinn des Lebens, A.d.V.] wissen wollte, also: von welchem Typus auch nur die beanspruchte Antwort sein könnte“ (Blumenberg H., *Theorie der Lebenswelt*, *op. cit.*, S. 17). Es stellt sich angesichts dieses metaphorischen Gebrauchs des Begriffs „Leben“ die Frage, inwiefern beispielsweise die Lebensphänomenologie im Stile Henrys einer aus der Systematisierung und Essentialisierung des Lebens erwachsenden „Metaphysierung“ des zunächst Metaphorischen anheim fällt, inwiefern sie also einen Begriff in das Zentrum ihres komplexen Systems stellt, dessen lebensweltliche und nicht zuletzt auch affektive



Ein stets wiederkehrender Aspekt des Lebens (in seinen zahlreichen Auslegungen) ist der ständige Fluss, der die sich in ihm ereignenden Verfestigungen sogleich aufzusprennen versucht, worin der selbstzerstörerische Charakter des Lebens besteht.<sup>14</sup> Diesen Drang zur Selbstzerstörung legt Blumenberg (durchaus anthropologisch) als ein Symptom des Willens zur Selbsterhaltung aus, der allen Lebensbegriffen (der Biologie, Phänomenologie, Wissenschaft, etc.) zugrunde liegt: die Stabilisierung, auf die das Leben drängt, erreicht einen Punkt, an dem die von außen einzudringen versuchenden, es in seiner Existenz gefährdenden Instanzen nur durch eine radikale Umkehr, d.h. Zerstörung der gefestigten Strukturen ausgeschaltet werden können. Dieser Mechanismus lässt sich an den von Thomas S. Kuhn untersuchten wissenschaftlichen Revolutionen veranschaulichen: eine wissenschaftliche Theorie, die schließlich um die ständige Verfeinerung ihrer Methode und Begrifflichkeit bemüht ist, trägt ihren Umbruch schon in sich, da eine neue, sie ersetzende Theorie meist „im Randbereich der übertriebenen Verfeinerung durch das Auftreten inkonsistenter Daten“<sup>15</sup> entsteht. Dass Blumenberg den Aufbruch der sich jeder Form von Theoretisierung widersetzen Lebenswelt ebenfalls so deutet, soll im Folgenden noch erläutert werden. Es gilt zunächst nur zu erkennen, dass die Erklärung des Aufbruchs einer auf größtmögliche Geschlossenheit drängenden Struktur durch ihren Drang zur Selbsterhaltung sich entschieden gegen jede Form des Voluntarismus oder Dezisionismus in Bezug auf diesen Vorgang ausspricht, der sich nicht einfach *ereignet*; es gibt einen klaren Grund, weshalb die Lebenswelt in die Theorie mündet, weshalb die Lebensgebilde sich selbst zerstören.

---

Vorbelastetheit kaum zu kontrollieren ist. Selbst eine lebensphänomenologische Interpretation der Metapher als eines Ausdrucks des affektiven Lebens, das in und durch sie spräche, ließe das Problem der Lebensmetapher, das sich erst auf der Meta-Ebene der Wirkung eines philosophischen Texts und seiner Begriffe auf den Leser stellt, durch ihren ständigen Rekurs auf eben dieses Leben ungelöst. Da das Anliegen der Metaphorologie nicht in der nachträglichen Verurteilung und Destruktion der von Metaphern Gebrauch machenden Denksysteme, sondern schlicht im Aufweis der Gewordenheit der Metaphern als Spiegel eines geistigen Wandels liegt, plädieren wir in dieser Angelegenheit für eine Rückgebundenheit der Metapher an die affektive Struktur des subjektiven Lebens (was die Metapher zu einem Ort ausgezeichneter Lebensverbundenheit macht), ohne sie dabei auf ein essentialisiertes und verselbstständigtes Leben zurückführen zu wollen, gemäß dem Diktum, dass das Leben „ein trübes Medium für ausgezeichnete Prinzipien ist“ (*Ibid.*, S. 15): nur als Metapher verstanden ist das Leben dem am nächsten, was der Begriff wohl auszusagen versucht, ohne es erschöpfen zu können.

<sup>14</sup> „Einerseits ist Leben das, was die Erstarrungen aufbricht und zerstört, die liquide Gewalt gegen Gehäuse aller Art; andererseits ist Leben aber auch das, was sich immer wider Ausdruck verschafft in Formen, die nichts anderes sind als die späteren erstarrten Gehäuse, die gleichsam das Leben überleben.“ *Ibid.*, S. 20.

<sup>15</sup> Blumenberg H., *Theorie der Unbegrifflichkeit*, op. cit., S. 23.

Dabei kommt dem auf den ersten Blick banal erscheinenden Umstand, dass die Lebenswelt, nur an ihren Negativen fassbar wird – denn „wir sprechen von der Lebenswelt, wie wir von der Gesundheit sprechen, indem wir sie nur als das Nichtbestehen der 40 000 möglichen Krankheiten erfassen“<sup>16</sup> – eine gewisse Bedeutung zu, da nämlich einzig die Veräußerlichung und Zerstörung der Lebenswelt durch die von ihr im Drang auf Selbsterhaltung hervorgebrachte Theorie diese ihr inhärenten Mechanismen der Selbstverständlichkeit, hinter der diese sich verbergen, zu entreißen vermag. Nun kann die Theorie als eine in der Lebenswelt ihre Sinnstiftung erhaltende gedeutet werden; nun hat die Wissenschaft ihre Lebensbedeutung zurückerlangt, und kann weiter nach vorne getrieben werden. Was sich zunächst als Triumph der Theorie über die Lebenswelt (in die es für Husserl, das sei hier betont, nicht etwa zurückzukehren gilt) durch den Aufweis der ihr immanenten Teleologie, die auf die Erfüllung des Ideals reiner Rationalität hinstrebt, gebiert, ist tatsächlich Funktion der Wiederherstellung lebensweltlicher Selbstverständlichkeit. Zum besseren Verständnis dieses Vorgangs sei folgendes Zitat aus der *Theorie der Unbegrifflichkeit* angeführt, das diesen Prozess als einen anthropologischen ausmacht:

Die Abkehr von der Anschauung steht ganz im Dienst der *Rückkehr zur Anschauung* [...] Der Begriff, das Instrument der Entlastung [...] ist zugleich das Instrument einer Anwartschaft auf neue Gegenwärtigkeit, neue Anschauung – aber diesmal einer nicht aufgezwungenen, sondern aufgesuchten.<sup>17</sup>

Mit der aus der Lebenswelt im Moment ihres Aufbruchs entsprungenen Theorie, für die der Begriff hier exemplarisch steht, stellt sich wiederum Selbstverständlichkeit ein, bilden sich wieder „Sphären der Unverlegenheit“, neue Lebenswelten, die sich (beispielsweise) im unproblematischen Genuss an der durch die entlastende Theorie ermöglichten neuen Lebensqualität ausdrücken – allerdings nur, wenn die von Husserl postulierte „unendliche Arbeit“ des Phänomenologen scheitert. Ihr Scheitern liegt laut Blumenberg in der Diskrepanz zwischen der unendlichen Aufgabe des Abbaus von Selbstverständlichkeiten und der begrenzten Lebenszeit, zwischen der Wissenschaft und der auf die sich vollkommen darbietende Evidenz abzielenden Philosophie begründet, die letztlich auf eine Formalisierung der wissenschaftlichen (wie phänomenologischen) Methode selbst

<sup>16</sup> Blumenberg H., *Theorie der Lebenswelt*, op. cit., S. 25. Diese Paradoxie betrifft bekanntlich auch die Reflexion: „Niemand trifft sich so an, wenn er sich sucht, wie er ungesucht gewesen wäre und sich anzutreffen verlangt“ (Blumenberg H., *Zu den Sachen und zurück*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2002, S. 330).

<sup>17</sup> Blumenberg H., *Theorie der Unbegrifflichkeit*, op. cit., S. 27.

hinausläuft, und somit Räume lebensweltlicher Vorgegebenheit und Selbstverständlichkeit schafft.

Der Sinnverlust, von dem Husserl gesprochen hat, ist in Wahrheit ein in der Konsequenz des theoretischen Anspruchs selbst auferlegter Sinnverzicht. Man kann nicht vom *Werden zum Menschentum unendlicher Aufgaben* [Hua VI, S. 325, A.d.V.] schwärmen und gleichzeitig den Preis für dieses Werden verweigern.<sup>18</sup>

So erklärt sich nun auch Blumenbergs Ausspruch, demzufolge die Lebenswelt „sowohl die Welt [ist], in der Philosophie *noch nicht* möglich ist, als auch die utopische Finalwelt des Geschichtsprozesses, in der Philosophie *nicht mehr* nötig ist“<sup>19</sup>: von dem Moment ihres Aufbruchs an strebt die durch theoretische Problematisierung in ihrem Seinsrecht gefährdete Lebenswelt auf die Wiederherstellung unbefragter Selbstverständlichkeit, wogegen die Philosophie – und erst recht die Phänomenologie als ständiger Neuanfang<sup>20</sup> – ankämpft, selbst (oder vielleicht gerade dann) wenn sie, beispielsweise in Form der Lebensphänomenologie, das Leben vor Vergessenheit und Verdrängung bewahren will.

Die ständige Restitution von Selbstverständlichkeiten macht deutlich, dass die Lebenswelt für Blumenberg nicht als ein idealer Urzustand verstanden werden sollte, ein *status naturalis*<sup>21</sup> vor aller Theorie, dessen als endgültig vorgestellter Aufbruch tatsächlich schwer nachvollziehbar und nur durch ein wie auch immer geartetes, unergründbares Ereignis zu erklären wäre.<sup>22</sup> Dass diese romantische

<sup>18</sup> Blumenberg H., *Theorie der Lebenswelt*, op. cit., S. 216.

<sup>19</sup> *Ibid.*, S. 33.

<sup>20</sup> „Dem Immer-Fertigen setzt er [Husserl, A.d.V.] das Immer-Anfangende des philosophischen Denkens entgegen, das allein *einen neuen Lebenswillen fassen kann* [Hua VI, S. 472, A.d.V.], und widersetzt sich einer Welt, die sich immer nur durch die Faktizität ihres massiven Vorhandenseins als sinnhaft zu demonstrieren vermag, mit dem Aufruf zum Sich-Treubleiben in der teleologischen Konsequenz eines identischen, einmal ergriffenen Sinnes.“ Blumenberg H., *Theorie der Lebenswelt*, op. cit., S. 213.

<sup>21</sup> Es muss angemerkt werden, dass die Kritik am *status naturalis* sich hier als Kritik am vom Rousseauismus propagierten romantischen Urzustand versteht („der Ahnherr aller solcher Rührigkeit ist Rousseau, und wird es bleiben“ (Blumenberg H., *Theorie der Lebenswelt*, op. cit., S. 96) – eine Kritik, die darüber hinaus den gesamten Text durchzieht und wohl einer deren Hauptantriebskräfte ist. Blumenberg hat eine differenzierte Interpretation dieses Begriffs vorgelegt, die ihn näher an den der Lebenswelt bringt (und die wohl auch Hobbes Interpretation gewesen sein dürfte): „Der *status naturalis* ist in sich konsistent und geschlossen, aber er hat einen wesensmäßigen Defekt der Selbsterhaltung, und zur Behebung dieses Defekts *hebt er sich selbst auf* in Gestalt des Staatsvertrags“ (*Ibid.*, S. 79, wir heben hervor). Die Differenz liegt hier weniger in der Unterscheidung zwischen einer absolut stabilen und einer grundsätzlich instabilen Lebenswelt als in einer faktischen bzw. geschichtlichen und einer rein transzendentalen Auffassung dieses Urzustands.

<sup>22</sup> „Wenn die Lebenswelt ihrerseits den Prozeß der Entfernung und der Herstellung von Distanz zu ihr im Maße des kulturellen Fortschritts nicht erzwungen hat, sie selbst also ihre Preisgabe gar nicht erklärt, wird jenes Hintersichlassen der genuinen Sphäre nur als Willkürakt betrachtet werden

Vorstellung dennoch im Umgang mit der Lebenswelt (beispielsweise in einer Kulturkritik im Stile Henrys) mitschwingt, wird im Moment der Anwendung der Frage: „Was ist es, das wir wissen wollen?“ (d.i. Blumenbergs Neuformulierung der Husserlschen „Rückfrage“) auf den Lebensweltbegriff deutlich: der Rückgang auf die Lebenswelt (als ein dem jetzigen zugrunde liegender Urzustand) wird offensichtlich von dem menschlichen Drang getrieben, „das Wesen dessen [noch] reiner und unverstellter, noch nicht durch die Relikte der Geschichte verunstaltet, entstellt oder gar begraben [zu erfassen], was von da seinen Ausgang genommen hat“<sup>23</sup>, wofür der Gebrauch des natürlichen Zustands bei Rousseau oder Hobbes sowie das ethnologische Interesse an Urvölkern und unberührten Zivilisationen beispielhaft steht. Der Prozess der Idealisierung und vor allem Idyllisierung der Lebenswelt ist ein in seiner Komplexität nur schwer zu beschreibender; er mobilisiert nicht zuletzt die Sphäre des Unbegrifflichen und der affektiven Implikationen, hinter der letztlich die gesamte Menschheitsgeschichte in Form tradierter Anschauungen und überlieferter Weltansichten steht. Jedoch kann gesagt werden, dass in dem Moment, in dem das Leben eine Geschichte bekommt, ihr Ausgangspunkt in der Lebenswelt (als Welt des Lebens) angesichts des aktuellen, als kritisch empfundenen Stadiums ihrer Entwicklung idealisiert wird, wovon Heideggers spekulative Seinsgeschichte – der Blumenberg ausgesprochen kritisch gegenüber steht<sup>24</sup> – mit ihrem Rekurs auf die Anfänge der Philosophie bei den Vorsokratikern „als einem erfüllten Leben in der Lichtung des Seins“<sup>25</sup> und ihrer Loslösung der Technik vom Sein durch beider Autonomisierung, zeugt.<sup>26</sup> So auch Husserl: seine geschichtsphilosophische Erklärung des Wechsels von der umweltlichen Kulturalität zur theoretischen Einstellung durch eine nicht weiter explizierte „Umstellung“<sup>27</sup> macht aus dem zunächst (im Rahmen seiner genetischen Phänomenologie) rein transzendental gebrauchten

---

können, vom Typus des Sündenfalls als der leichtfertigsten und unverzeihlichsten Übernahme eines menschheitlichen Risikos. Die Willkür des urzeitlichen Aktes setzt einen Dezinionismus an die Wurzel der Geschichte, der ihn jeder theoretischen Erörterung entzieht.“ *Ibid.*, S. 39. „Es ist wie mit dem Paradies: Zu viel Reinheit macht die Sünde unbegreiflich und zum bloßen Inzidenz.“ *Ibid.*, S. 97.

<sup>23</sup> *Ibid.*, S. 41.

<sup>24</sup> Vgl. Blumenberg H., *Die Verführbarkeit des Philosophen*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2005.

<sup>25</sup> Blumenberg H., *Theorie der Lebenswelt*, *op. cit.*, S. 42.

<sup>26</sup> Das Verhältnis der positiven Wissenschaften „zur primären Wahrheitsform des Seinsverständnisses im Selbstverständnis des Daseins scheint überhaupt keine Rolle zu spielen für den Wandel in den Grundlagen einer bestimmten Wissenschaft. Das entspricht den späteren Positionen der Seinsgeschichte, in der zwar die Existenz positiver Wissenschaftlichkeit auf der Seinsverborgenheit beruht, aber nicht die in positiven Wissenschaften sich abspielenden Wandlungen, Krisen, ruckartigen Bewegungen. [...] Was die Physik mit einem solchen Ruck vollzieht, ist im Grunde nur ihre Selbsterhaltung als Wissenschaft, ein positiv immanenter Vorgang also, der sich gerade in Abgeschlossenheit gegen lebensweltliche Bedingungen vollziehen kann.“ *Ibid.*, S. 46.

<sup>27</sup> Husserl E., *Hua VI*, p. 327.

Begriff der Lebenswelt ein „irrationales Urfaktum“<sup>28</sup>, das, ungeachtet jener myste-riösen „Umstellung“, keiner weiteren Erklärung bedarf. Die Selbstverständlichkeit, mit der dieses vortheoretische Stadium angenommen wird, beruht dabei, so Blumenberg, auf dem nicht nur im Husserl'schen Denken vorherrschenden Primat der Theorie: das Ereignis des Aufbruchs der Lebenswelt ist marginal angesichts der glorreichen Geschichte europäischen Menschentums, die sich daraus entwickelt hat und die den Aufbruch selbst als eine Erfüllung der schon in der Lebenswelt begrün-deteten immanenten Teleologie, die auf die Theorie hinausläuft, erscheinen lässt.<sup>29</sup>

Vielmehr muss man sich die Lebenswelt laut Blumenberg schlicht als eine Wirklichkeit vorstellen, „in der Philosophie nicht zufällig, sondern aus Mangel an Motivation nicht stattfinden kann“<sup>30</sup>: eine Sphäre vollkommener Glückseligkeit, hier

<sup>28</sup> Vgl. Blumenberg H., *Theorie der Lebenswelt*, op. cit., S. 74f.

<sup>29</sup> Es ist nicht leicht zu bestimmen, ob auch Henry in diese aus der „Vergeschichtlichung“ des Seins bzw. des Lebens resultierende Idealisierung eines dem weltlichen Leben vorgängigen, ursprünglichen Lebensvollzugs verfällt. Gegen eine solche Auslegung des Lebens, dessen Aufblitzen nicht nur im philosophischen Lebensbegriff, sondern in all denjenigen im Rahmen abendländischer Kultur aufgetreten Konzepten, die dessen Charakteristika tragen (wie z.B. das Unbewusste, das *Ego cogito*, das *Ich*, der Wille, das Dasein usw.) Henrys genealogische Bestrebungen immerhin deutlich gemacht und in Bezug auf dieses uneinstimmige, rein immanente Leben gesetzt haben, spricht die Tatsache, dass das Leben, befolgte es eine Chronologie – worauf angesichts der wesentlichen Unendlichkeit und Unzeitlichkeit des Lebens sowie, auf einer ganz anderen Ebene, Henrys ausdrücklicher Widerstand gegen ein rein biographische Bestimmung des Lebens, allerdings wenig hinweist –, in der Henryschen Lebensphänomenologie sicherlich ihren Zenit erreicht hätte, was den schalen Beigeschmack der Megalomanie hinterließe. Für eine solche Interpretation spricht zumindest der von Dominique Janicaud herausgestellte Sachverhalt, dass es Henry in seinem Plädoyer für die nicht-intentionale, materielle Phänomenologie durchaus darum geht, einen von Husserl trotz grundlegender Einsichten – beispielsweise in seiner Theorie der Urimpression – begangenen und von Heidegger fortgeführten Fehler, nämlich den der Identifikation des weltlichen Erscheinens mit dem *Wesen* des Erscheinens, zu berichtigen, was wiederum die Frage aufwirft, inwiefern dieses der europäischen Philosophiegeschichte wesentliche Vorurteil, dessen Ursprung Henry in der antiken Philosophie situiert (ohne dabei, in einer beispiellosen *omerta*, jemals auf den genauen Moment dieser Abweichung einzugehen), wirklich korrigiert werden kann – was Henry zweifellos anstrebt – oder korrigiert werden muss (Vgl. Janicaud Dominique, *La phénoménologie dans tous ses états*, Paris, Gallimard, collection Folio, 2009, S. 125). Was hier andeutungsweise in Frage steht, ist der Bezug des essentialisierten Lebens zum weltlichen Leben, ist die Anonymität dieses ursprünglichen Lebens gegenüber dem ipseisierten Leben. Sind Welt und Kultur ein Spiegel der Entwicklung des Lebens, und wenn ja: Was tun angesichts der von Henry in *La barbarie* aufgewiesenen Entfremdung des Lebens von sich selbst in ihrer Selbstflucht? Ohne auf diese komplexen Fragen nach der dem Leben immanenten Teleologie eine Antwort geben zu können, sind wir der Ansicht, dass schon in der Dualität der Erscheinung sowie in der Dualität des Lebens (*Vie* und *vie*) bei Henry eine Idealisierung am Werk ist – und sei der Abstand zwischen den beiden noch so minimal –, dass schon in seiner dezidiert konservativ auftretenden Technikkritik sich eine Romantisierung des der Vergeistigung vorgängigen Zustand einer reinen Erprobung des dem Technischen zugrunde liegenden, ebenso reinen Gefühls des „Ich kann“ vollzieht (Vgl. Henry Michel, *La barbarie*, Paris, P.U.F., collection Quadrige, 2008, S. 83).

<sup>30</sup> Blumenberg H., *Theorie der Lebenswelt*, op. cit., S. 49.

verstanden als „bloße Freiheit von Schmerz und Furcht, Sorge und Unruhe, auch vom Zweifel an der Beständigkeit positiv bewerteter Zustände, alltäglicher Normalitäten“<sup>31</sup>, d.h. von all jenen Faktoren, die ihre Selbstverständlichkeit gefährden könnten. Der wie auch immer gefärbten Idealisierung, die tatsächlich eine der Lebenswelt immer nur von *außen* d.h. vom Standpunkt der nachlebensweltlichen Philosophie zugetragene, kontingente Bestimmung ist, wird hier vorgegriffen, was an der Inselmetapher für den vorzivilisatorischen Zustand der Lebenswelt verdeutlicht werden kann. Denn während sich Robinson sehr wohl der fernab der von ihm bewohnten Insel existierenden Welt bewusst ist, „weiß [Andrenio] auf St. Helena überhaupt nicht, daß das Meer um die Insel keine Grenze, sondern ein Zwischenraum ist, der Horizont etwas, über das anderes kommen kann“<sup>32</sup>: zur Idyllisierung bedarf es schon des Blicks „auf die andere Seite“, was in der Lebenswelt gleichwohl unmöglich ist.

Blumenbergs Theorie der Lebenswelt ist die Theorie des Austritts aus der Lebenswelt, ihres Aufbruchs durch den Eintritt des theoretischen Denkens in die gesicherte Sphäre vorgegebener Selbstverständlichkeit. Das kann sie nur sein, wenn die Lebenswelt nicht als mythischer Naturzustand, sondern als ständig anwesender, sich regenerierender<sup>33</sup> *Bewusstseinszustand* (oder besser: *Nicht-Bewusstseinszustand*), als Loch in der straffen Struktur weltlicher Wirklichkeit vorgestellt wird, die gerade wegen dieses sie umspannenden und Neugierde erweckenden Horizonts voller Ungewissheiten aufbrechen muss, gleich dem Inselbewohner, den es beim Eintritt fremden Lebens in sein Inselreich nicht in diesem halten kann. Es ist ihrem Selbsterhaltungstrieb geschuldet, dass die Lebenswelt auf Integration des in sie von außen einfallenden Unbekannten tendiert. Dieser Prozess, den Blumenberg auf den der Formalisierung, Methodisierung und Institutionalisierung, der Tradierung und Ritualisierung zugrunde liegenden Willen zur Ökonomie, d.h. zur Verengung des auf die Lebenswelt vom sie umgebenden Welthorizont aus zuströmenden und sie in seiner Fülle und Ungewißheit potentiell gefährdenden Erfahrungsfluß zurückführt, kann am Beispiel der akademischen Welt – eine Lebenswelt im gleichen Maße wie die in ihrer Anomalie auf Normalität durch Ritualisierung bestrebten Subkulturen und sonstigen „Spezialwelten“<sup>34</sup> sowie das Subjekt in ein reines Zuschauerdasein versetzende Fernsehen<sup>35</sup> – aufgewiesen

---

<sup>31</sup> *Ibid.*, S. 48f.

<sup>32</sup> *Ibid.*, S. 51.

<sup>33</sup> Dieser Drang auf ständige Wiederherstellung von Lebenswelten kann in einem Denkmodell, in dem der Ausbruch aus der Lebenswelt die glückliche Errettung des in ihr verweilenden Subjekts ist, gar nicht vorgestellt werden: der Bruch wäre definitiv, die Lebenswelt endgültig als dunkler Vorzustand in den Bereich des Prähistorischen verbannt. Vgl. Blumenberg H., *Theorie der Lebenswelt*, *op. cit.*, S. 97.

<sup>34</sup> *Ibid.*, S. 55.

<sup>35</sup> „Aber ein Informationszufluß, der keinerlei Einstellung über die des Zuschauers hinaus verlangt,

werden: nicht nur die Herausbildung philosophischer Schulen, sondern auch und vor allem die auf Vollständigkeit abzielende Reglementierung universitären Studiums als ein um den Lernenden gesponnenes, möglichst feinmaschiges Auffangnetz, „als eine Welt der unmöglich gemachten Ratlosigkeit“<sup>36</sup>, verhindert die „Möglichkeiten authentischer Erfahrung“<sup>37</sup>, die als solche über diese lebensweltlichen Gegebenheiten hinausgeht – beispielsweise das außercurriculare Gespräch mit einem Professor oder die Konfrontation mit den von einer anderen philosophischen Schule oder wissenschaftlichen Disziplin als unumstößlich betrachteten Thesen. Je gefestigter dabei die Lebenswelt ist, desto heftiger fällt die das Subjekt überwältigende, niemals völlig zu vereitelnde Erfahrung der Lückenhaftigkeit dieses Systems aus, wobei sie mitunter – beispielsweise im Falle der Pflanzen und Tiere, aber auch der Menschen<sup>38</sup> – tödlich ausfallen kann.

Indem Blumenberg die Philosophie aus diesem Moment der *Nachdenklichkeit* und des Innehaltens hervorgehen lässt, fragt er auf ihre Anfänge zurück und lässt dabei ganz offen, was der Sinn der aus diesem Moment entspringenden Sinnfrage, ihr Nutzen, ihre Legitimität oder gar die Antwort wäre. Der Fokus liegt vielmehr auf dem *Akt* des aus der „Störung des Lebensvollzugs“<sup>39</sup> erwachsenen Fragens selbst, einer Frage, die immer nach einer Antwort verlangt, freilich ohne sie zu finden, was allerdings wiederum eine späte Erkenntnis ist: „Wenn es keinen Sinn hat zu sagen, das Leben habe keinen Sinn, bleibt ein ausgesparter Raum für Nachdenklichkeit über den Sinn des Lebens, einer nicht diskriminierten und nicht in den Verruf einer verwirrten Spießbürgerschaft abgewiesenen Nachdenklichkeit.“<sup>40</sup> Hierin versteckt sich Blumenbergs Absage an eine Philosophie der Letztbegründungen,

---

ist äquivalent dem Wirklichkeitsverhältnis einer Welt, in der man von allem schon weiß, was es mit ihm auf sich hat und wie man sich zu ihm zu verhalten hat.“ *Ibid.*, S. 58. In gleichem Maße könnte man den Computer als eine Lebenswelt bezeichnen, vor allen Dingen in seiner aktuellen Form als ein nicht zuletzt durch sein *Design* auf Normalität und Alltäglichkeit drängender Gegenstand, der seinem Benutzer zusehends mehr Arbeit abnimmt. Eine Fehlermeldung ist, sofern sie völlig unerwartet auftritt, immer auch ein kleiner Riss in seiner lebensweltlichen Struktur.

<sup>36</sup> Blumenberg H., *Theorie der Lebenswelt*, op. cit., S. 60.

<sup>37</sup> *Ibid.*, S. 58. Die Authentizität dieser Erfahrung hängt dabei selbstverständlich vom Grad ihrer Überraschung und Unvorhersehbarkeit ab. Das macht eine feste Bestimmung dieser authentischen Erfahrung so schwierig: sie hängt von der Lebenswelt und dem einzelnen Subjekt ab.

<sup>38</sup> Die Naturkatastrophe ist hier wohl der deutlichste Beweis für die verheerenden Folgen einer Konfrontation zwischen einer sich gesichert darbietenden Lebenswelt (wie die des Umgangs mit der Atomindustrie und -energie) und der unberechenbaren Naturgewalt. Ein solcher Zusammenprall – ist er nur erschütternd genug – lässt die Modalität der Negation und der Variation in das Bewusstsein eintreten und führt unweigerlich zum Aufbruch lebensweltlicher Selbstverständlichkeit durch grundsätzliche Infragestellung.

<sup>39</sup> *Ibid.*, S. 61.

<sup>40</sup> *Ibid.*, S. 63.

da es weder gilt, die Struktur und den Sinn dieser Frage bis in ihre letzten Bestandteile aufzuklären (was, nebenbei bemerkt, nur zur Schaffung neuer unbefragter Vorurteile und Urfakta führt<sup>41</sup>), noch in ständiger Rückfrage, d.h. Aufklärung der Selbstverständlichkeiten und Rekapitulation der Sinnsedimentierung, sein Leben zu fristen, was – gelänge es – in jedem Fall nichts mit dem „einfachen Leben“ zu tun hätte, da „Reservate einfachen Lebens nur existieren können, wenn sie ständig auf die Vorleistungen ihrer herkömmlich organisierten und versorgten Umwelt zurückgreifen“<sup>42</sup>. Auf diesem Hintergrund zeichnet sich schließlich eine differenzierte Auffassung von Freiheit ab, die eng an den Begriff der Institution geknüpft ist: freiheitliches Handeln kann sich nämlich nur auf dem Grund eines institutionalisierten Lebensvollzugs bilden, wobei „Institution“ hier schlicht als Inbegriff der Produktion unbefragter Mitgegebenheiten zu verstehen ist – denn *Zukunft braucht Herkunft*, um ein Schlagwort Odo Marquards anzuführen.

Freiheit wird nicht dadurch gefördert, daß man ständig nicht weiß, was man tun und lassen soll, sondern dadurch, daß die einfachsten Verrichtungen und Gebärden sich von selbst verstehen [...] Institutionalität ist also Vorentschiedenheit von Vielem zugunsten der Unentschiedenheit von Wenigem, sofern in dieser Verteilung das Wenige auch das Wesentliche ist.<sup>43</sup>

Die Theorie der Lebenswelt muss eine Theorie *der Lebenswelt*, und nicht der *Theorieaus* der Lebenswelt sein. Als solche muss sie die Lebenswelt als eine

<sup>41</sup> „Aber eben dieser Prozeß der Reduktion zerstört entweder die von ihm [dem Cartesianismus, A.d.V.] vorausgesetzten Möglichkeiten der voraussetzungslosen Konstruktion, oder er leistet an jenem vermeintlichen Nullanfang Verzicht auf seinen Absolutismus der letzten Begründungen, die als neue und unverzichtbare Vorurteile den ganzen Aufwand sorgfältiger Verbergung erfordern.“ Blumenberg H., *Theorie der Lebenswelt*, op. cit., S. 91.

<sup>42</sup> *Ibid.*, S. 64. An dieser Stelle wird eine philosophische, sicherlich von seinen metaphorologischen Untersuchungen herrührende Eigenart Blumenbergs fassbar, nämlich sein Bestreben, ein Denken oder eine Philosophie vom Standpunkt der sie praktizierenden Person aus zu betrachten, Denken und („biographisches“) Leben also nicht als zwei getrennte Bereiche, sondern als wesentlich miteinander verknüpft zu denken. Dies ermöglicht es ihm, nicht nur die These von der Unmöglichkeit einer unendlichen Arbeit zu formulieren, sondern auch ihr Scheitern anhand der Zögerlichkeiten, Zweifel und Unbestimmtheiten im Werk des Autors selbst zu untermauern. Man kann sich an der Befremdlichkeit einer Behauptung wie der oben aufgestellten stoßen, laut der er auf den Rückgang auf das Leben oder die Lebenswelt bemühte Philosoph in einem gewissen Sinne auch auf die tatsächliche Rückkehr hin zu einer gewissen Vormodernität bzw. zu einer weniger durchtechnisierten und durchformalisierten Existenz erpicht sei. Lässt man sich auf eine solche Spekulation ein, die nur biographisch belegbar ist, hält man ohne Zweifel den Schlüssel zu Blumenbergs phänomenologischer Anthropologie und der von ihm angestrebten Beschmutzung des reinen Subjekts durch Vermischung von Mensch und Denken in den Händen.

<sup>43</sup> *Ibid.*, S. 70. Die Lebenswelt ist aber nicht einfach eine Institution, da sie „die künstliche Abschirmung nicht kennt“ (*Ibid.*, S. 103).



der theoretischen radikal entgegengesetzte Wirklichkeit beschreiben, als Gegenpol zu der Welt des sie Betrachtenden: „Die Lebenswelt ist nichts, was der Fall ist“<sup>44</sup>. Sie verhält sich dabei als eine grenzenlose Totalität, die sich ihrer tatsächlichen Begrenztheit insofern nicht bewusst zu werden *braucht*, als das Unbekannte ihr nicht unbekannt zu werden vermag, vielmehr aufgegriffen und derartig gedeutet wird, dass es sich lückenlos in ihre dichte Wirklichkeit einfügt, und dies mittels eines aufgrund seiner Ingeniosität nur fälschlich als dumpf, leichtfertig oder gar primitiv zu bezeichnenden Mechanismus von Rechtfertigungen und (Doppel-) Deutungen, dessen Rationalität allerdings nicht begrifflich, sondern metaphorisch und mystisch ist, da einerseits das Unbekannte – wie im Falle des Begriffs – nicht abwesend, sondern gefährlich aufdringlich ist, andererseits für seine „Erklärung“ auf lebensweltliche Realitäten, auf „Altbewährtes“ zurückgegriffen wird. Ihre Gesicherheit besteht darin, dass ein Verlassen dieser Struktur durch Vertiefung und Variation der sie zusammenhaltenden Befunde ihr aufgrund des Selbsterhaltungs- und Überlebenstriebs, der sowohl der Lebenswelt als auch dem Menschen innewohnt, als schlicht unnötig und, im Rahmen eines stark vereinfachten, anthropologischen Modells der ständigen Überlebenssituation des Menschen<sup>45</sup>, unpassend weil tödlich erscheint: der Ausnahmezustand (als welcher er freilich nur einem sie Betrachtenden erscheinen mag) wird ihr zum Normalzustand.

Dass die Lebenswelt dennoch aufbricht, darf weder Anlass zu verklärender Nostalgie, noch zu ihrer Unterwerfung unter die sich dergestalt zu behaupten scheinende Theorie geben. Der Aufbruch der Lebenswelt in der Interpretation Blumenbergs ist, als eine nicht anders als *ihr* immanent seiend vorzustellende Konsequenz, das Resultat ihrer „Dichtigkeit“<sup>46</sup> selbst, oder besser: ihrer auf ihr Maximum gesteigerten, übertriebenen Dichte, denn „jedes System zerstört sich selbst durch Verfeinerung des Rasters seiner Annahmen über die Realität“<sup>47</sup>. Den

---

<sup>44</sup> Blumenberg H., *Theorie der Lebenswelt*, op. cit., S. 80.

<sup>45</sup> Diesen kurzen, wenn auch gewollten Rückfall in ein menscheitsgeschichtliches Schema, demzufolge die Lebenswelt schlicht als die vorkulturelle Situation des aufgrund ständiger Bedrohung in Angst um sein Leben existierenden Menschen verstanden werden könnte, wiegt Blumenberg umgehend durch seine Reflexion über die Moral als Lebenswelt auf: „In der Redensart, Moral sei alles das, was sich von selbst verstehe, hat sich insofern dieser Vorrang erhalten, als Moral der Inbegriff solcher Verhaltensweisen ist, in denen es noch, wenigstens in Grenzfällen, ums Überleben gehen kann und die Theorie der Praxis als Begründung des Sollens gerade deshalb so zweifelhaft, wenn nicht unmöglich sein könnte, weil Rückfragen nach dem Weshalb zugunsten des Sollens vergeblich sein müssen [...] Es ist die Theorie selbst, die die Atempausen verschafft hat, um Rückfragen der Praxis bei ihren Institutionen zu ermöglichen, bevor es kritisch mit dem Überleben wird“ (*Ibid.*, S. 84).

<sup>46</sup> Blumenberg H., *Theorie der Lebenswelt*, op. cit., S. 89.

<sup>47</sup> *Ibid.*, S. 92.

Antrieb für solche Verfeinerung durch Ausweitung liefert einerseits – und hier tritt ganz deutlich der anthropologische Subtext der Blumenberg'schen Theorie der Lebenswelt zutage – des Menschen Nötigung zu Vorgriffen und Voraussagen, die allein ihm das Leben im Schatten des ihn umlauernden Unbekannten wenn nicht notwendig garantieren, so doch erheblich erleichtern, sowie seine angeborene Neugierde, für die der empirisch nachvollziehbare Befund spricht, dass die Grenzen des Möglichen nur selten nicht ausgereizt werden; andererseits – und dies wiederum rein deskriptiv – die Tatsache, dass es in der Lebenswelt eben nicht diese Grenzen des Möglichen, bzw. das Mögliche überhaupt als Variation der Modalität des Selbstverständlichen gibt, dass es also kein Haltmachen vor den Dingen gibt, was ausdrücklich *nicht* als Erfüllung des dem Menschen seit Aristoteles zugeschriebenen Bedürfnis nach Wissen verstanden werden sollte. Bedürfnisse – vor allen Dingen auf Theorie hinstrebende – sind späte Befunde eines an der Unvereinbarkeit von menschlicher Natur und kultivierter Fraglosigkeit festhaltenen, scheinbar vom Drang der Legitimierung des modernen Zustands einer von Medien und Gesellschaft propagierten, am extremen Bedürfnishaftigkeit getriebenen Denkens<sup>48</sup>, an dem Subjekt in seiner Lebenswelt, und können schwerlich als Grundmotivation des Austritts aus einer Struktur herhalten, die sich letztlich durch generelle Bedürfnislosigkeit auszeichnet.

Abschließend können wir sagen, dass es Blumenbergs Verdienst ist, das wenn auch nicht kontingente<sup>49</sup>, so doch angesichts der hochgradigen Verteidigungsfähigkeit der Lebenswelt als äußerst glücklich zu bezeichnende Ereignis der Theoriebildung nicht aus der Schwäche und Übergebarkeit der Lebenswelt, sondern aus ihrer Stärke und Allgegenwärtigkeit erwachsen zu lassen, die „lebendige Wirklichkeit“ also als eine zwischen den Extremen von unbefragter Selbstverständlichkeit und theoretischer Infragestellung, als eine Art Bewegung<sup>50</sup> zwischen diesen Polen beschrieben zu haben, ohne sie dabei zu absoluten Polen zu degradieren, zwischen denen es sich gewissermaßen zu entscheiden gelte. Bezeichnend

---

<sup>48</sup> Vgl. *Ibid.*, S. 94.

<sup>49</sup> Tatsächlich kann allerdings eine Welt vorgestellt werden, in der beispielsweise der Auftritt der Astronomie undenkbar bzw. nur schwer möglich wäre: „Wäre unsere Atmosphäre ein dichteres Medium, so hätte es niemals eine Astronomie gegeben oder sie wäre durch Zufall erst in dem Augenblick entstanden, in welchem anderer als optische Verfahren zur Durchdringung der Gashölle des Planeten gefunden worden wären, vielleicht Raumfahrzeuge erstmals diesen Bereich hätten verlassen können – wenn an Raumfahrt gedacht worden wäre und hätte gedacht werden können“ (Blumenberg H., *Ibid.*, S. 52).

<sup>50</sup> Denn die Lebenswelt „hält das Leben an, aber nur indem sie es anhält, bereitet sie eine Bewegung vor“ (*Ibid.*, S. 105).

für diese Theorie der Lebenswelt ist die Tatsache, dass sie nicht auf der Erklärung des Aufbruchs beharrt, der hier schließlich, in dem Verweis auf Kuhn und den Wandel von wissenschaftlichen Strukturen, nur beiläufig erwähnt wird. Autodesstruktion und Autorestitution wiegen sich auf, weshalb auch niemals ein Primat der Lebenswelt oder der Theorie über die andere in Betracht gezogen wird – dafür ist Blumenbergs Kritik der Romantisierung der Lebenswelt, die sich ebenso auf eine Romantisierung der Theorie durch Unterstreichung ihrer Allmacht und Selbstgegebenheit oder als Erfüllung der menschlichen Natur beziehen kann, allzu deutlich. Der Fokus liegt auf der lebensnotwendigen Bewegung von lebensweltlichen Ruhepausen zu besagter *Nachdenklichkeit* (d.i. die anthropologische Auslegung der theoretischen Funktion des Menschen), auf der Verwachsenheit dieser Zustände im Rahmen der Wirklichkeit, die sich tatsächlich in *Wirklichkeiten* zersetzt<sup>51</sup>, die, wie es die Theorie der Lebenswelt verdeutlicht, allesamt auf Totalität, Gesicherheit und Ausschließlichkeit hinstreben, und dabei ihren Verfall schon in sich tragen. Das Ende der Lebenswelt – das sei hier, mit Verweis auf andere Texte Blumenbergs<sup>52</sup>, nur um der Vollständigkeit willen erwähnt – ist denn auch besiegelt in dem Moment, in dem einerseits die Negation und dadurch die Variation ihrer (Un-)Modalität des Nicht-anders-Sein-Könnens in sie eintritt, und zwar grundsätzlich aufgrund einer erst durch die (vom Standpunkt der Lebenswelt aus natürlich unbegreifliche) Lückenhaftigkeit ihres Horizonts ermöglichten Störung der vorprädikativen „Vorgrißsstruktur des Bewusstseins“<sup>53</sup> – denn es muss schließlich „auch in der Lebenswelt etwas ganz anderes sein, *nichts* zu sehen (in der Dunkelheit, im Nebel), als *nicht* zu sehen (geblendet, verdeckt), etwas ganz anderes, *nichts* zu hören (in der Stille, beim Schweigen eines anderen), als *nicht* zu hören“<sup>54</sup> –, andererseits einzelne Komponenten dieser sich durchhalten- den lebensweltlichen Struktur sich verselbstständigen, autonomisieren, wofür die Systematisierung des Olymp, die „Gewaltenteilung der mythischen Götter“<sup>55</sup> hier exemplarisch stehen mag.

Die Bedeutung dieser nicht vollkommen ausgearbeiteten Theorie der Lebenswelt im Kontext der phänomenologischen Schule sollte allerdings nicht überschätzt werden. Sie ist u.E. nicht die radikale Infragestellung, die grundlegende Er-

<sup>51</sup> Der einzige von Blumenberg zu Lebzeiten zusammengestellte Essayband trägt denn auch bezeichnenderweise den Titel *Wirklichkeiten, in denen wir leben*.

<sup>52</sup> Vgl. Blumenberg H., „Lebenswelt und Wirklichkeitsbegriff“, in Ders., *Theorie der Lebenswelt*, S. 157–180; Blumenberg H., „Selbstverständlichkeit, Selbstaufriechung, Selbstvergleich“, in *Ibid.*, *op. cit.*, S. 133–148.

<sup>53</sup> Blumenberg H., *Theorie der Lebenswelt*, *op. cit.*, S. 179.

<sup>54</sup> *Idem*.

<sup>55</sup> *Ibid.*, S. 140.

neuerung der Analysen Husserls oder Heideggers zu diesem Thema – aber das war sowieso niemals Blumenbergs Anliegen –, die die Anhänger einer Philosophie der Letztbegründungen vielleicht in ihr ausmachen wollen, und ihre Ausarbeitung erfolgte nicht im Dialog mit den Errungenschaften der Phänomenologie im französischsprachigen Raum, selbst wenn sie diese, wie ich es anzudeuten versucht habe, zumindest bei einem ihrer Vertreter etwas zu nuancieren vermag. Ihre Bedeutung kann nur im Rahmen einer phänomenologischen Anthropologie eingeschätzt werden, denn sie ist (was Blumenberg jedoch erst gegen Ende des Texts offenlegt) als eine anthropologische Theorie angelegt: nur der Mensch kann den letalen Ausgang des Aufbruchs der Lebenswelt – beispielsweise im Fall der Pflanzen und Tiere, die in beständigen Lebenswelten leben<sup>56</sup> – verhindern durch die anfängliche Festigung der Lebenswelt und die sich an deren Übertreibung anschließende Ausarbeitung und Ausreizung seiner theoretischen Funktionen. Hier, im Rahmen seiner Anthropologie, erweist sich Blumenbergs Theorie der Lebenswelt als ein ausgezeichneter Ausgangspunkt, der viele der von ihr in Betracht gezogenen Themengebiete in sich vereint und darüber hinaus Perspektiven für eine Kritik der Kulturkritik und der Politisierung der Lebenswelt (beispielsweise im komplexen Begriff der „Alltäglichkeit“, die selbstverständlich *nicht* mit Blumenbergs Begriff von Lebenswelt gleichgesetzt werden kann) liefert: Unbegrifflichkeit, anthropologische „Beschmutzung“ des Ideals eines Zuschauers, Vernunft als *Organ* des Menschen, Begrenztheit der Lebenszeit, Mythos und Metapher als Dimensionen der menschlichen Vernunft, Pluralität von Wirklichkeiten – all das liegt hier schon in Ansätzen begründet.

Insofern es unser Anliegen war, sowohl eine kurze Darstellung der Grundintuitionen dieser Theorie als auch eine bescheidene Einführung in das Denken Blumenbergs zu liefern, können wir sagen, dass die Thematisierung der Lebenswelt sich in ihrer paradoxen Angewiesenheit auf das Nicht-Lebensweltliche – auf ihr zugetragene Erklärungsmodelle, Metaphern, utopische Konstruktionen, Imaginationen, etc., denen die Formulierung *Theorie der Lebenswelt* Rechnung trägt, wobei es selbstverständlich zu beachten gilt, dass diese theoretischen Erklärungsversuche selbst wiederum nicht anders als mit Lebensweltlichkeiten durchsetzt vorzustellen sind: die Theorie der Lebenswelt ist *Theorie der Lebenswelt* (im subjektiven Genitiv) – bei gleichzeitiger, dem Denken vorzustellen aufgetragener Selbstgesicherheit und Unbedürftigkeit der Lebenswelt nach Theorie, als vorzüglich für ein solches Unterfangen herausgestellt hat. Nicht die Lebenswelt, sondern nur

---

<sup>56</sup> Die Resultate der Primatenforschung werden hier allerdings nicht berücksichtigt. Vgl. Denton Derek, *L'Émergence de la conscience – De l'animal à l'homme*, Paris, Flammarion, Champs sciences, 1995, S. 55–93.

die *Theorie der Lebenswelt* (in doppelter Hervorhebung) ist von Bedeutsamkeit für das Denken Blumenbergs und für die Erfassung und Erläuterung dieses Denkens: während von der Lebenswelt allein schlechthin nichts gesagt werden kann, weil von ihr *in ihr* nichts gesagt zu werden braucht, weist sie sich erst im Versuch ihrer theoretischen Erfassung – wobei schon die Grundmotivation eines solchen Versuchs lebensweltlich „begründet“ ist, nach dem Modell jener, wir wiederholen es, „vermeintlich naiven, prinzipiell unbeantwortbaren Fragen, deren Relevanz ganz einfach darin liegt, daß sie nicht eliminierbar sind, weil wir sie nicht *stellen*, sondern als im Daseinsgrund *gestellte* vorfinden“ – als solche aus, wird, wir sahen es, an ihren Negativen fassbar. „Was war es, das wir wissen wollten?“, Blumenbergs Rückfrage stellt den hinter dem von der Theorie in den Vordergrund gestellten Objekt ihrer Betrachtung verschwundenen *fragenden Menschen* in den Mittelpunkt der Untersuchung, allerdings ohne dabei außer Acht zu lassen, dass er tatsächlich etwas wissen wollte. Dem, was er wissen wollte, widmet sich Blumenberg in seinen geistesgeschichtlichen und metaphorologischen Abhandlungen. Die Behandlung und Auslegung der Tatsache, dass hier etwas zu wissen gewollt wurde, bildet das Objekt der phänomenologischen und anthropologischen Schriften, in denen die Theorie der Lebenswelt ihren Platz hat. An und in ihr wird fassbar, was auch durch das Zutun der Philosophie selbst als Schuldisziplin zu einem Gemeinplatz degradiert wurde: dass nämlich die Frage wichtiger ist, als die Antwort.



**AU SEUIL DE L'HISTOIRE :  
LE MONDE DE LA VIE COMME MONDE  
PRÉ-HISTORIQUE. LECTURE DES *ESSAIS*  
*HÉRÉTIQUES* DE JAN PATOČKA**

---

LÉO FABIUS

**Abstract**

This article aims to address the problem of the pre-historic world as it is present in Jan Patočka's *Heretical Essays in the Philosophy of History*. It puts forth the claim that these Patočkian reflections on history – its advent, beginning, meaning – cannot be understood unless we reinscribe them into the more general ambition of refounding phenomenology. The phenomenological grounding of a conception of history, as it structures the development of the *Essays*, will be accordingly, and as a first step, examined (1). This will enable us to get a better grasp of the stakes and difficulties of this precipitous path towards history where understanding the true Patočkian heresy, that of the constitutive problematicity of the historical world as a unifying factor of the “disturbance” of accepted meaning, presupposes having portrayed the fundamental background which incited its emergence and which, for this very reason, will be of interest to us insofar as it could be called a phenomenology of the pre-historical world (2).

*« L'apparition elle-même est historique (...) : comme découverte  
des étants et surgissement des structures d'être qui elles-mêmes  
ne peuvent s'ouvrir que dans une histoire. »*

Jan Patočka, *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*

Si l'on en croit Paul Ricoeur, l'oeuvre entière du philosophe tchèque Jan Patočka pourrait se laisser interpréter selon la figure d'une « ellipse dont les deux foyers seraient : l'un la phénoménologie du monde naturel [...] ; l'autre la question du sens de l'histoire »<sup>1</sup>. Peu de philosophes en effet auront été si profondément tiraillés,

<sup>1</sup> Ricoeur Paul, « Jan Patočka : de la philosophie du monde naturel à la philosophie de l'histoire », conférence prononcée lors d'un colloque organisé à Naples, les 6 et 7 Juin 1997. Source : <http://www.fondsriceur.fr/photo/Jan%20PATOČKA%20V2.pdf>

leur oeuvre durant, par ces deux orientations possibles du questionnement. Peu de pensées auront été littéralement marquées, voire déchirées dans leur développement même, par cette tension, conflictuelle mais possiblement féconde, entre deux différents types d'exigence. Patočka aura su conjuguer cette « double allégeance : à la métaphysique, comme ressource ancienne et comme source actuelle de questionnement ; à la phénoménologie, comme méthode de rupture avec le sens commun, de radicalisation des questions et de clarification des contextes »<sup>2</sup>. C'est dire que jusqu'au sein de la pensée de l'auteur, de son développement réel, l'on puisse voir à l'oeuvre, en creux, ce fragment héraclitéen cher aux *Essais hérétiques* selon lequel « *Polemos* est le père de toutes choses ». On pourrait préciser avec Patočka qu'il en est ainsi de la philosophie en tant que « quête expressément questionnante »<sup>3</sup> ; puis ajouter, de manière réflexive et en se situant au niveau plus particulier de l'interprétation de la philosophie patockienne elle-même, que *polemos*, le conflit, celui qui oeuvre aussi *au sein* d'une pensée singulière, est ce qui engendre l'unité supérieure de cette pensée, son originalité.

C'est en tout cas ce dont témoignent les *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*. Il y est question de penser philosophiquement le monde historique ; autrement dit, si l'on tente une compréhension immanente du projet patockien plus général, reposer la question du « monde naturel »<sup>4</sup> non plus tant comme *Lebenswelt* que comme « monde pré-historique ». L'on pourrait juger à première vue surprenant et pour le moins risqué cet investissement du champ de l'histoire et de l'historicité par le phénoménologue de formation. Mais à bien y regarder, d'une part, il s'agit d'un thème auquel l'auteur a toujours consacré son énergie – l'on sait que dès les années 1930, le concept d'histoire et d'historicité de l'existence humaine occupe une partie de ses rédactions – ; d'autre part, on peut même gager que cela traduit une certaine cohérence si l'on relève<sup>5</sup> l'annonce du programme à venir dans la conclusion du premier grand ouvrage du philosophe tchèque : *Le monde naturel comme problème philosophique*, dont la publication date de 1936. À cette époque, Patočka est encore loin de s'être affranchi du legs husserlien de

<sup>2</sup> Ricoeur P., article « Jan Patočka », in *Encyclopædia Universalis*.

<sup>3</sup> Patočka Jan, *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, trad. fr. par Abrams Erika, Éditions Verdier (édition révisée), 1999, 2007, p. 109.

<sup>4</sup> Rappelons d'emblée pour éviter tout malentendu que le « monde naturel » n'est pas chez Patočka le monde des sciences naturelles, mais correspond *mutatis mutandis* à la *Lebenswelt* husserlienne, en tant que sol de toute expérience, ou dit avec Patočka lui-même : « totalité des modes fondamentaux du comportement humain, de leurs présupposés et de leurs sédiments ». Cf. *Ibid.*, p. 34.

<sup>5</sup> C'est Robert Brissart qui relève cette connexion et qui nous a ici porté à reconstruire *a posteriori* l'intérêt majeur de Patočka pour le thème de l'histoire. Cf. Brissart Robert, « Phénoménologie et historicité selon Jan Patočka », in *Revue philosophique de Louvain*, 4e Série, Tome 80, N° 48, 1982, pp. 669–681.



la conscience subjective constituante – quoique l'on puisse, avec sans doute une illusion rétrospective, entrevoir déjà le déplacement philosophique qui allait être le sien – ; mais il n'ignore pas en revanche, au-delà de l'importance d'une phénoménologie du monde vécu distincte d'une « ontologie objectiviste », la nécessité de poser le problème de l'histoire. Au moment de conclure son parcours du monde naturel, il écrit en effet : « Demeurerait un second travail, davantage dans le style de la métaphysique reçue : une histoire universelle. [...] La tâche qui consisterait à reprendre de la sorte l'histoire de l'univers et à y rentrer pourrait reprendre ce titre fameux "L'évolution créatrice" »<sup>6</sup>. Peut-être, n'y a-t-il pas lieu de confondre l'histoire universelle ici annoncée et les réflexions sur la philosophie de l'histoire que proposent les *Essais hérétiques*<sup>7</sup>; mais il est peu contestable de soutenir que ces *Essais*, s'ils ne sont aucunement l'aboutissement de ce vaste projet, peuvent néanmoins être compris depuis l'annonce de cette perspective. L'histoire, telle qu'elle sera thématifiée chez Patočka, semble en effet adéquatement saisie par la formule ramassée de Bergson « l'évolution créatrice », dont la cristallisation de sens avait semble-t-il déjà frappé le philosophe tchèque des années 1930. Par ailleurs, l'on ne doit pas être surpris qu'un tel programme de recherche se situe en conclusion de la première grande étude de Patočka, tant sa conception de l'histoire dépend *in fine* d'une compréhension tout à fait originale du monde naturel comme monde pré-historique.

De ce dernier problème évoqué, celui de l'ancrage *phénoménologique* d'une conception de l'histoire, il sera question au long du parcours des premiers chapitres des *Essais hérétiques* que nous proposons. La réflexion patockienne sur l'histoire, son apparition, son commencement, son sens, ne peut être comprise sans sa ré-inscription dans l'ambition plus générale d'une refondation de la phénoménologie. Il va de soi que nous ne pourrions prétendre, dans le cadre très limité de cette contribution, rendre compte des enjeux considérables qu'implique l'ampleur de la perspective. Pas plus, ce projet – tragiquement avorté – ne pourra être problématisé à ce niveau de généralité de l'histoire de la philosophie. Nous avons plutôt mentionné ces éléments pour indiquer *premièrement* notre stratégie de lecture, *secondement* l'arrière-plan problématique qui fonde cette stratégie, c'est-à-dire qui lui confère son sens. C'est donc, croyons-nous possible de soutenir, tirer en pratique les leçons de Patočka lui-même en isolant, en apparence seulement, un aspect

<sup>6</sup> Patočka J., *Le monde naturel comme problème philosophique*, trad. fr. par Jaromir Danek et Henri Declève, La Haye, Nijhoff, collection Phaenomenologica, 1976, p. 166.

<sup>7</sup> Dans sa postface à la réédition du *Monde naturel* en 1976, Patočka écrit : « nous nous trouverions à la fin de notre périple, en contradiction avec notre façon initiale de poser le problème il y a quarante ans ». Cf. *Ibid.*, p. 179.

de son projet philosophique à même de mettre en branle, en sa nuit retraitée, la totalité de celui-ci.

La rédaction des *Essais hérétiques* a occupé Jan Patočka à la fin de sa vie. On y trouve donc, condensés, les signes d'une pensée solidement avancée tout autant qu'inachevée. Cet inachèvement, dont les raisons biographiques fournissent une froide explication, peut également se comprendre de manière immanente à la pensée : le mouvement incessant et incessamment recherché est bien ce qui commande l'intention patockienne. Poser un regard sur son développement, c'est ainsi prendre le risque de figer la pensée dans un voir illusoirement totalisant. Aussi, souhaiterions-nous plutôt inviter à jeter notre regard sur la façon dont Patočka investit la problématique de l'histoire, plus précisément, en amont d'elle ; simplement ouvrir les yeux en compagnie d'un de ces philosophes « voyants » sur ce dont il y va dans l'histoire, c'est plus fondamentalement se lancer dans le monde de la vie comme monde pré-historique. Cela ne signifie nullement s'y laisser aller spontanément ; bien au contraire. Simplement ouvrir les yeux est loin d'être simple et présuppose au contraire d'importants efforts : de clarté et de clarification d'abord.

Comment en effet aborder les *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire* sans dire mot des dimensions *historique* et *polémique* de ces écrits ? Toute philosophie, fût-elle une philosophie de l'histoire, est en rapport à l'histoire. Elle est *historique* au sens où elle naît dans un contexte déterminé, et où chacune de ses propositions n'a de signification qu'en rapport avec ce contexte, plus précisément, en rapport avec l'interprétation que la théorie fait de ce contexte, et d'elle-même dans celui-ci. Pour cette raison, rappelons brièvement le contexte dans lequel s'inscrivent les *Essais hérétiques*, sans quoi l'on n'est pas même en mesure de comprendre l'épithète à laquelle ces *Essais* sont directement accolés.

*Hérétiques*, ces *Essais* le sont d'abord relativement à la « vision du monde » alors dominante, le Marxisme<sup>8</sup>. Dans un sillon proche de celui déjà creusé par Hannah Arendt<sup>9</sup>, il sera question de proposer une autre vision du monde afin : d'une part, de réintroduire la contingence<sup>10</sup> du développement historique ; d'autre part, de restituer une certaine autonomie à la politique, et partant, son importance. Mais surtout, cette vision « dissidente » ne se comprend que dans la manière dont elle se rapporte au questionnement phénoménologique. *Hérétiques*, ces *Essais* le

<sup>8</sup> Qu'on lise pour s'en convaincre, si cela ne saute pas aux yeux tout le long durant des *Essais*, les « Gloses » finales. Cf. Patočka J., *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, op. cit., pp. 217–240.

<sup>9</sup> Par exemple dans *The Human Condition*, comme le souligne Paul Ricœur dans sa préface aux *Essais hérétiques*. Cf. Ricœur P., préface aux *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, op. cit., p. 8.

<sup>10</sup> Même s'il nous faut remarquer que le philosophe tchèque ne pose jamais sa réflexion à partir de ces termes contingence/nécessité.

sont en effet à un niveau probablement plus interne à l'histoire de la philosophie elle-même. Sans exagérer le sens des métaphores, on peut simplifier en évoquant ces *Essais* comme une ultime clarification de la position patockienne en philosophie : 1°) dans ses rapports à l'égard du « père » Husserl dont la méthode génétique transcendantale manque le thème de l'histoire dans un sens phénoménologique (elle présuppose, selon la lecture patockienne, une subjectivité anhistorique et désintéressée comme condition de possibilité de la saisie du phénomène profond<sup>11</sup>) ; ensuite à l'égard du « grand frère », Heidegger, celui qui montre une voie possible, en premier, d'affranchissement vis-à-vis du père, et à partir duquel on peut dès lors envisager son propre affranchissement. De cette dimension polémique, nous ne pourrions traiter en tant que telle ; elle ne trouvera que des éclaircissements indirects. Nous ne l'avons évoquée dans d'autres buts que de rappeler la situation originelle des *Essais* qui, comme telle, en permet sans doute une appréhension plus balisée.

Il est maintenant possible de s'attaquer au problème du monde pré-historique tel qu'il est présent chez Patočka. Néanmoins, si la limpidité tant de la pensée que du style de l'auteur le dispense d'un développement trop « didactique », nous devons pour notre part céder à quelques formalisations qui soient en mesure de déterminer explicitement notre parcours. Or, il n'est pas simple de décomposer une pensée qui se présente d'emblée comme un processus dynamique. Nous courrons toujours le risque d'en casser le mouvement interne, de n'en pas comprendre la logique. Mais que serait une pensée qui prétende échapper aux contraintes de l'exposé selon l'ordre de la pensée, sinon un mysticisme ? Aussi, en souhaitant que la totalité de notre progression puisse elle-même rendre compte d'une cohérence, nous aborderons d'abord quelques questions de méthodes en examinant l'ancrage phénoménologique qui commande le développement des *Essais* (1). Cela permettra de mieux saisir les enjeux et les difficultés de ce chemin escarpé vers l'histoire où la compréhension de la véritable hérésie patockienne, celle de la problématique constitutive du monde historique comme facteur unifiant de l'ébranlement du sens accepté<sup>12</sup>, suppose l'arrière-plan fondamental qui en pressent l'émergence et qui nous intéressera pour cette raison, soit ce que l'on peut appeler une phéno-

<sup>11</sup> Patočka J., *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, op. cit., pp. 83–85.

<sup>12</sup> Comme nous limitons ici notre problème à celui du pré-historique en tant qu'il relie phénoménologie et pensée de l'histoire, il ne pourra être question d'aborder rigoureusement cette « entrée » dans le monde historique. Pour approcher plus directement ce qui relève de la philosophie de l'histoire des *Essais*, il faudrait sans doute : d'une part rendre compte de la création du monde historique dans l'ébranlement du sens, et d'autre part, poser le problème de la politique dans ce monde historique – problème qui peut sembler trop vite éludé, et à vrai dire résolu, dans la « solidarité des ébranlés » patockienne.

ménologie du monde pré-historique (2). Reste à espérer, sous peine de manquer pratiquement ce dont il va s'agir, que ce parcours puisse à son tour s'édifier sur la conscience de la problématique elle-même.

## 1. L'ancrage phénoménologique d'une pensée de l'histoire

Si l'on peut considérer que les *Essais hérétiques* s'ancrent dans une problématisation phénoménologique, c'est que « la question de la condition pré-historique de l'homme se rattache très étroitement à la tentative de restitution du monde naturel par la phénoménologie »<sup>13</sup>. On pourrait même aller plus loin et affirmer qu'elle est cette même question de la restitution problématique, mais intégrée dans un complexe théorique plus vaste qui fait d'elle un moment d'une pensée de l'histoire. Retrouver le monde naturel ce n'est donc plus retrouver le monde pré-scientifique, mais retrouver le monde pré-historique (1.2). De sorte qu'il pourrait s'avérer opportun de mettre au jour en amont les présupposés d'une telle restitution : à savoir un renouvellement de la question ontologique d'où découle rien de moins qu'un renouvellement du sens de la phénoménologie elle-même (1.1).

### 1.1 L'ouverture de l'être-au-monde face au mystère du phénomène

Selon Patočka<sup>14</sup>, les sciences mathématiques de la nature sont incapables de rendre compte de cette matrice en quelque sorte « absente et irréelle » mais dans laquelle pourtant toute autocompréhension, c'est-à-dire toute réflexion de l'étant humain dans l'histoire en vue d'éclaircir sa condition, puise ses racines. Seule la restitution d'un « monde naturel », ce sol matriciel de l'expérience quotidienne, peut ainsi satisfaire la radicalité du questionnement.

On le sait, il revient à la phénoménologie d'assumer la tâche de la découverte. Considérant l'antériorité fondationnelle du « monde de la vie » sur le « monde réel », elle s'attache en effet à mettre au jour le premier non pas comme les sciences traitent du second, comme un monde de choses, mais en deçà, comme un monde de phénomènes. De quelle manière alors devons-nous *saisir* le procès par lequel ce monde se manifeste à nous ? À cette question qui suppose l'éclaircissement du fondement même de la manifestation, la réponse husserlienne consiste *in fine* en un recentrement sur une conscience subjective transcendante « responsable,

---

<sup>13</sup> Ricœur P., Préface, *op. cit.*, p. 10.

<sup>14</sup> Patočka J., *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, *op. cit.*, p. 24.

écrit Patočka, de toute apparition et de toute manifestation de quelque objet que ce soit »<sup>15</sup>. Husserl découvre la tâche de la phénoménologie en découvrant l'ancrage dans la vie pré-scientifique de toute expérience, mais il n'est pas en mesure, pourrait-on oser, de traiter de cette tâche phénoménologiquement. De sa « conception de l'épochè comme réduction à l'immanence pure du sujet »<sup>16</sup> découle en effet une « cession » exclusive du plan phénoménal au pôle de la subjectivité réfléchissante, dès lors *constituante*. Or, un tel déplacement qui résout le problème de l'apparaître dans la réflexion de la conscience sur elle-même, dans les vécus transcendants auxquels celle-ci ouvre, ne peut pas ne pas présupposer une transcendance non immanente : « la conscience du *fait* de la donation de la totalité »<sup>17</sup>. Patočka pose ainsi très clairement la difficulté : « Comment le vécu, originairement donné à soi-même dans la réflexion, s'y prend-il pour faire apparaître une transcendance du côté objectif ? »<sup>18</sup>. D'un point de vue rigoureusement phénoménologique, le problème est insoluble ; il ne trouve de réponse que dans un idéalisme subjectiviste.

Pour ne pas faire dépendre la description et l'analyse du monde naturel d'une thèse spéculative qui fait d'une subjectivité hypostasiee le « fondement ultime » de la constitution du sens, Patočka préfère réitérer dans un sens nouveau le geste heideggerien. La radicalisation du problème de l'apparaître dans sa connexion originare avec l'être ne sort alors pas de la perspective phénoménologique ; en caractérisant la structure de l'étant humain – celui auquel l'étant apparaissant *se* manifeste – comme étant qui *est* ouvert, elle évite plutôt une « rechute » et un « arrêt » du phénomène dans la subjectivité ou dans la conscience. À la suite de Heidegger, Patočka peut ainsi exprimer cette conviction ontologique qui fait primer le rapport sur les termes du rapport : « L'homme dans son essence *est* cette ouverture et rien au-delà »<sup>19</sup>. Cette ouverture *est* l'être-au-monde dans sa totalité ; elle ne dépend en rien de la conscience que nous pouvons en avoir. Elle correspond à un double-mouvement : 1°) la possibilité laissée à l'étant de se montrer comme phénomène, 2°) la dissimulation de l'être dans l'étant se montrant. En ce sens, le phénomène est toujours « une sortie hors du retrait »<sup>20</sup> dans lequel demeure l'être au moment même où il fait apparaître le phénomène (ontique). On comprend

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 26.

<sup>16</sup> Patočka J., *Qu'est-ce que la phénoménologie ?*, « L'homme et le monde. Introduction à la phénoménologie de Husserl », trad. fr. par Erika Abrams, Grenoble, éd. Millon, collection Krisis, 1988, p. 142.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 144.

<sup>18</sup> « Le subjectivisme de la phénoménologie husserlienne et la possibilité d'une phénoménologie "asubjective" », in *Qu'est-ce que la phénoménologie*, *op. cit.*, p. 208.

<sup>19</sup> Patočka J., *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, *op. cit.*, p. 27.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 30.

mieux en quoi Patočka se distingue ici de la phénoménologie husserlienne tout en préservant l'aspect fondamental du questionnement : le phénomène *ontologique*, le retrait de l'être, est la condition de *possibilité* de l'apparaître de l'apparition comme de l'apparaissant. Cela a au moins deux conséquences qui nous intéressent.

*Premièrement*, l'ouvert implique sa non-identité avec l'étant qu'il rend possible. Autrement dit, l'ouvert est toujours ouvert à un monde historique ; il est « à une "époque donnée", la possibilité de phénoménalisation de ce qui est mis à découvert »<sup>21</sup>. En tant qu'essentiellement *rappor*t, l'ouvert « accueille » activement l'étant historiquement « disponible » (en possibilité), en même temps qu'il en conditionne la manifestation historique. L'historicité, avant même d'être l'historicité du contenu du monde, est ainsi considérée comme une catégorie ontologique : l'être est historique au sens où en tant qu'ouverture il se rapporte à lui-même dans le monde et dans le temps pour rendre à sa vie son sens essentiel. Situer à ce niveau radical l'historicité comme existentiel, interdit toute totalisation définitive, toute fixation négatrice du procès historique par lequel l'être s'institue comme expérience. On entraperçoit ici toute la dynamique et la complexité d'une phénoménologie « asubjective »<sup>22</sup>, et partant, la problématique constitutive de l'homme historique.

*Deuxièmement*, l'ouverture fondamentalement constitutive de l'être-au-monde bouleverse la façon dont on doit concevoir les rapports de l'être et du phénomène. Comme le remarque Paul Ricœur, « le phénomène auquel nous ouvre l'être-au-monde ne peut être dépouillé de son caractère mystérieux : ne se montre que ce qui sort du *retrait où le tient l'Être* »<sup>23</sup>. L'être de l'homme est ainsi entièrement ouvert à la manifesteté comme telle : non pas simplement la manifesteté visible, celle du jour seul ; mais celle qui vient au jour depuis la nuit, qui sort du retrait où la tient l'être pour se montrer dans la sphère rendue possible par l'ouvert, celle qui garde à jamais les traces de l'obscurité d'où elle provient, et qui, comme telle, trahit toujours le mystère ineffaçable qui la pénètre. On sent chez Patočka une véritable *tâche* de la phénoménologie ; tâche qui se porte dans cette lutte impossible qui découvre ce qui ne se laisse pas voir ; tâche qui n'a d'autre voie que de faire apparaître le mystère même de cette manifesteté. En détournant l'heureuse formule de Freud, on pourrait dire que :

---

<sup>21</sup> *Idem*.

<sup>22</sup> Ce problème d'une phénoménologie asubjective est l'originalité géniale de l'entreprise patockienne. Pour cette même raison, il ne pourrait être question d'en traiter en tant que tel dans le cadre de cette contribution. Nous renvoyons le lecteur notamment aux deux articles dans lesquels Patočka s'y confronte directement. Cf. Patočka J., *Qu'est-ce que la phénoménologie ?*, « Le subjectivisme de la phénoménologie husserlienne et la possibilité d'une phénoménologie "asubjective" » et « Le subjectivisme de la phénoménologie husserlienne et l'exigence d'une phénoménologie "asubjective" », *op. cit.*, pp. 189–258.

<sup>23</sup> Ricœur P., Préface, *op. cit.*, p. 12.

« faute de pouvoir voir clair, la phénoménologie s'attache à tout le moins à rendre claires les obscurités ». La phénoménologie patockienne fait ainsi de l'ouverture de l'être-au-monde face au mystère de ce monde – c'est-à-dire de la liberté *problématique* avec laquelle l'homme doit composer d'emblée – son terrain d'enquête privilégié.

Mais attardons-nous sur le nouveau traitement du phénomène de l'histoire qui résulte de ce mouvement. On pourrait simplifier à très gros traits les implications de ce renouvellement phénoménologique (lui-même corrélé à un renouvellement de la question ontologique) par un syllogisme : l'être n'est saisissable qu'en dehors du mystère où il se tient, or l'historicité est une catégorie ontologique, le phénomène de l'histoire ne se présente jamais qu'en tant qu'il échappe. Cette conclusion, avant même d'être thématisée en tant que telle par Patočka, se retrouve ainsi nécessairement à l'oeuvre, de manière réflexive, dans la restitution du monde pré-historique. Car si la méthode phénoménologique ainsi que ses présupposés que nous avons tentés de mettre au jour plus haut indiquent bien une « historicité du contenu même du monde, de l'éclipse et de l'éclosion des contenus de monde en connexion chaque fois avec une clé d'accès ontologique »<sup>24</sup> ; alors il faut exposer, avant même d'en aborder l'aspect proprement descriptif, la dimension problématique qu'une tentative de restitution du monde pré-historique contient déjà en elle.

## 1.2 La restitution problématique du monde naturel comme monde pré-historique

La compréhension ontologique de l'historicité et ses conséquences « critiques » s'étendent réflexivement et de manière féconde à l'entreprise patockienne elle-même. Dans la découverte nécessairement préalable du monde pré-historique, il nous est donc impossible d'atteindre une connaissance directe et certaine. Jamais nous ne pourrions ré-expérimenter ce monde autrement que par l'effort de reconstruction intellectuelle, étant donné ce que l'on peut appeler avec Lukács « l'irréversibilité absolue de l'historicité de l'être social »<sup>25</sup> – dont nous sommes. Dès lors, nous devons présupposer dans notre historicité constitutive actuelle, la possibilité d'une reconstruction *post festum*. En d'autres termes, présupposer que chaque moment historique contient en lui les clefs de compréhension de ce dont il est issu, c'est-à-dire, de l'histoire qui le précède. Nous sommes donc contraints, en dernière analyse, de maintenir – illusoirement ou non, là n'est pas notre problème direct – une certaine continuité minimum de l'histoire. Cette continuité est né-

<sup>24</sup> Patočka J., *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, op. cit., pp. 35–36.

<sup>25</sup> Lukács Georg, *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*, 2. Halbband, Werke, Darmstadt/Neuwied, Luchterhand, Band 14, 1986, p. 8.

cessaire pour maintenir à la fois notre existence, l'idée d'histoire et la réflexion de notre existence dans l'histoire. Probablement, cette continuité est même seulement pensable, en quelque sorte indépassable, au-delà de quoi nous n'arrivons à penser. Sans ce présupposé, pour toujours métaphysique, nous nous interdisons tout discours sur l'histoire qui ne se contredirait pas dès le moment où il serait énoncé.

Mais admettre cette continuité n'équivaut pas à soutenir que la logique de cette continuité puisse être découverte *in toto*. Rien n'est encore dit, à ce stade, ni sur la « connaissabilité » de cette continuité, ni même sur les principes (nécessité/contingence) qui nourrissent cette continuité. On peut au contraire maintenir l'historicité comme catégorie ontologique et la problématique qui en découle – comme il est question pour Patočka – sans renoncer à penser l'histoire comme un phénomène « total ». Autrement dit, si l'homme est cet être ouvert, et par conséquent problématiquement ouvert, au monde et à son historicité ; alors, ne demeure d'invariant dans ce mode d'être historique, non pas quelque chose comme un contenu ontologique qui fait le lit des dites « spéculatives » philosophies de l'histoire, mais seule la problématique dans laquelle trouve à s'instituer ce mode d'être historique. Dit avec Patočka : « il n'y a d'autre constante que la synthèse ontico-ontologique dans l'être-à-découvert de l'étant »<sup>26</sup>. Seule une telle position peut faire droit à l'historicité comprise dans un sens ontologique, et partant, ouvrir à une restitution libre parce que problématique du sol pré-historique de notre expérience.

Il y a chez Patočka une circularité féconde entre la méthode et le contenu auquel cette méthode ouvre, et réciproquement<sup>27</sup>. Sa pensée de l'histoire est ainsi fondée, de manière paradoxale seulement en apparence, sur la problématique constitutive de l'homme historique. Ce dernier ne saisit du sens que dans sa liberté à *découvrir*, dans ce mouvement qu'il *est* et qu'il ne pourrait pour cette raison totaliser du dehors ; l'homme ne saisit du sens que dans la lutte et dans la quête elles-mêmes, dans la *praxis*. Mais il ne faut voir ici aucune espèce d'esthétisme romantique, magnanime dans son élan face à l'impossibilité d'une issue de la lutte toujours à accomplir, à réaliser librement. Si cet aspect se laisse parfois apercevoir chez Patočka, il n'est en rien déterminant. Ce qui détermine bien plutôt sa pensée, c'est l'ontologie réaliste<sup>28</sup> et tragique qu'elle admet. C'est pourquoi il n'y a d'éloge ni

<sup>26</sup> Patočka J., *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, op. cit., pp. 34–35.

<sup>27</sup> À tel point que cette séparation (méthode/contenu) n'est *en réalité* qu'une séparation artificielle d'éléments inséparables qui ne correspond qu'aux exigences de la clarté du discours et de l'analyse, et plus fondamentalement sans doute, en dernière analyse, aux contraintes du langage de l'homme fini à jamais en retard et inadéquate à *dire* le réel.

<sup>28</sup> À noter que « réaliste » n'est pas à entendre ici en un sens restreint qui postulerait une réalité objective en soi et à partir de laquelle il faudrait en conséquence partir. L'intérêt aussi bien que l'enjeu du travail de Patočka – qui est peut-être plus généralement l'enjeu historique de la



esthétique ni normatif de la quête pour elle-même ; la quête problématique est la condition de l'homme, et partant, sa seule stratégie possible. Traduisant les conséquences de l'historicité comme existentiel, la lutte n'écarte pas la réconciliation ; mais radicalement négative, elle ne peut aboutir qu'à des réconciliations provisoires, historiques *donc* problématiques.

On retrouve ici l'inexpugnable négativité qui fait l'originalité de la pensée de l'auteur des *Essais hérétiques*. En ce sens, si « la phénoménologie [...] ne peut faire [de l'histoire] un de ses thèmes principaux sans que cette étude révèle toute sa conception fondamentale, sous la double optique de la matière et de la méthode »<sup>29</sup> ; alors, ce détour « méthodologique » n'était au fond ni un détour ni même l'exposé d'une méthode abstraitement séparée de sa matière, mais l'annonce latente des grandes lignes qu'il nous faut encore préciser.

## 2. Une phénoménologie du monde pré-historique

L'ancrage phénoménologique – dans le sens renouvelé et accompagné de la réflexion ontologique que nous avons évoqués – de la pensée de l'histoire chez Patočka suppose ainsi une réflexion sur le monde naturel pré-historique comme voie d'accès à la compréhension de l'histoire. Là se trouve l'originalité qui commande à présent la découverte progressive de l'histoire dans les *Essais hérétiques* : certes, le point de départ demeure cette conviction ontologique de l'existence ouverte ; mais il va maintenant s'agir d'y viser « le projet primitif, originel, de l'homme naturel, non problématique »<sup>30</sup>. S'observe ainsi la dialectique complexe entre ces deux « foyers » de l'oeuvre patockienne : phénoménologie du monde naturel et pensée de l'histoire. La question du monde naturel s'y pose ainsi dans la perspective historique, en tant que monde pré-historique. Le préfixe est important car il indique deux choses : d'une part il n'est pas question d'un monde *anhistorique* ; d'autre part et en conséquence, son origine n'est qu'une question de pure scolastique (2.1). Le monde pré-historique se découvre alors génétiquement comme un monde sans problématique (2.2), ou vaudrait-il mieux préciser, sans problématique qui n'y est thématifiée en tant que telle (2.3).

---

phénoménologie elle-même – nous semble ébranler ce genre de fausse opposition réalisme (qui partirait de « l'objet ») / idéalisme (qui partirait du « sujet ») quand le problème est radicalisé au niveau de l'apparaître lui-même. Nous parlons ici d'ontologie « réaliste » en ce sens seulement qu'elle tire toutes les conséquences de sa propre historicité, de sa propre finitude ; en un sens donc, de sa propre « réalité » problématique.

<sup>29</sup> Patočka J., *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, op. cit., p. 84.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 39.

## 2.1 Genèse du monde pré-historique

S'il faut bien comprendre qu'il ne peut être ici question que d'une *genèse* du monde pré-historique, c'est qu'*a contrario*, la recherche de l'origine de ce monde est une recherche vaine, qui manque de fait ce qu'elle pense viser. Le monde naturel n'est pas radicalement privé d'histoire, il la précède et s'y rattache à *la limite*. Par conséquent, sa compréhension et sa découverte dynamiques cherchent à pénétrer ce qui est également déjà mouvement. Si le problème du monde naturel vise donc « sous l'amoncellement de l' "artificiel", c'est-à-dire des conceptions constructives du monde, la redécouverte de l'originnaire en tant qu'invariant, il faut dire que, selon toute apparence, un tel invariant n'existe pas »<sup>31</sup> écrit de façon lapidaire le phénoménologue tchèque. En effet, rechercher l'origine excède ici la méthode phénoménologique tant ses prétentions dépassent le cadre de l'expérience possible. Une telle recherche de l'origine comme invariant est à proprement parler *métaphysique*. La genèse en revanche doit être ici considérée comme un processus effectif et dynamique qui se déploie dans l'existence ouverte et que le phénoménologue cherche à décrire<sup>32</sup>. Seule une telle méthode phénoménologique-génétique reste fidèle à l'historicité du dévoilement, aux idées de mouvement et de rapport qui sont aux antipodes de la fixation dans une origine *an*historique. Chercher l'origine, c'est encore omettre l'historicité de cette recherche et « sauter » par-dessus ses propres conditions de possibilités ; c'est rester de la sorte fermé au dévoilement de l'être, au dévoilement du nouveau<sup>33</sup>. Faute de manquer concrètement ce dont elle traite, la restitution du monde naturel comme monde pré-historique se doit ainsi d'être *génétique*.

---

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 34.

<sup>32</sup> C'est nous qui introduisons le rapprochement de ces deux distinctions origine/genèse et métaphysique/phénoménologie. Cela n'est jamais présent tel quel chez Patočka.

<sup>33</sup> Patočka J., *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, *op. cit.*, p. 35 : « dans les dévoilements humains de l'être qui se produisent de façon historique, ce sont toujours de nouveaux mondes historiques qui se découvrent, mondes qui doivent être eux-mêmes en tant que synthèses quelque chose d'original, n'ayant aucune composante ou partie commune, non influencée par son appartenance à un nouveau tout ». Précisons que le « nouveau » ne jaillit pas *ex nihilo*, plutôt qu'il y a « nouveau » parce que *tout est rapport*. En conséquence de cette ontologie du mouvement, chaque dévoilement est dévoilement d'un nouveau. Même l'*Aufhebung* de la dialectique hégélienne ne pourrait ici convenir à saisir ce qui est en jeu dans ce « nouveau » (l'idée de « conservation » ne résiste pas, car tout change en tant que tout est rapport). Au contraire, on pourrait sans doute lier cette ontologie du mouvement à une critique de la raison historique qui peut en résulter.

## 2.2 L'historiographie sans l'histoire : pré-problématicité de la vie pré-historique

Cette méthode génétique n'est pas encore là un point de détail, formel, que l'on pourrait détacher du contenu thématique et descriptif de la réflexion patockienne. En réinscrivant le monde naturel dans sa dynamique historique, précisément comme monde pré-historique, elle donne en creux ce qui se joue dans ce monde. Car elle re-considère ce monde dans son historicité qui n'est pas réfléchie, elle nous montre déjà ce à quoi la description qu'elle rend possible doit s'attacher : un monde où la problématicité n'est pas éprouvée en tant que telle. Cette caractérisation du monde pré-historique par sa pré-problématicité conduit au moins à deux propositions : d'une part, il n'y a pas de problématicité « effective » qui caractérise l'humanité pré-historique ; mais d'autre part, la problématicité est bien là, en retrait, *in nuce* donc.

Si l'on comprend l'articulation subtile de ces deux propositions, on comprend ce qui est en jeu dans ce monde pré-historique : ce qui lui est proprement pré-historique mais également en quoi il n'est pas radicalement séparé de l'histoire. En effet, la problématicité de l'homme semble élevée par Patočka comme thème paradigmatique qui fournit le modèle de compréhension des différents niveaux de l'existence. La problématicité structure de telle façon l'existence humaine que l'on ne saisit qu'à partir d'elle, ou en l'occurrence à partir de son absence, ce qui caractérise cette existence. C'est dire que tenter de décrire la signification de l'histoire, de la vie, du travail dans ce monde pré-historique, n'a de sens qu'en tant que ces différentes dimensions révèlent un *rappor*t à la problématicité – en ce sens, l'absence de problématicité de la vie révèle encore un rapport, certes invisible et non « rempli » mais rapport tout de même, à la problématicité ; de même, penser le monde pré-historique comme non-problématique n'a de sens qu'en rapport au monde historique qui s'aperçoit dès lors au loin, déjà et de manière négative, dans sa problématicité.

Sur un plan plus descriptif, qui n'est pas moins important mais découle au fond de cet arrière-plan thématique, l'a-problématicité qui vaut comme pré-problématicité de l'humanité pré-historique trouve donc à se décliner selon différents rapports. Rapport à l'histoire d'abord : est dénié à l'homme pré-historique non pas tant l'historicité dans laquelle il s'institue toujours déjà, mais la capacité de réflexion sur cette historicité qui la rend précisément effective. Cette absence d'*histoire* n'est donc pas équivalente à l'absence de récits *historiographiques*. Il faut bien entendre ce qui se joue derrière ces différents mots : le monde pré-historique peut tout à fait se représenter lui-même à travers des récits qui participeraient même de l'édification d'une science historique ; mais cela ne peut jamais se faire dans un sens à proprement par-

ler historique, problématique, en tant que n'est visé dans ces récits que le maintien de la vie telle qu'elle est déjà. Patočka parle du « phénomène étrange d'une histoire anhistorique »<sup>34</sup>. On pourrait encore traduire ce rapport non-problématique à l'histoire par l'idée d'une *absence d'horizon comme seul horizon*<sup>35</sup>. Ce genre de formules apparemment paradoxales est obligé par la vision patockienne du pré-historique selon laquelle « la problématicité est [...] là, en retrait, dans une sorte de refoulement »<sup>36</sup>. Avant d'être un monde non-problématique, le monde pré-historique est un monde où il y a un non-rapport au retrait et à la problématicité en tant que tels – qui n'est pas purement et simplement une non-problématicité. Le monde pré-historique est lui-même, en quelque façon nécessaire, projeté problématiquement vers un horizon historique, mais cette projection se fait sur un mode non effectivement historique ; autrement dit, l'histoire est là mais ce n'est pas le rapport problématique à elle qui en détermine l'effectivité. L'historicité n'est donc pas pleinement réelle. Pour le dire avec Patočka : « l'historicité originaire du monde ne se montre pas dans sa plénitude »<sup>37</sup>. Traiter de cette façon historique du monde pré-historique, c'est le situer au seuil de la problématicité. On doit dès lors pouvoir reconstruire le parcours qui mène à ce seuil à travers le mouvement de l'existence naturelle.

### 2.3 Au seuil de l'histoire : les trois mouvements fondamentaux de la vie humaine

Nous avons déjà eu l'occasion de relever à quel point la pensée de Patočka est – autant que faire se peut – *attachée* au mouvement. C'est-à-dire qu'elle est elle-même en mouvement, et qu'elle traite du mouvement. À cet égard, on ne sera pas surpris que le monde naturel de l'homme pré-historique soit décrit en un mouvement ternaire difficile à fixer. En ce mouvement général des trois mouvements fondamentaux de la vie, chaque temps s'incarne en un mouvement distinct ; c'est dire que chaque mouvement a à la fois sa propre temporalité et sa propre manifesteté et demeure malgré cela nécessairement toujours ouvert à la totalité : « chacun des

---

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 59.

<sup>35</sup> Thématization qui pourrait, à tenter ce saut très aventureux dans notre actualité, participer d'une compréhension radicale de la dominance idéologique néolibérale des dernières décennies. En effet, en reprenant les catégories patockienne, on pourrait dire que l'idéologie néolibérale ne traduit que négativement la problématicité historique. Elle l'élude et y renonce bien plutôt quand elle se présente de cette manière contradictoire : d'une part comme la fin écrasante et nécessaire de l'histoire (le seul horizon); d'autre part comme la manifestation purement contingente de cette fin (l'absence d'horizon).

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 38.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 36.

trois mouvements porte en lui-même l'ensemble de la temporalité »<sup>38</sup>, on pourrait ajouter, et porte également en lui-même l'ensemble de l'existence humaine pré-historique. Patočka se donne ainsi les moyens de totaliser sur le mode de l'intotalisable<sup>39</sup> le mouvement fondamental qui oeuvre au sein du monde naturel. Il s'agit toujours d'un processus dynamique où chaque mouvement se rapporte à l'autre sans pour autant absolument l'impliquer.

Il ne pourra être ici question d'aborder de manière précise ce qui est en jeu dans chacun de ces mouvements. Relevons simplement qu'en ce monde pré-historique, la vie non-problématique est comme le résume justement Ricœur une « captivité menée dans l'amitié des dieux »<sup>40</sup>. Elle s'articule d'abord autour du premier mouvement d'*acceptation* : acceptation des autres et du monde, ce premier mouvement signifie plus largement l'acceptation de l'évidence du sens de son existence, « un sens *donné*, modeste mais sûr »<sup>41</sup> qui ne laisse aucune place à un « domaine de l'étant qui soit spécifiquement humain, réservé à l'homme et à son aspiration à répondre de lui-même »<sup>42</sup>. Le travail s'inscrit au sein du second mouvement de *défense* où à la suite d'Arendt, il est considéré comme une activité qui vise directement la consommation de la vie pour elle-même, signe de l'éternel recommencement. Le travail cristallise cependant déjà cette subtilité d'une problématique là, mais absente en tant que telle. Il est à la fois proche de la problématique, fondé sur une existence libre, et l'expression d'une vie enchaînée à elle-même, qui met hors-jeu toute liberté effective. Patočka peut ainsi écrire à son propos : « il est au contact de la problématique de la vie dont en même temps il occulte la perspective et à laquelle il s'oppose »<sup>43</sup>. De sorte qu'il peut à sa manière nous mener au seuil de ce qui est le seuil pré-historique de la problématique : le mouvement de *vérité*. Cet ultime mouvement ne peut se réaliser pleinement en ce monde pré-historique : il traduit de façon non thématique le rapport à ce qui rend possible l'apparaître même, en l'espèce donc, il « s'exprime dans la différence du divin et de l'empirique »<sup>44</sup>. Patočka résume ainsi la signification du mouvement d'ensemble :

---

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 66.

<sup>39</sup> On entend par là qu'on ne comprend pas l'intérêt et la dynamique de la pensée patockienne si l'on ne voit dans cette doctrine des trois mouvements qu'un autre type de conception « invariante » et totalisante du monde naturel. Si se dégage bien une structure, celle-ci est précisément structurée sur le mouvement, c'est-à-dire qu'elle est irréductible, et n'a rien d'une pensée « dogmatique ».

<sup>40</sup> Ricœur P., Préface, *op. cit.*, p. 13.

<sup>41</sup> Patočka J., *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, *op. cit.*, p. 36. Nous soulignons. Cela en vue de bien distinguer ce sens *donné* des Dieux, c'est-à-dire pratiquement hétéronome, et le sens *dans la quête* qui caractérise le monde historique, c'est-à-dire pratiquement autonome.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 107.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 40.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 66.

L'humanité pré-historique est une transition ; si la pauvreté de la vie pour la vie la rapproche de la vie anhistorique, une sorte de pressentiment la fait toucher d'autre part au seuil d'un mode de vie nouveau, plus profond, mais aussi plus exigeant et plus tragique.<sup>45</sup>

Arrivé au seuil de ce parcours des trois mouvements fondamentaux de l'existence pré-historique, nous nous trouvons donc au seuil de l'histoire elle-même. D'une part, la description du monde naturel en ce sens pré-historique fournit l'arrière-plan nécessaire au déploiement de la pensée patockienne de l'histoire ; elle saisit de telle manière l'existence fondamentale qu'elle offre les clefs de compréhension d'un passage à l'histoire. D'autre part, à un niveau plus thématique, c'est l'ontologie du mouvement que nous n'avons ici qu'esquissée, qui rend précisément possible l'apparition de l'histoire dans sa problématique. Au fond, il ne s'agit que de cela jusqu'à maintenant : mettre au jour ce lien complexe assuré par le concept de pré-historicité entre phénoménologie du monde naturel et pensée de l'histoire. Si comme l'écrit Patočka : « dévoiler ce qui dans l'apparition se retire ainsi, c'est questionner, découvrir la problématique, non pas de ceci ou de cela, mais de l'univers et de la vie qui rigoureusement s'y insère »<sup>46</sup> ; alors, il resterait à découvrir le surgissement du monde historique dans l'ébranlement du sens accepté ; il resterait encore à s'engager dans l'histoire, non tout à fait tranquillement, mais librement.

---

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 219.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 56.

## LE DESCARTES DE MICHEL HENRY : COGITO, MONDE-DE-LA-VIE, TECHNOSCIENCE

---

NORMAN AJARI

### Abstract

This essay is an attempt to understand Michel Henry's philosophy of technics through his ambivalent interpretation of Descartes' *cogito*. On the one hand, as a direct heir of the French phenomenological tradition, he uses the two first *Méditations* as the very point of departure for his own criticism of Husserl. But on the other hand, he repeats Heidegger's history of being, in the terms of his own philosophy of auto-affection. We will underline both the methodological and the practical consequences of this unresolved indecision. The aim of this text is to point out the contradictions of Henry's argumentation, and the philosophical inconsistency of his well-known technophobia.

« Former des concepts, c'est une manière de vivre et non de tuer la vie. »  
Michel Foucault, « La vie et la science ».

### 1. Pour Descartes, contre Descartes

Comme l'écrit à juste titre Camille Riquier<sup>1</sup>, Descartes a figuré pour une bonne part de la philosophie française contemporaine un point central à partir duquel se sont construites les différentes théories, en ouvrant différentes voies contradictoires, en actualisant différentes virtualités contenues dans ses *Méditations*. On peut à la fois confirmer cette thèse et en proposer un certain usage à partir de la philosophie de Michel Henry. Elle peut en effet s'entendre comme une compréhension bivalente de la philosophie cartésienne, qui servira de matrice, de forme ou de principe de compréhension à sa philosophie entière, jusqu'à conditionner l'opposition violente

---

<sup>1</sup> Riquier Camille, « Descartes et les trois voies de la philosophie française », in *Philosophie*, 109, 2011, pp. 21–42.

qu'il établira entre monde-de-la-vie et technoscience. Et bien que Henry partage la technophobie de Heidegger, c'est précisément en opposant à la sienne sa compréhension de la philosophie cartésienne qu'il finira par formuler une critique du monde technique qui se veut bien plus qu'une reconduction de celle du penseur allemand.

On le sait, l'idée sur laquelle se fonde, puis autour de laquelle s'articule, l'ensemble de la pensée de Michel Henry est la suivante : une réduction phénoménologique radicale en arrive nécessairement à la conclusion que, précédant la pensée (et même condition de possibilité de celle-ci), la *vie* subjective est le fondement de toute connaissance, de toute représentation possibles – ces derniers aspects de la subjectivité n'en figurant que des caractères seconds. L'extériorité (c'est-à-dire la transcendance) repose toujours dans l'intériorité de la vie subjective (c'est-à-dire la structure d'une immanence à soi) : la nature et la notion de vérité qui procède de notre préoccupation du monde (et non pas l'attachement à notre vie intérieure) ne font que nous dissimuler la primordialité d'une vie sans dehors. La philosophie henryenne est celle du refus de l'ek-stase qui, sous son acception henryenne, rassemble aussi bien les cosmologies anciennes qui plaçaient l'homme au sein d'une nature hétérogène à sa subjectivité que la conception husserlienne, reprise par Sartre et Merleau-Ponty, d'une conscience intentionnelle.

Le premier philosophe à avoir effleuré cette question (ce qui explique que son nom soit le premier nom propre cité dans *L'Essence de la manifestation*, maître-ouvrage de l'œuvre henryenne), c'est René Descartes. Et c'est avec Descartes (avec lequel Henry est d'ailleurs, dans le livre qui vient d'être cité ainsi que dans sa *Généalogie de la psychanalyse*, assez peu critique) qu'il va s'engager dans une problématisation nouvelle du statut de l'*ego*. Ce n'est certes pas la question de l'union de l'âme et du corps qui occupe le phénoménologue – il va jusqu'à la congédier comme un faux problème<sup>2</sup>. Non, l'auteur des *Méditations* eu plutôt le mérite d'avoir mis en œuvre « une compréhension fondée sur une *expérience intime* à la faveur de laquelle une intuition fondamentale est née »<sup>3</sup>, geste auquel Henry accorde toute sa considération. Il va en effet jusqu'à faire valoir ceci que « le *cogito* de Descartes constitue l'acte de naissance de la phénoménologie elle-même »<sup>4</sup>, c'est-à-dire du courant qui, selon lui, réalise proprement la tâche philosophique.

<sup>2</sup> Audi Paul, *Michel Henry. Une trajectoire philosophique*, Paris, Les Belles Lettres, 2006, p. 84. Cependant, notons qu'Henry calque sa conception du rapport entre vie absolue et monde sur le schéma cartésien âme-corps. Il note en effet que dans les deux cas le premier terme est certain alors que le second, douteux, ne peut, par conséquent, se donner autrement que comme objet de connaissance. Cf. Henry Michel, *La Barbarie* (2nde éd.), Paris, P.U.F., 2008, p. 33.

<sup>3</sup> Audi P., *op. cit.*, p. 75, italiques dans l'original.

<sup>4</sup> Henry Michel, « Le commencement cartésien et l'idée de la phénoménologie », in Brohm Jean-Marie et Leclercq Jean (dir.), *Michel Henry*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 2009, p. 61.



La mise au clair de cette compréhension fondamentale comme la saisit Henry exige que soit préalablement écartée l'interprétation qu'en livre, au §6 de *Sein und Zeit*, Martin Heidegger. Selon ce dernier, la pensée fondamentale de Descartes, le *cogito sum*, est marquée du sceau d'un oubli catastrophique ; l'élucidation du « je pense » aurait en effet fait l'économie d'un questionnement plus fondamental quant au sens du « suis », c'est-à-dire de la plus ancienne interrogation philosophique : la question de l'être. Or, répond Henry, ce syntagme « *cogitosum* » n'a pas à être interprété à l'aune d'une subalternisation du *cogito* par rapport à l'être, pas plus qu'il ne doit être pensé comme compris dans une relation transductive (c'est-à-dire un rapport constitutif des termes mêmes qu'il met en vis-à-vis), pour employer le vocabulaire de Simondon. Renversant la hiérarchie heideggérienne, il affirme la priorité d'un *cogito* primordial, condition de possibilité de sa propre compréhension comme être fondamental, tout comme de la compréhension de l'étant en général. Ce *cogito* henryen n'a rien à voir avec la genèse de la pensée représentative qu'ont cru voir la plupart des interprètes de Descartes, et Heidegger en dernier lieu : « *Cogito* veut tout dire, sauf "je pense" »<sup>5</sup>. Le geste cartésien est ainsi redéfini comme mise au jour d'une auto-affection, d'un *sentiment* d'être, fondement de l'apparition et (mais seulement par voie de conséquence) de toute certitude. Ainsi Henry reprend-il en charge l'héritage de Descartes et interprète-t-il sa pensée :

Mais si l'affectivité, le se subir soi-même, le s'éprouver soi-même immédiatement et sans distance définit l'être du sentiment, en l'occurrence l'être de tout être qui subsiste, qui est encore après la réduction, quand la représentation illusoire a été éliminée, alors cette affectivité, ce pathos dirons-nous, par quoi tout être est originairement et inconditionnellement, est identiquement l'essence du sujet, sa subjectivité et l'essence de tout être possible.<sup>6</sup>

Telle serait la subjectivité véritable que n'ont su voir les Modernes (dont il faut excepter la figure capitale de Maine de Biran), une subjectivité qui se confond avec la vie et qui seule peut être dite fondatrice, c'est-à-dire transcendante<sup>7</sup>. En effet, ce qu'Henry cherche et trouve chez Descartes, pour finalement lui emprunter, c'est l'idée d'une vérité à même de s'auto-légitimer. Là, c'est le « je pense », ici la

<sup>5</sup> Henry M., « La critique du sujet », in *Phénoménologie de la vie Tome II : De la subjectivité*, Paris, P.U.F., 2003, p. 22.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>7</sup> « [...] il n'y a aucune vie en biologie parce qu'il n'y en a aucune dans le monde, mais seulement des processus matériels internes analogues à ceux qu'étudie la physique. Cette seule et unique vie trouvant son essence dans l'auto-révélation et l'auto-donation, nous l'appelons la vie phénoménologique transcendante – Descartes l'appelle *cogitatio* » (Henry M., « Le commencement cartésien et l'idée de la phénoménologie », *op. cit.*, p. 66).

« Vie transcendantale » qui est la vérité première et qui tient sa validité de son être propre, c'est-à-dire l'absolu.

Or, si lesdits Modernes n'ont pu voir cela, c'est qu'ils étaient obnubilés par *unautre* Descartes, dont le questionnement heideggérien n'est pas un renversement radical, mais au contraire la conséquence logique. Après avoir exposé sa dette à l'égard de l'auteur des deux premières méditations métaphysiques, Henry ne peut que le reconnaître : « Préoccupé du monde et de sa connaissance, Descartes a suivi d'autres voies »<sup>8</sup>, entamant par là la sortie d'une vie subjective absolue qu'il venait pourtant à peine d'apercevoir, bien qu'encore imparfaitement. Il y a donc plusieurs choses dont « *cogito* » est le nom. La pensée représentative cartésienne n'est pas le fruit du « rêve » de Heidegger, ou d'une lecture fautive dont il se serait rendu responsable. Bien que partielle et insuffisamment approfondie, l'interprétation que propose le penseur allemand se trouve bien en germe dans le texte de Descartes et fait bien écho à un pan de ses ambitions.

Le premier sens du *cogito* que reconnaît Henry, nous l'avons vu, coïncide avec la Vie phénoménologique. Son second sens correspond à la *perceptio*, ce qui revient, dans le langage henryenne, à sa compréhension ek-statique, c'est-à-dire objectiviste. Les « autres voies » empruntées par Descartes sont celles par lesquelles, faisant droit à la perception, il reconnaît, par-delà le caractère originaire du *cogito*, l'existence d'un monde objectif qui lui est extérieur et qui se présente face à lui comme l'objet d'une connaissance rationnelle. Ce projet de la mathématique universelle, ce rêve de se rendre comme maître et possesseur de la nature, Descartes n'en est pourtant pas tout à fait à l'origine. Il ne fait, explique Henry, que reprendre brillamment à son compte le dessein galiléen d'une connaissance objective des étants naturels, à la faveur d'une mise entre parenthèses de la sensibilité. Ce doublement de la voie cartésienne organise, comme nous allons le voir à présent, tout l'argument philosophique henryen.

## 2. Pour la manifestation, contre la méthode

C'est à partir de Descartes que Michel Henry peut (re)définir sa pensée phénoménologique, non pas comme méthode, mais comme approche requise par la manifestation elle-même, offrant par là sa propre interprétation du fameux mot d'ordre husserlien des *Recherches logiques* : « *Zu den Sachen selbst* »<sup>9</sup>. Ce faisant,

---

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 69.

<sup>9</sup> Cf. Henry M., « Le commencement cartésien et l'idée de la phénoménologie », *op. cit.*

il semble également prendre position contre la phénoménologie méthodique promue par certains de ses contempteurs, tels que Dominique Janicaud, auteur d'un essai (au titre) bien connu : *Le Tournant théologique de la phénoménologie française*, essai par ailleurs trop souvent réduit au statut de pamphlet ou d'ouvrage à l'intérêt exclusivement polémique. Paul Audi lui-même en fait bien peu de cas, allant jusqu'à affecter de croire que les arguments d'un ouvrage paru pour la première fois en 1990 prennent pour cible les œuvres tardives d'Henry et leur intérêt prononcé pour la tradition chrétienne ; seulement, ce « revirement » de la phénoménologie de la Vie est entamé avec la parution de *C'est Moi la vérité* en... 1996 ! Le travestissement qui permet l'évacuation de cette critique est d'autant plus inexplicable que Janicaud concentre ses efforts sur *L'Essence de la manifestation* et sur un article consacré à la méthode en phénoménologie. L'explication d'Henry (ou de ses thuriféraires) avec Janicaud n'aura jamais vraiment lieu. Ce dernier ne l'ignore pas, qui déplore au début de *La Phénoménologie éclatée* qu'Henry se contente d'offrir « une confirmation assumée jusqu'au défi »<sup>10</sup> des thèses de son réquisitoire de 1990. Mais ajoutons que s'il en va ainsi, c'est moins le fait d'une mauvaise volonté ou d'un dogmatisme henryens (bien que le philosophe ne puisse certainement pas se soustraire entièrement à ces deux accusations), que parce que nous sommes ici en présence de deux conceptions pratiquement inconciliables de la phénoménologie, qui correspondent *mutatis mutandis* aux deux voies cartésiennes évoquées plus haut.

Si Janicaud rappelle opportunément qu'originellement la phénoménologie n'est pas autre chose que « la nouvelle méthode d'une philosophie qui se voulait science rigoureuse »<sup>11</sup>, ce n'est pas pour en limiter le champ d'investigation ou les procédés possibles au seul appareil husserlien. Il en appelle bien plutôt à une transparence méthodologique et à une clarté conceptuelle dont il déplore l'absence dans certains développements d'une phénoménologie française par ailleurs méritoire et créative. Ce qui, chez Henry, pose problème, c'est déjà le caractère autoréférentiel (nous l'avons dit, c'est une vérité qui se légitime d'elle-même) de l'être (à savoir, la « structure de l'immanence ») auquel aboutit la réduction (pour ne pas dire « l'intrépide régression vers l'originnaire »<sup>12</sup>) qu'il se propose de mettre en œuvre ; une « structure » de l'immanence qui n'en a guère que le nom, répond un Janicaud arguant que la terminologie phénoménologique est utilisée, ici comme de façon fréquente dans le corpus henryen, avec une injustifiable désinvolture. À l'essence (c'est-à-dire

<sup>10</sup> Janicaud D., *La Phénoménologie éclatée*, in *La Phénoménologie dans tous ses états*, Paris, Gallimard, 2009, p. 160.

<sup>11</sup> Janicaud Dominique, *Le Tournant théologique de la phénoménologie*, in *La Phénoménologie dans tous ses états*, op. cit., p. 29.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 59.

l'*eidōs*) husserlienne serait substituée avec roublardise, à la faveur d'une lexicalisation abusive, une « essence » rien moins que métaphysique. En effet, l'essence de la manifestation, objet de l'investigation henryenne, « se révélera au sein de l'affectivité, non celle d'un sujet individuel, dérisoirement subjective, mais celle de la révélation elle-même, absolue en son expérience intérieure »<sup>13</sup>. L'anthropologie humaniste de façade cacherait une injustifiable mystique. Si Henry affirme sans cesse la primauté de l'auto-affection, Janicaud pointe l'absence dans son œuvre de détermination concrète de l'affectivité. Il est vrai que son évocation se résume souvent à l'invocation d'une autorévélation de la Jouissance et de la Souffrance, dont les impressionnantes majuscules nous amènent à douter d'avoir été, un jour, digne de les éprouver dans leur inexplicable pureté (mais on sera amené à revenir sur ce point à l'occasion de notre examen de la méditation henryenne de la technique).

Contre ce manque patent de rigueur, Janicaud invite à en « revenir avec obstination à la question méthodologique »<sup>14</sup>. C'est clairement, bien qu'implicitement, qu'Henry a toujours pris position contre cette façon d'envisager la phénoménologie, et il l'a fait en se positionnant contre Husserl lui-même. Henry pense en effet que « le principe des principes husserlien, ce principe selon lequel "toute intuition donatrice originaire" est "une source de droit pour la connaissance" (*Ideen I*, §24), doit être dépassé [...], ce n'est qu'en délaissant la méthode intuitive que l'on "se révèle capable de mettre en cause le primat ontologique de la transcendance" (*L'Essence de la manifestation*, p. 53) »<sup>15</sup>, c'est-à-dire de l'objectivité. Là où Husserl (et la frange « minimaliste » de ses héritiers, dont Janicaud) ambitionne de s'en tenir à l'évidence du donné sensible, la phénoménologie henryenne en appelle une nouvelle fois à un Descartes qui, dans ses deux premières méditations, « a disqualifié l'évidence elle-même »<sup>16</sup> pour donner accès à l'auto-affection originelle de la Vie. Ainsi la phénoménologie n'a-t-elle pas pour l'objet l'être, le *sum*, mais, comme nous l'avons dit, un *cogito* d'avant toute pensée qui serait le véritable objet d'une entreprise phénoménologique radicalisée qui ne peut évidemment qu'aller à l'encontre de la mise en œuvre de la discipline par son créateur.

Par ce saut, Henry affirme l'hétérogénéité du phénomène (qui ne peut pas être *objet* de connaissance) et de la méthode phénoménologique. Bien que la Vie contienne en elle-même la possibilité de sa propre représentation, une phénoménologie radicale est condamnée à ne pas pouvoir saisir pleinement une essence qui ne peut guère que se sentir. Janicaud, interloqué, est forcé de constater qu'ici,

---

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 110.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 115.

<sup>15</sup> Audi P., *op. cit.*, pp. 173–174. Italiques dans l'original.

<sup>16</sup> Henry M., « Le commencement cartésien et l'idée de la phénoménologie », *op. cit.*, p. 65.

« la méthode se mue en Voie »<sup>17</sup>, et que le paradoxe qui consiste à parler de l'inexprimable en phénoméno-logue n'embarrasse pas le moins du monde l'auteur de *L'Essence de la manifestation*. En fait, ce qui pour Janicaud constitue un incompréhensible écart de conduite figure pour son adversaire l'accomplissement même de la tâche initiale de la phénoménologie. Que pourrait-on bien répondre à un Henry qui explique qu'en effet, la subjectivité doit être étudiée « indépendamment de toute approche [...] langagière, conceptuelle ou sensible » ? D'autant qu'il poursuit :

Et c'est parce que la vie se dérobe à une approche de ce genre que toute visée intentionnelle se dirigeant sur elle ne trouve rien, que des concepts imprécis et des mots vides. Mais là où il n'y a rien à voir, à comprendre et à sentir, là pourtant se déploie et grandit la vie dans l'épreuve absolue de sa certitude propre.<sup>18</sup>

Toute entente, toute synthèse est dès lors impossible entre deux approches si exclusives l'une de l'autre ; seul peut-être Descartes lui-même aurait-il été à même de l'accomplir. Mais là encore, l'intérêt accordé à cette question par Henry ne se limite pas à une affaire herméneutique ou méthodologique. Au-delà de ce à quoi elle donnera lieu en philosophie, l'émergence galiléo-cartésienne d'une primauté accordée à un méthodisme objectiviste oublieux de la Vie serait, en effet, cause d'événements contemporains d'une gravité sans précédent.

### 3. Pour la culture, contre la technoscience

Toute la critique de la science moderne formulée par Henry prend sa source dans l'idée de double lecture et de double héritage du *cogito* qu'on a jusqu'à présent tenté d'explicitier. Son argument est annoncé au début de *La Barbarie* : l'expérience inédite, inouïe, du doute cartésien nous enseigne que « le savoir de la vie s'oppose radicalement au savoir de la conscience et de la science, à ce que nous appelons en général la connaissance »<sup>19</sup>. Le conflit entre vie et science objective que nous allons examiner reproduit et reconduit celui qu'Henry avait d'abord diagnostiqué dans l'œuvre cartésienne, et qui lui avait permis de mettre au point sa propre entreprise,

<sup>17</sup> Janicaud D., *La phénoménologie dans tous ses états*, op. cit., p. 121.

<sup>18</sup> Henry M., *La Barbarie*, op. cit., p. 166. Achéons de séparer les deux camps en citant une formule claire et sans appel de Paul Audi, qui tire élégamment toutes les conclusions de cette thèse au début d'un ouvrage qui, s'il ne le consacre pas à son « maître », aurait évidemment été impossible sans les apports de l'ensemble de sa doctrine : « toute conscience donatrice de sens ne saurait être qu'incommensurable à la vie, à cette vie qu'elle éprouve, par ailleurs, le besoin de comprendre et de juger » (Audi P., *Supériorité de l'éthique* (3ème éd.), Paris, Flammarion, 2007, p. 37).

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 30.

cette voie phénoménologique qui cherche à dépasser toute méthode ; et c'est encore une fois ce même schème interprétatif bivalent qui va conduire au procès de la modernité intenté dans l'essai de 1987. Sa thèse fondamentale consiste en une redéfinition de la culture comme auto-accroissement de la vie, et de la science comme *mort*. Si l'importance de l'opposition phénoménologique entre vie et mort était déjà, comme l'a notablement montré Jacques Derrida, présente dans l'œuvre de Husserl lui-même, Henry la porte à un autre niveau. La figuration métaphorique (qui permet au Husserl des *Recherches logiques* de déterminer la présence comme vie et la vie comme présence) n'est plus de mise ; la phénoménologie henryenne, employant ces termes, se veut au contraire la plus concrète qui soit. Et le temps est venu d'en tirer les conséquences.

Elles sont claires : si l'individu est une subjectivité absolue dont l'essence est son auto-affection pathétique, alors les choses rencontrées par le sujet ne tirent leur valeur et leur privilège que de leur potentiel affectif. Penseur de la culture et des « périls de l'heure », Michel Henry ne peut cependant plus faire l'économie d'un concept de *monde*. Il le définira, ainsi que celui de *culture*, en semblant prendre soin de se démarquer des pensées de Heidegger comme de celles de son élève Hannah Arendt<sup>20</sup>. Ces deux auteurs ont ceci de commun qu'ils conçoivent l'art et la culture comme monde et comme interobjectivité : comme réseau de significations synchroniques, faisant sens en tant que prises dans une historicité ; autant de motifs contre lesquels s'élève toute la pensée henryenne. Le monde est ainsi conçu par lui de façon non objective, comme « monde-de-la-vie »<sup>21</sup>, monde d'affects. Là où Heidegger et Arendt n'ont eu de cesse d'insister sur la mondanité d'*œuvres* ouvrant leur contemplateur à un *monde* durable, Henry fait droit à l'expérience esthétique elle-même, c'est-à-dire à une rencontre essentiellement individuelle et subjective. Il fait donc jouer à nouveaux frais son idée selon laquelle l'extériorité n'est permise que par l'intériorité, l'immanence à soi. La culture est dès lors définie non à partir des œuvres, mais à partir de la Vie ; dans sa préface à la seconde édition de *La Barbarie*, il écrit : « la culture n'est que l'ensemble des réponses pathétiques que la vie s'efforce d'apporter à l'immense Désir qui la traverse »<sup>22</sup>. Il n'est pas surprenant que soit malmenée au passage une philosophie que l'on devine sans peine être celle de Paul Valéry, lorsqu'Henry ironise, avec une platitude bien de sa façon, sur une pensée selon laquelle « les civilisations sont mortelles, comme

---

<sup>20</sup> Cf. Heidegger Martin, « L'origine de l'œuvre d'art », in *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard, 1962 et Arendt Hannah, « La crise de la culture », in *La Crise de la culture*, Paris, Gallimard, 1972.

<sup>21</sup> Henry M., *La Barbarie, op. cit.*, p. 34.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 3.

les individus, voilà tout »<sup>23</sup>. La crise de la modernité, selon Henry, auteur qui ne fait droit ni à l'histoire ni au « sens du tragique », ne saurait être celle de l'esprit<sup>24</sup> que par accident, puisqu'il est toujours second : elle est celle de l'oubli de la vie. La science henryenne est à peu près à la vie ce qu'est à l'être la science heideggerienne.

« La vie est l'étranger dans la pensée – l'ennemi »<sup>25</sup> écrivait Valéry ; Henry ne nie pas l'existence de cette inimitié, puisqu'il dit que « l'objectivité est pour la vie le plus grand ennemi »<sup>26</sup>. Mais il inverse les termes, intervertit assiégeant et assiégé, et indique par là le camp dans lequel il se positionne : pour la vie, contre la pensée objective. La vie absolue doit être défendue contre une science qui ne fait droit qu'à

---

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 41.

<sup>24</sup> Il est en effet évident qu'Henry fait référence à un texte célèbre, « La crise de l'esprit », qui commence notoirement par ces mots : « Nous autres, civilisations, nous savons maintenant que nous sommes mortelles ». Comme le fit aussi Musil, Valéry radiographie une atmosphère étrange, où la nouveauté n'est plus un bouleversement, mais vient s'agréger au déjà-là, comme une excroissance réjouissante des discours mondains. Pour l'écrivain viennois, elle est l'air de la fin du siècle, pour le penseur français, celui de son commencement. La modernité, cette anomie étrange, ou plutôt cette législation où le code se fonde sur le mélange des genres, Valéry la croit responsable de l'une des plus graves aberrations de son temps : la guerre mondiale (c'est-à-dire européenne) a montré que les plus nobles idéaux peuvent être cause de la pire ordure. Ainsi, il devient évident que la possibilité de sa propre destruction appartient à l'essence de la civilisation. L'Europe rendit tout possible. Mais, ce faisant, elle se rendait incapable de se protéger d'elle-même, de garantir l'effectuation de son rêve d'immortalité dans et par la culture. La modernité est ce moment tragique des possibilités ouvertes et infinies d'une Europe entre déification et damnation, entre panthéon et hérésie. (Cf. Valéry Paul, « La crise de l'esprit », in *Variété I*, Paris, Gallimard, 1924.) Cette philosophie de l'histoire, qui s'accompagne d'une pensée de la non-contradiction comme critère de civilisation (pourtant inspirée de Nietzsche, auteur révérend d'Henry) sont autant de traits dont la phénoménologie de la vie, selon laquelle la vérité est logée dans la subjectivité de chaque individu sans être jamais vouée à se heurter à d'autres ni à les parasiter, ne peut s'accommoder. Si, par ailleurs, certains écrits de Valéry (et plus particulièrement de ses *Carnets*) sur les sciences semblent étrangement compatibles avec la philosophie d'Henry, d'autres, plus substantiels, pourraient, par l'intelligence aigüe de leur objet qu'ils témoignent, faire en une page s'effondrer des pans entiers de la doctrine henryenne. Ne citons que celui-ci : « La Science n'est pas le résultat nécessaire, immanquable, de la "raison humaine" ni du "bon sens" ni de l'observation indéfinie. Cette raison et cette observation ont pu exister pendant des siècles sans que la science se fit, ou s'accrût d'une ligne.

Mais la Science est due à des accidents heureux, à des hommes déraisonnables, à des désirs absurdes, à des questions saugrenues ; à des amateurs de difficultés ; à des loisirs et à des vices ; au hasard qui a fait trouver le verre ; à des imaginations de poètes.

Il est curieux que pour suivre exactement la nature l'artificiel soit indispensable. Et quoi qu'il faille suivre le raisonnement jusque dans le paradoxique pour triompher de la raison, devant la raison même. – Réel – ce qui est vu, éprouvé – disait-on. Mais la science ajoute ce qui est visible ou pouvant être éprouvé moyennant tel artifice.

La terre tourne, La terre est immobile. De ces deux représentations, quelle est la réelle ? Rigoureusement parlant, il ne s'agit pas de la même "Terre". » Valéry Paul, *Cahiers II*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1974, pp. 838-839.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 337.

<sup>26</sup> Henry M., *La Barbarie, op. cit.*, p. 70.

l'extériorité. Le dessein galiléen dont s'est emparé Descartes a déjà été évoqué, ainsi que ses modalités. Henry voit en ce qu'il nomme la « barbarie » contemporaine ses conséquences dernières : un monde esthétique par essence, le monde-de-la-vie, a perdu, du fait de la prééminence du regard scientifique, toutes ses qualités esthétiques pourtant d'abord immédiates. Par là, il réitère le constat de Husserl : la vraie Terre est immobile. Mais (avec aussi l'importance accordée à la figure galiléenne, comprise toutefois très différemment) ce n'est pas tout ce qu'il emprunte au fondateur de la phénoménologie. Comme lui, il considère que la crise ne procède pas d'une décrépitude, mais au contraire d'une auto-potentialisation incontrôlable des savoirs, d'un accroissement des connaissances qui s'éparpillent et se dispersent sans qu'un principe unificateur ne vienne les consolider, sans qu'un supplément d'âme ne vienne les vivifier<sup>27</sup>. L'avènement de la barbarie ne procède pas d'une « baisse tendancielle du taux de savoir » : elle naît au contraire de son inflation entropique ; si le désert croît, c'est le désert luxuriant de l'indifférenciation objectiviste, où seule la culture, c'est-à-dire la vie, est condamnée à dépérir. Cette entropie est cause d'une incompréhension croissante des différents champs de la culture (ici prise sous son acception la plus large), détachés du savoir fondamental : celui de la vie<sup>28</sup>. « Dans la détresse de notre vie – c'est ce que nous entendons partout – cette science n'a rien à nous dire »<sup>29</sup> : c'est donc dans le sillage de Husserl, mais aussi de Nietzsche dont Audi souligne que c'est dans *La Barbarie* que l'influence sur la phénoménologie de la vie est la plus indéniable, qu'Henry accuse la science de tourner son regard vers un avenir hypothétique en oubliant sa vitalité originelle, car il n'y aurait pas de science sans les individus vivants qui la mettent en œuvre.

En effet, la science, qui nie la subjectivité du chercheur au travail, est accusée de nier la vie (pour la science, en effet, la vie ainsi qu'elle est pensée par Henry est simplement inconcevable), non seulement de par l'attitude immédiate que la recherche implique et qui exige l'effacement du sujet singulier, mais, par voie de conséquence, en cela aussi qu'elle est solidaire du déploiement de la *technique*. Le portrait que dresse Henry du scientifique ressemble à celui que, dans *The Varieties*

<sup>27</sup> Cf. Henry M., « La crise de l'Occident », *Auto-donation. Essais et conférences*, Paris, Beauchesne, 2004, p. 130.

<sup>28</sup> Musil avait brillamment diagnostiqué, bien qu'il soit plus que douteux qu'il le ressentit lui-même, ce mal de la civilisation (terme qui n'est pas, en Allemand, différent de celui de « culture ») et le décrivait ainsi : « Diotime avait découvert ainsi qu'elle souffrait, comme tous ses contemporains, de ce mal qu'on appelle la civilisation. C'est un état embarrassant où se confondent le savon, les ondes hertziennes, l'arrogant langage chiffré des mathématiques et de la chimie, l'économie politique, la recherche expérimentale, l'impossibilité pour l'homme d'accéder à une communauté simple, mais noble. » Musil Robert, *L'Homme sans qualités*, Paris, Seuil, collection Points, 1956, p. 121.

<sup>29</sup> Husserl Edmund, *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Paris, Gallimard, 1976, p. 10.



of *Religious Experience*, William James fait de la *sick soul*, de l'âme malade qui cherche, en désespoir de cause, à mettre de l'ordre dans un monde insensé pour s'évader d'une vie dont il a perdu la saveur. Cette fuite coïncide, pour Henry, avec une conception de la « nature sans l'homme », et est cause d'un dispositif aveugle livré, à la manière du *Gestell* heideggérien, à son auto-développement. Le destin de la machine n'est-il pas de fonctionner par elle-même ? Il en ira de même de la technique mondiale dans l'immédiat avenir – la synecdoque n'est pas inédite. Sa crainte de l'objectivisme amène même Henry à noter que l'opposition canonique entre nature et culture est solidaire d'une opposition entre barbarie et culture<sup>30</sup>. Il n'y a, en ce temps de la technoscience, plus de monde-de-la-vie, mais seulement une nature objective, c'est-à-dire soumise au calcul, dans laquelle cet être d'exception qu'est l'homme est voué à se dissoudre, puisque sa subjectivité vivante, sa sensibilité, est niée. « La technique est un personnel qui, dans la pièce à côté, fait de l'ordre si bruyamment que les maîtres ne peuvent faire de musique »<sup>31</sup>, écrivait Karl Kraus. Cette domesticité déjà livrée à elle-même achèvera bientôt de prendre possession de la demeure, en faisant passer à ses anciens locataires jusqu'à l'envie de faire leurs gammes, pourrait ajouter Henry.

*De facto*, la phénoménologie henryenne, préoccupée du parasitage de la Vie par le technologique, dirige un vif assaut, pour part hérité de Marx, contre le machinisme. Henry a divulgué la « séquence pathétique fondamentale Souffrance/Effort/Jouissance qui constitue [...] l'essentiel du vivre en son acception transcendante »<sup>32</sup>, or c'est cette essence vivante qui est communément bafouée par le mode de production présent, inféodé à la pensée technicienne. C'est donc par contraste avec ce constat que le phénoménologue conçoit une technique (c'est-à-dire une *tekhne*) originelle fondée sur une chaîne essentielle de besoins et de satisfactions par le travail et marquée par la non-distinction entre l'individu et son outil de travail, par l'appropriation pleine et entière de l'outil par l'ouvrier. Cette modalité d'un artisanat respectueux de la vie absolue, Henry la baptise du néologisme audacieux de « corpspropriation »<sup>33</sup> : union, dont la subjectivité est le lieu, du corps et de la terre, de l'homme et de son outil. Le travail aliéné de l'ère technique, où l'homme est abandonné au statut d'auxiliaire de la machine-outil, n'est plus celui-là, qui entraîne au contraire une perte des potentialités du sujet. En d'autres termes, c'est la cause d'une considérable altération des savoir-faire individuels, d'une crétinisation mortifère des ouvriers, alors même que l'idéologie

<sup>30</sup> Henry M., *La Barbarie*, op. cit., p. 92.

<sup>31</sup> Kraus Karl, *La Nuit venue*, trad. fr. par Roger Lewinter, Paris, Gérard Lebovici, 1986, p. 50.

<sup>32</sup> Audi P., *Michel Henry. Une trajectoire philosophique*, op. cit., p. 130.

<sup>33</sup> Henry M., *La Barbarie*, op. cit., p. 83.

qui l'accompagne est vouée à se distiller dans toutes les strates de la société, jusqu'à conditionner l'enseignement universitaire<sup>34</sup>. Cette interprétation fondamentale de la prolétarianisation marxienne comme pertes de savoir et de savoir-faire (qui sont toujours avant tout des savoirs *de la vie*) sous-tend tout le pan anthropologique de la critique henryenne de la technique.

Si la portée et la force de cet aspect du texte sont indéniables, le niveau « métaphysique » de cette méditation de la technoscience est loin d'en égaler la lucidité, et ne saurait se soustraire à de nombreuses critiques. On a déjà remarqué avec Janicaud l'étrangeté des catégories transcendantales de Jouissance et de Souffrance. En tant que ces deux pôles sont bien condition de possibilité de toute expérience possible, ils organisent l'interprétation henryenne entière. Cependant, d'autre part, ce qui fonde ce qu'Henry nomme son *éthique* est bien un certain respect de la Vie elle-même : il nous dit que la technique n'apporte rien à la Vie « qui soit conforme à son essence et à ses vœux » ; cette personnification autoritaire de l'absolu se poursuit un peu plus loin, lorsque Henry annonce que la pensée objective oublie qu'elle lui « doit tout »<sup>35</sup>. Le rapprochement entre les deux points de doctrine que nous venons d'évoquer force à conclure que c'est en fonction de cette domination principielle de la Vie que le sujet va s'auto-affecter au sein du monde-de-la-vie : à l'absolutisme transcendantal se joint la sollicitation de prescriptions morales impérieuses, qui se veulent pourtant immanentes à l'individu même. C'est sur cet impérialisme d'un méta-principe de la Vie (qui se métamorphose en animisme pur et simple) que se fonde en dernière instance la justification métaphysique du rejet de ce que Henry nomme « barbarie ». Ceci semble pourtant contrevenir à la relativité de l'expérience subjective qu'il défend par ailleurs. C'est pourquoi il ne peut prendre parti que pour une relativité restreinte, simple cadre à l'intérieur duquel prennent place la variété des expériences subjectives qui demeurent « non barbares » et ne contreviennent donc pas aux « commandements » de la Vie. Ceci pousse le phénoménologue à démentir que la réceptivité pathétique doit être fruit d'une construction : en attestent pourtant les exemples qu'il emploie lui-même, et qui renvoient à la tradition picturale chrétienne. Quelle pourrait bien être, aux yeux d'un individu étranger à la tradition occidentale, disposant d'un bagage de rétentions radicalement autre, la qualité *affective* des expériences esthétiques que permettent les images saintes que Henry juge inestimables ? Il y a tout lieu de douter qu'elles soient mémorables ; de même que la rencontre des sensibilités occidentales avec les arts que l'on dit aujourd'hui « premiers » n'a pu se faire qu'à la

---

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 203.

<sup>35</sup> *Ibid.*, pp. 99 et 140.

faveur de la *construction* d'une appréciation esthétique nouvelle, qui est passée par la compréhension de modes de vie inconnus. Considérés rigoureusement, l'absolutisme de cette Vie prescriptrice de ses vœux et la relativité de l'expérience sont deux thèses dont la conjonction est insoutenable. Nul n'est *forcé* de sémouvoir devant la Passion du Christ et il pourrait bien y avoir des « jouissances barbares » ; pour ne pas dire, *horresco referens*, une « culture barbare ».

Le problème réside en ceci qu'en ennemi des philosophies de la différence, Henry ne peut que nier l'idée selon laquelle les expériences de la vie prennent toujours déjà place au sein de *processushistoriques* qu'elles coproduisent : c'est sur la base de cette critique qu'il attaque Husserl et Heidegger. Dès lors, on est face à l'alternative suivante : soit (1) les catégories que sont la Souffrance et la Jouissance ne permettent que des expériences dont la relativité est construite *a posteriori* et doivent prendre place dans des contextes socio-historiques. Si tel est le cas, d'une part c'est sur cette construction de l'expérience et sur ces contextes qu'il faut plus volontiers diriger les lumières de l'investigation ; et d'autre part on ne peut pas, par exemple, considérer la télévision et les ordinateurs comme de purs produits barbares, puisqu'ils ouvrent effectivement le sujet à certaines expériences affectives d'un nouveau genre<sup>36</sup>. Soit (2) ces catégories se confondent effectivement avec un méta-principe qui n'organise pas simplement le fonctionnement cognitif du sujet, mais lui impose des prescriptions morales et des préférences esthético-religieuses monolithiques (qui ne procèdent plus de ce que Derrida avait nommé logocentrisme ou phallogocentrisme, mais d'un pathocentrisme ou phalopathocentrisme), et Henry fait preuve dans ses analyses d'un ethnocentrisme larvé qui mérite d'être violemment combattu. Faisons (aux fins d'approfondir le propos plus que parce que la question serait effectivement tranchée) le choix du premier biais, et examinons plus avant la critique du monde technoscientifique que livre Henry.

On ne peut, avant tout, que s'étonner de la vulgarité de la rhétorique, prodige et vertige de l'analogie, qui habille l'opinion selon laquelle « l'univers technique prolifère [...] à la manière d'un cancer, s'autoproduisant et s'autonormant lui-même »<sup>37</sup>. Passons les redondances, faisons un instant mine d'ignorer l'explicable véhémence de cette métaphore, aux accents dérisoirement spengleriens, de la science comme maladie, mais interrogeons-nous sur la faiblesse principielle de la théorie qu'elle charrie qui se révèle sensible à la toute fin du troisième cha-

<sup>36</sup> Il livre en effet une critique à l'emporte-pièce des médias et de l'informatique, diatribe en bras de chemise dont il ne rougit pas de synthétiser la « substantifique moelle » par cette sentence définitive : « L'ère de l'informatique sera celle des crétins ». Pauvres de nous. *Ibid.*, p. 93.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 98.

pitre qui lui est consacré. Plus encore que ne le fait Heidegger<sup>38</sup>, Henry insiste sur l'auto-développement d'une technique devenue autonome. Il imagine que les innovations et les inventions scientifiques sont vouées à trouver immédiatement et irrémédiablement leur pendant techno-industriel, sans rencontrer la moindre résistance. Constat tout simplement faux, comme le montrent (par exemple) les travaux de l'historien Bertrand Gille : les temporalités de l'innovation technique et de l'adoption des inventions sont profondément hétérogènes. Complexes sont les réseaux d'intérêts qui installent durablement un transistor sur la table d'une cuisine ; et il serait assurément hardi d'affirmer que l'affect n'occupe ici nulle place. Cette mécompréhension tient au fait qu'Henry considère la société, l'histoire aussi bien que la technique comme autant d'hypostases dénuées de la moindre réalité<sup>39</sup> ; seule la Vie (sous l'avatar de cet Effort dont procède l'action individuelle et qui, comme nous l'avons vu, précède la Jouissance et succède à la Souffrance) est réelle. Cette idée le conduit à postuler une homogénéité de fait entre le plan de la technique et celui de la société, et même à voir entre elles une communauté de nature et d'origine. Nous proposons d'opposer à cette conclusion expéditive, en guise de thérapie contre les caquets « épidémiologiques » d'Henry, la philosophie plus subtile de Gilbert Simondon, penseur de l'hétérogénéité des dynamiques technique et sociale et surtout de leur indispensable composition.

Mais en-deçà de sa critique de la technique, la pensée henryenne de la science elle-même n'est pas exempte de dommageables naïvetés. Son rejet, dont nous avons déjà évoqué les motifs philosophiques, de toute idée de *méthode* la pousse à ignorer que l'objectivité de la science ne repose pas sur les scientifiques eux-mêmes, mais, comme l'a dit Popper, sur leur attachement à un ensemble de procédés. Ils sont pourtant accusés de « tartufferie » dès lors que leur vient l'idée saugrenue de ne pas régler l'ensemble de leur quotidien d'après les méthodologies scientifiques.

<sup>38</sup> Heidegger pour qui, on l'oublie trop souvent, le déploiement de la technique est également tributaire d'un ensemble de « comportements » collectifs (on pourrait peut-être entendre dans Herbert Marcuse un écho de cette conception) qui ne peuvent en aucun cas se résumer aux romanesques spleens d'âmes malades jamesiennes, aux actes désespérés de scientifiques que l'on voudrait autant d'Hamlet. Cf. Heidegger M., « De l'essence de la vérité », in *Questions I et II*, Paris, Gallimard, 1968.

<sup>39</sup> Cf. Audi P., *Michel Henry. Une trajectoire philosophique*, op. cit., p. 40. Henry dénonce longuement, dans *La Barbarie*, ces spectres et ces idéologies en se réclamant évidemment du Marx de *L'Idéologie allemande*. Il semble cependant loin d'imaginer que, pointant la constitution de « faux objets », tels que l'opinion publique née de la sociologie, il ne fait qu'emboîter le pas à une critique elle-même sociologique. Elle avait en effet été prononcée quinze ans auparavant par Pierre Bourdieu (pourtant bien plus héritier d'un Durkheim qu'Henry méprise que d'un Tarde dont il salue la pensée) dans une conférence fameuse (reprise dans Bourdieu Pierre, « L'opinion publique n'existe pas », *Questions de sociologie*, Paris, Minuit, 1984). Cet exemple, qui n'est pas un cas isolé, force à constater que le phénoménologue français se plaint trop souvent à révéler au lecteur les vérités primordiales de sciences en lesquelles, de toute évidence, il ne s'entend guère.

Les limites des prétentions totalitaires du sentimentalisme de la phénoménologie de la vie absolue apparaissent donc encore ici : par analogie, que serait-on amené à penser d'un juge qui, sans jamais s'en référer au droit, rendrait ses verdicts à la faveur de l'émotion suscitée par une plaidoirie vibrante ou le regard désespéré d'une plaignante aux appâts avantageux ? Répondons simplement qu'il ferait beau voir ce magistrat henryen promu au rang de Premier Président de la Cour de cassation. Mais, à un degré plus essentiel, demeure encore le fait que la conception galiléenne analysée par Henry ne coïncide pas avec les procédures contemporaines de la science expérimentale. Comme l'explique Avital Ronell, exploitant la pensée de l'épistémologue allemand Hans-Jörg Rheinberger, la science n'est plus seulement l'*épokhè* de la subjectivité, elle est aussi la mise entre parenthèses de la nature, qui n'est plus l'objet de son étude : « toute tendance à l'autorité référentielle se voit inévitablement court-circuitée »<sup>40</sup> par le procès de l'expérimentation en laboratoire, qu'elle soit celle de l'individu ou celle du monde. Elle poursuit, affirmant un constructivisme radical aux surprenantes références littéraires :

La méthode, que Goethe considère comme constitutive, contribue à la fabrication de l'objet, qui n'est pas antérieure ni extérieure à la réalisation du système. Un système expérimental produit un espace de représentation pour des choses qui ne pourraient, sans lui, être appréhendées comme objets scientifiques. La représentation biochimique, qui crée un espace extracellulaire pour des processus qui se produisent normalement au sein de cellules, sert ici d'exemple. Plutôt que de représenter ce qui se produit « dans la nature », le modèle invente une trace en s'intéressant à ce qui se passe dans une cellule [...] Cela veut dire que la « Nature elle-même », dans une perspective scientifique et technique, ne devient « réelle » qu'en tant que modèle. Il n'existe pas de point de référence absolu pour ce qui est impliqué dans le jeu de la représentation.<sup>41</sup>

Si la position fracassante de Ronell confirme évidemment l'autonomie de la science par rapport à la subjectivité pathétique, le caractère essentiellement singulier et itératif des « espaces de représentations » indispensables à des expérimentations pratiquées au mépris de toute référence à la nature interdit cependant l'interprétation d'Henry. La communauté d'être qu'il constate entre les procédures scientifiques d'une part, et l'anomie actuelle, l'économisme régnant et la froideur du regard contemporain posé sur le monde d'autre part ne se vérifie certainement pas au moyen d'analyses si paresseuses. On ne peut en aucun cas se contenter de concevoir l'extériorité comme l'unité d'hypostases indifférentes mais semblable-

---

<sup>40</sup> Ronell Avital, *Test Drive. La passion de l'épreuve*, trad. Christophe Jaquet, Paris, Seuil, 2009, p. 76.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 78.

ment inauthentiques. Un travail critique conséquent exige au contraire que soit considérée la diversité des scènes où la technoscience, le machinisme, la prolétarisation mettent ou mettront demain des vies en jeu. La détestation henryenne de la singularité, c'est-à-dire de la spécificité, théorique aussi bien que pratique, qui donne à chaque « espace de représentation » une *positivité* au sens que donne à ce terme Michel Foucault<sup>42</sup>, ne permet pas la réalisation de cette tâche. La dispersion des savoirs spécialisés ne saurait être un alibi justifiant leur mépris ; or tout se passe comme si Henry, trop obnubilé par la cohérence interne de son système philosophique, avait fait l'économie de l'acquisition d'une connaissance, sinon approfondie, non superficielle de la plupart des traits de la technoscience dont il se pique pourtant d'instruire son lectorat ; de peur, peut-être, de voir vaciller les présupposés métaphysiques qui guident sa critique de la culture.

De ces présupposés, nous avons proposé une brève généalogie cartésienne et avons vu qu'ils façonnaient, à la faveur d'une réinterprétation inédite des *Méditations*, la *forme* de la phénoménologie henryenne toute entière. Quant à son *fond*, il faut admettre que le pan dont nous avons privilégié l'analyse est étranger aux questions que pose effectivement la conjoncture présente. Réactionnaire bien que s'autorisant de Marx, Michel Henry n'a rien à proposer pour l'à-venir, sinon sa nostalgie et ses regrets.

Mais les regrets sont vains.

---

<sup>42</sup> La positivité d'un discours caractérise ce qui fait que plusieurs énoncés traitent de la même chose, emploient les mêmes concepts, s'opposent sur « le même champ de bataille » (Foucault Michel, *L'Archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969, p. 173).

## LES AUTEURS

---

Professeur agrégé de philosophie enseignant actuellement dans le secondaire, **Julien Farges** a récemment soutenu une thèse de doctorat à l'Université Paris IV – Sorbonne portant sur les fonctions de la notion de monde de la vie (Lebenswelt) dans la pensée de Husserl. Outre la phénoménologie husserlienne, ses travaux portent également sur le néokantisme de l'école de Heidelberg et la philosophie des valeurs de Heinrich Rickert.

**Daniel Pucciarelli**, né à Belo Horizonte (Brésil), a étudié à l'Université Fédérale de Minas Gerais (Brésil) et à l'Université de Sarrebruck (Allemagne). Actuellement, il est étudiant dans le programme Erasmus Mundus EuroPhilosophie.

**Georgy Chernavin**, né à Satka (Russie), diplômé de l'Université d'État de Saint-Petersbourg (Russie) et du Master Erasmus Mundus EuroPhilosophie. Actuellement, il est doctorant à l'Université Toulouse II – Le Mirail et à l'Université de Wuppertal. Ses recherches portent sur la doctrine de l'attitude et de la méthode dans la phénoménologie.

**Masumi Nagasaka** est doctorante à l'Université de Kyoto (Japon) (2007–) et doctorante en co-tutelle à l'Université de Wuppertal (Allemagne) et à l'Université de Toulouse II (France) (2009–). Le champ de ses recherches recouvre l'héritage francophone de la phénoménologie allemande qui s'étend jusqu'aux confins de la philosophie et de la religion.

**Karel Novotný** enseigne la philosophie à la Faculté des humanités de l'Université Charles de Prague. Il est membre de l'Académie des sciences de la République Tchèque et de l'Institut de philosophie.

**Lukas Held**, geboren 1988, Doktorant an der Universität Toulouse II Le Mirail und der Rheinischen Universität Bonn, Absolvent des Master Erasmus Mundus Europhilosophie-Programms. Forschungsschwerpunkte: Phänomenologie, Deutsch-Französische Randgänge in der Philosophie des 20ten Jahrhunderts, Begriffsgeschichte.

**Léo Fabius** est étudiant dans le cadre du Master Erasmus Mundus Europhilosophie. Il a soutenu en septembre 2011 (Master Études politiques, EHESS, Paris) un mémoire autour d'Axel Honneth et du néolibéralisme.

Né en 1987, diplômé du Master Erasmus Mundus EuroPhilosophie, **Norman Ajari** est doctorant contractuel à l'université de Toulouse II – le Mirail. Ses recherches portent sur les études postcoloniales, la race, et la philosophie politique et sociale contemporaine.





ACTA UNIVERSITATIS CAROLINAE

# *Interpretationes*

STUDIA  
PHILOSOPHICA  
EUROPEANEA  
VOL. II / NO. 1 / 2012

Prorektor-editor – Editor vice-rector: prof. PhDr. Ivan Jakubec, CSc.  
Obálka a grafická úprava – Layout and cover design: Kateřina Řezáčová  
Vydala Univerzita Karlova v Praze  
Nakladatelství Karolinum, Ovocný trh 3–5, 116 36 Praha 1  
Published by Charles University in Prague  
Karolinum Press, Ovocný trh 3–5, 116 36 Praha 1  
<http://cupress.cuni.cz>  
Praha 2013  
Sazba DTP Nakladatelství Karolinum  
Typeset by Karolinum Press  
Vytiskla tiskárna Nakladatelství Karolinum  
Printed by Karolinum Press  
MK ČR E 19831  
ISSN 1804-624X