

Laval théologique et philosophique



La « Lebenswelt » selon Husserl

Henri Declève

Volume 27, numéro 2, 1971

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1020239ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1020239ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Laval théologique et philosophique, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Declève, H. (1971). La « Lebenswelt » selon Husserl. *Laval théologique et philosophique*, 27(2), 151–161. <https://doi.org/10.7202/1020239ar>

LA "LEBENSWELT" SELON HUSSERL

Henri DECLÈVE

C'est dans la dernière œuvre de Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (1936) que le terme *Lebenswelt* est utilisé pour désigner un thème de méditation fondamental. On peut le traduire par « monde de la vie », « monde de notre vie », « monde du quotidien ». Mais ceci n'aide guère à préciser de quoi il s'agit ; et ceci risque même de mettre sur de fausses pistes, en suggérant par exemple que Husserl reprendrait à son compte soit l'analyse heideggerienne de la quotidienneté, soit le concept aristotélicien de l'expérience commune. Sans nier l'intérêt de ces rapprochements et d'autres analogues, il vaut mieux, selon l'esprit de la phénoménologie, considérer le problème tel que Husserl le pose lui-même.

Par *Lebenswelt* il entend, nous dit-il, « le terrain général de la vie humaine en ce monde » (K 158) ou encore « cet environnement de la vie », « ce monde dans lequel nous vivons intuitivement » (*ibid.*).

Il ne faudrait pas comprendre qu'il s'agit pour autant du monde des choses abstraction faite de la présence humaine, d'un milieu de substances physiques et biochimiques dans lequel viendrait par après se situer la vie humaine. À l'environnement de notre vie appartiennent en effet par essence des modes multiples de relativité (*ibid.*). Ce dont il s'agit pour le phénoménologue, c'est d'un monde habituellement méprisé par les philosophes, celui de la *doxa*, ou encore celui des réalités telles qu'elles se donnent à nous dans l'expérience simple, avec et dans tous les modes selon lesquels leur validité en vient à bouger, par exemple et tout spécialement, entre être et sembler (*ibid.*).

Le monde de la vie est donc bien un monde de la subjectivité, à condition de ne pas hypostasier celle-ci pour en faire cette espèce de démiurge que l'idéalisme vulgaire appelle, en abusant des mots, Je transcendantal et conscience constituante. Le sujet comme élément essentiel du monde de la vie, c'est celui qui est nécessairement impliqué dans la manière dont un steak se donne : le steak en effet ne

serait quasi rien de ce qu'il est, s'il n'était ce morceau de viande que j'aime saignant en sachant très bien que d'autres l'aiment à point ou medium. L'exemple serait trivial si le goût du gourmet n'était déjà un niveau du goût tout simplement. Mais surtout cette expérience banale met bien en relief, me semble-t-il, qu'il appartient à l'essence du monde quotidien que les choses dans leur réalité concrète s'y présentent d'emblée sous une multiplicité d'aspects possibles qui, comme tels, s'impliquent nécessairement les uns les autres.

Husserl a d'ailleurs décrit plus d'une fois l'appartenance aux objets de la perception et à la perception elle-même d'une diversité de profils ou d'esquisses. Ces *Abschattungen* ne sont point des fictions arbitraires, des façons entièrement *subjectives* de se représenter une chose dont la réalité serait très différente sinon tout autre ; elles sont constitutives de ce qu'il y a à voir, à entendre, à saisir.

Les choses que nous rencontrons dans la vie quotidienne, les objets qui s'offrent à notre intuition sensible, à l'immédiateté de nos intérêts habituels jouissent ainsi d'une universalité propre ; c'est-à-dire d'une possibilité de valoir tels qu'en eux-mêmes pour une pluralité de sujets ; et cette universalité consisterait paradoxalement en ceci que la validité n'est celle de la chose même qu'à la condition de bouger selon une diversité de perspectives dont seule la divisibilité à l'infini de l'espace peut fournir une image.

Que Husserl en cette affaire analyse presque exclusivement la perception visuelle et que son langage par conséquent puisse masquer d'importants éléments du problème, cela n'est pas contestable et il semble du reste s'en apercevoir. La variabilité du valoir en effet est mise en relation, dans la *Krisis*, avec l'ensemble des comportements, des fonctions et des potentialités kinesthésiques de nos corps propres. La description de ce que nous avons appelé l'universalité de la chose sensible devrait donc être complétée par celles de l'audition, du sentir, du toucher, du mouvoir et du « se mouvoir » en tenant compte de leurs variations socio-culturelles.

Mais la nécessité même de ces variations méthodiques montre bien que le monde de la vie quotidienne est celui de la *doxa* ; la réalité des choses y consistent en ceci que nous ne pouvons nous mettre d'accord sur leur validité sans tenir compte des « points de vue » multiples des autres en tant que ces « points de vue » appartiennent à l'essence même de ce dont il s'agit. La *Lebenswelt* est un monde de subjectivité en ce sens que les choses y sont données dans leur immédiateté qui est celle des modes variables de ma sensibilité en tant qu'ils sont intrinsèquement liés à l'infinité des validités modales du même objet pour les autres hommes.

Husserl note qu'il semble tout d'abord impossible de constituer un savoir critique et systématique de « ce flux héraclitéen », de prétendre « saisir sa totalité qui précisément est purement subjective et apparemment insaisissable » (K 158).

L'analyse mène cependant à reconnaître le fait étrange que ce flux héraclitéen constitue le terrain dans lequel s'enracine et auquel fait référence toute espèce de conscience humaine dans la mesure où elle affirme et présente en elle-même une quelconque validité. « Le monde de notre vie, le monde toujours pré-donné, sans

question et allant de soi de notre expérience sensible » avec toute la vie de pensée qui s'y alimente est « antérieur et extérieur à la science » (au sens moderne du mot). Mais ceci n'empêche qu'il englobe « toute vie non scientifique et finalement la vie scientifique également » (K 77).

Personne ne contestera que la science avec ses découvertes, son élaboration des faits, ses hypothèses et ses théories demeure tout entière événement historique, élément d'une culture, œuvre concrète d'un groupe d'hommes ; comme telle, elle est bien englobée dans la vie quotidienne. Aussitôt pourtant nous sommes tentés de faire une distinction que nous jugeons capitale : la science, dirons-nous, est diamétralement opposée à toute *doxa* ; elle a beau être recherche sans cesse inachevée, accomplie par certains hommes déterminés qui en font leur profession, elle demeure malgré cela le domaine de l'objectivité comme telle.

Notre tendance *normale* nous porte à raisonner de la sorte. Mais notre normalité pourrait bien n'être ici qu'une habitude d'esprit, un modèle culturel devenu norme de l'éducation, et *ainsi* norme de la vérité, dans l'occident scolarisé de l'époque moderne. Aussi nous faut-il faire preuve maintenant de ce radicalisme si souvent et si pathétiquement inculqué par Husserl.

Demandons-nous par exemple si l'objectivité scientifique est elle-même une expérience. La *Krisis* répond décidément que non, qu'elle est de l'ordre de l'idée. Si les sciences sont bien objectives, c'est uniquement parce que « l'expérience est une évidence se jouant purement dans le monde de la vie », parce que, « en tant que telle, elle est la source d'évidence de ce que les sciences établissent objectivement » (K 131). Ainsi l'idée d'infini mathématique est-elle rendue intuitive dans la série des nombres naturels. Mais ce modèle immédiatement saisi dans la vie quotidienne ne constitue pas une intuition de l'objectif lui-même, c'est-à-dire de l'idée mathématique et scientifique d'infini (*ibid.*).

À y regarder de près, il n'y a d'expérience que dans l'immédiateté de l'intuition sensible, dans l'immédiateté des réalités corporelles à mon corps propre, lequel est en même temps, selon un aspect nécessaire, un corps objet pour autrui. Mais l'attitude réflexive, celle de la science, ne thématise jamais l'unité proprement dite de l'objet sensible ; elle se focalise au contraire sur le cours des phénomènes. Pour saisir l'objet dans la validité d'être du mode « présent actuellement en personne », il faut que le regard aille au travers des apparaîtres et en eux à ce qui apparaît continuellement dans leur continue unité (*ibid.*).

En résumé, seule la perception dans le monde de la vie est mode originaire de l'intuition ; elle seule atteint l'unité de la chose elle-même comme actuellement présente (K 107).

Et Husserl insiste. Ainsi, nous dit-il, l'objectivité de la théorie de la relativité ne saurait être mise en doute. Elle se réfère à l'expérience de Michelson sur la vitesse de la lumière. Cette référence, bien sûr, comme tous les éléments de l'expérience et de ses répétitions, y compris les appareils et les bâtiments mais aussi tous les actes de laboratoire posés par les chercheurs peuvent devenir et sont même devenus en fait thème d'une mise en question « objective » au sens scientifique du

terme ; cela appartient à l'essence de la relativité comme théorie. Mais il demeurait pourtant impossible qu'Einstein utilisât dans ce cadre une construction théorique psychologique ou psycho-physiologique de l'être objectif de Monsieur Michelson. Einstein ne pouvait qu'avoir recours aux services de ce monsieur, « objet » de l'expérience la plus simple, qu'il aurait pu rencontrer comme n'importe qui dans le monde pré-scientifique. L'important est ici que sans la simple présence de ce monsieur dans le monde de la vie, ni « l'expérience de Michelson », ni les mises en questions, ni les prévisions, ni les performances scientifiquement objectives d'Einstein n'eussent été possibles (K 128).

Ce que nous venons de dire vaudrait tout aussi bien d'Aristote, de Descartes, de Kant, de la métaphysique en général, de toute logique évidemment, de la psychologie et de la sociologie très particulièrement, mais également de la phénoménologie et de notre effort actuel de réflexion dans la mesure où ces divers auteurs et ces diverses formes de savoir prétendent se référer ultimement à cette objectivité dont les sciences modernes ont imposé le modèle.

De ce qui précède, devons-nous conclure que la phénoménologie aboutit après bien des détours et des complications verbales à remettre en honneur le sens commun ?

Remarquons d'emblée qu'on risque, en parlant de la sorte, de passer à côté d'un des problèmes les plus profonds de toute la philosophie. Car enfin, qu'il s'agisse de Platon, d'Aristote, du Moyen-Âge, de Montaigne, de Descartes, de Hume, de Hegel, de Bergson, de Whitehead ou de certains linguistes contemporains, lequel ne s'est pas à tout le moins interrogé sur cette nécessité où nous sommes d'en revenir sans cesse, d'une manière ou d'une autre, à un type de vérification dont justement la philosophie dans son histoire concrète a toujours commencé par prendre distance ?

Et c'est bien là, me semble-t-il, l'originalité de la méditation husserlienne : elle reprend à nouveaux frais, elle s'efforce de mettre en lumière pour lui-même, en mesurant toutes ses implications, le paradoxe que les philosophes finissent toujours par perdre de vue au nom de questions censément plus urgentes, celui, nous dit Husserl, « qui surgit nécessairement de la tension continue entre, d'une part, la puissance du *common sense*, la puissance de tout ce qui va de soi dans l'attitude naturelle objective et, d'autre part, l'attitude qui s'y oppose, celle du témoin non impliqué » (K 183).

Cette dernière attitude est difficile à tenir, parce qu'elle est la plus menacée de malentendus (K 183). Le savant, qu'il soit logicien, géologue ou sociologue, doit commencer par se faire lui aussi *uninteressierter Betrachter*. Dès qu'il définit l'objet et la perspective de sa recherche, il se détache des intérêts quotidiens : sa méditation laisse en suspens la signification habituelle des choses, de telle chose en particulier qui devient ainsi phénomène scientifique en étant comparée à une idée « objective » dans le sens que nous avons précisé auparavant. Cette *epochê-là* — car c'en est une authentique — cette non implication du savant, Husserl pouvait encore écrire, en 1936, « qu'elle ne choque personne, parce que celui qui la pra-

tique se meut sur le terrain du monde » (K 184). Depuis les remous que provoquent dans le quotidien, et les découvertes de la physique, et les diverses psychologies scientifiques, et surtout peut-être les diverses sociologies, il est devenu trop évident que le savant se meut dans le monde de la vie. Mais oserait-on dire encore qu'il ne choque personne, oserait-on dire surtout que son attitude est bien une non implication ?

Il est à tout le moins évident que le titre *Krisis der . . . Wissenschaften* est actuellement plus justifié qu'il ne l'était voilà trente-cinq ans. Aujourd'hui plus qu'alors, trop de savants se meuvent naïvement dans le monde du quotidien sans se rendre compte que leur objectivité méthodologique n'est qu'un intérêt professionnel comme les autres, une manière naturelle de vivre dont la prétention à la vérification repose tout entière sur la mobilité de la *doxa*. Et si aujourd'hui le savant choque quand même, n'est-ce pas précisément parce qu'il ne s'est jamais interrogé thématiquement sur le monde quotidien ? La crise de la psychologie et de la sociologie en particulier ne tient-elle pas surtout à ceci qu'elles réduisent le quotidien à une donnée entièrement justiciable de la psychologie et de la sociologie « objectives », alors qu'en toute rigueur c'est la réduction inverse et elle seule qui peut fonder ces disciplines comme sciences proprement humaines ?

Autrement dit, l'*epoché* visant une objectivité de type exprimable par algorithmes logico-mathématiques, si nécessaire et si souhaitable qu'elle soit, n'est pas l'attitude humaine ultime. Et ceci vaut, répétons-le, non seulement du corpus des sciences en général mais également de toute philosophie dans la mesure où elle comporte une prétention si cachée que ce soit à une systématisation définitive. Dès que l'objectivité scientifique au sens moderne du mot y devient le domaine dernier de réduction, une science ou une philosophie perd de vue la relation qui la constitue, c'est-à-dire le rapport entre un mode propre de non implication et l'imédiateté du monde de la vie. Et cela est périlleux parce que cet aveuglement aboutit à transformer l'*epoché* scientifique ou philosophique en un élément inauthentique du monde : ceux qui la pratiquent sont bel et bien impliqués dans le quotidien, mais sans plus s'en apercevoir, sans plus distinguer, pourrait-on dire, aucun mode, aucun degré du savoir. C'est ainsi qu'une science ou une philosophie sont absorbées dans ce qu'on appelle ici l'*Establishment*, ailleurs le Parti ; c'est ainsi qu'elles deviennent en l'ignorant constitutifs de la mentalité ou de l'idéologie régnautes. Et les réactions convulsives contre idéologie ou *Establishment* n'éclairent rien, car elles sont la plupart du temps commandées par une même inauthenticité, par une cécité plus naïve encore concernant leurs propres connivences avec le préjugé objectiviste.

Il convient de rappeler que des penseurs tchèques (Patocka, 1936 ; Danek, 1969) et yougoslaves (Pazanin, 1969) ont mis en relief cette même portée et ces mêmes conclusions de la pensée phénoménologique que nous essayons de faire saisir ici. Danek a montré l'influence des idées husserliennes dans la constitution du courant de pensées qui aboutit au « printemps de Pragues ». Pazanin de son côté a relevé les analogies profondes entre la théorie de la *Lebenswelt* et la philo-

sophie de Vico ; il a suggéré en même temps que des préoccupations de cet ordre avaient guidé le jeune Marx. À quoi il faudrait ajouter que le ressort de l'anti-théologie de Feuerbach est probablement cette même interrogation sur le monde de notre vie. Et ne serait-ce pas, en fin de compte, parce que le problème hantait Husserl depuis le début (K 169, n. ; souvenirs évoqués oralement par Ingarden, Strauss et Gadamer à Schäbisch Halle, 1969) qu'a pu se produire cette rencontre, si caractéristique de tant de pensées contemporaines, celle de Heidegger en particulier, entre la phénoménologie transcendantale et la philosophie de l'existence issue de Nietzsche et de Kierkegaard ?

Mais qu'en est-il au juste de l'attitude phénoménologique à l'égard du monde de la vie ? Jusqu'ici en effet nous avons déterminé ce que recouvrait le terme *Lebenswelt* : le quotidien dans la relativité modale du rapport entre les choses et l'ensemble des hommes doués chacun d'un corps propre. Nous avons tenté aussi de montrer que là était la référence ultime de toute vérification et que par conséquent la non implication de style objectiviste ne saurait constituer l'attitude humaine fondamentale.

Tout ceci cependant ne faisait que décrire l'*eidōs* du monde quotidien ; et nous n'avons pas encore commencé à examiner quelle autre espèce de non implication ou de désintéressement, quelle autre *epochē* Husserl proposait pour laisser être tel qu'en lui-même le monde de la vie.

Situons-la d'abord, à la suite de notre auteur, dans la tradition de la philosophie moderne.

Il s'agit, comme on le sait, de reprendre radicalement, sans nous laisser entraîner à substantifier ou à ontologiser prématurément, ce que visait Descartes dans le doute méthodique, c'est-à-dire le Cogito. Accomplir le Cogito, c'est, selon Husserl, s'élever à un niveau « complètement étranger au scepticisme négativiste à visées pratico-éthiques, c'est-à-dire politiques, comme celui d'un Gorgias ou d'un Protagoras, etc. . . » (K 78), c'est s'élever à ce niveau où « par une sorte de "critique de la connaissance" est mise en question l'expérience au sens ordinaire, l'expérience sensible, et corrélativement le monde lui-même, ce monde qui pour nous justement . . . ne devient jamais douteux ou qui, du moins, ne se dévalue en apparence nulle qu'en quelques cas particuliers et tout à fait occasionnellement » (K 78). Il s'agit de pousser jusqu'à une sphère d'être qui est antérieure principiellement à toute espèce d'étant par moi concevable, antérieure aussi à toute sphère d'être à laquelle un pareil étant pourrait appartenir. Ainsi, même l'évidence des axiomes mathématiques doit encore être reconduite jusqu'au seul fondement absolu du Cogito (K 79-80).

À ce point le risque d'être taxé d'idéalisme est très grand. Aussi ne comprendrait-on rien au « Je pense » phénoménologique si l'on ne tenait compte en même temps des motifs *humien*s auquel il se rattache. On pourrait dire que l'intentionnalité, la visée propre de ce Cogito, le réel qui constitue pour ainsi dire son accusatif absolu, c'est le monde de la vie comme tel. En ce sens et très consciemment la non implication phénoménologique est une reprise du problème humien.

Que veut Hume en effet sinon se remettre et nous remettre sans cesse immédiatement face à « l'énigme du monde dans son sens le plus profond et ultime, l'énigme d'un monde dont l'être est être à partir d'une "performance" de la subjectivité et cela dans l'évidence que nul autre monde n'est pensable » (K 100) ? Autrement dit, le « Je pense » radical aperçoit avec le grand philosophe écossais que nous sommes irréfragablement référés à une norme ultime du type « custom » ou « belief » tout en sachant fort bien que « belief » et « custom » demeurent essentiellement relatifs.

Et si d'autre part la phénoménologie se réclame explicitement de Kant, ce n'est pas que ce dernier aurait dépassé comme il le faut le substantialisme prématuré de Descartes ou ce que l'empirisme de Hume a de naïvement a posteriori. D'après Husserl, Kant aurait très mal compris ses prédécesseurs. Mais en dépit des créations mythologiques de son formalisme a priori, il a mis en lumière et commencé de pratiquer rigoureusement la méthode d'interrogation en retour, la seule qui permette de faire apparaître comme énigme, c'est-à-dire comme phénomène phénoménologique, l'ensemble des sciences, l'ensemble du rationalisme et finalement la totalité du monde de la vie auquel sciences et rationalisme appartiennent encore.

Quoi qu'il en soit du détail de ces interprétations parfois géniales, parfois contestables, elles nous permettent de mieux définir en quoi consiste l'attitude qui thématise le monde quotidien.

Négativement d'abord, elle ne saurait s'arrêter à constater « cette simple réalité de fait que les hommes sont *des sujets pour le monde* — des sujets de ce monde qui, au niveau de la conscience, est pour eux leur monde — et qu'ils sont en même temps des objets dans ce même monde » (K 184). Bien souvent, quoi qu'ils en disent, le psychologue, le sociologue, le métaphysicien s'en tiennent là. L'attitude religieuse, de son côté, admettant naturellement et légitimement l'existence de Dieu, considère l'énigme de la création comme l'énigme de Dieu lui-même. La non implication phénoménologique au contraire consiste à se demander d'une part comment ce rapport du monde à Dieu est possible, comment d'autre part est possible le rapport sujet-objet en tant que partie du monde (*ibid.*).

Sur cette voie de l'interrogation « cogitative », il y a place pour une ontologie du monde quotidien. Elle mettrait en relief premièrement que : « *ontologiquement la forme du monde est celle du monde pour tous* » (K, *Beilage*, 469). L'en soi du monde, sa quiddité en tant qu'il englobe les hommes à la fois sujets et objets, c'est de m'être donné à moi comme ce qui est donné à tous. Dans le monde, être homme, être personne, c'est donc être soumis à la même corrélation : c'est être donné à soi comme ce qui est donné à tous. La subjectivité est par conséquent une intersubjectivité ; elle ne saurait être autre chose que l'humanité en tant que celle-ci est partie du monde et appartient à l'en soi, à la nature de ce monde et des choses qui le composent (*ibid.* et K 183). Et l'attitude théorique consiste justement à pouvoir, dans le monde, l'exposer et le faire connaître comme le même pour chacun (K *Beilage* 469).

Je rangerais en second lieu dans une ontologie de la *Lebenswelt* ce que Husserl

écrit du processus de *Vergemeinschaftung* ou de *Vergesellschaftung* (par ex. K 166). Le monde quotidien s'offrant à chacun comme ce qu'il est pour tous, l'évidence s'y donne toujours comme point de départ d'un approfondissement indéfini, à partir de la chose immédiatement donnée et à travers les approches, les reprises, les dire et les redire possibles de tous et de chacun. Il n'y a ainsi aucune vérité qui ne soit toujours davantage à vérifier, aucune vérification, aucune justification qui n'aille sans la constitution de strates d'ordre perceptif, linguistique, comportemental. Ces sédimentations continuelles du sens sont constitutives de l'être du monde quotidien. Elles se retrouvent dans toutes les formations qui en font partie ; on pourrait ainsi montrer celles qui appartiennent dès sa fondation à la géométrie et qui font d'emblée de cette science une communauté historique de chercheurs approfondissant sans cesse, par approches, approximations, essais et erreurs, un type particulier d'évidence apparaissant à un niveau propre d'abstraction ou d'*epochê*.

Cette structure associative du monde de la vie est vécue par nous comme passivité. On pourrait dire qu'il y a ainsi un « collectif » ontologique, qui n'est pas ce groupement inconsciemment subi dont parle Sartre, mais une passivité essentielle à la conscience éveillée de la subjectivité dans le monde. Nous toucherions ici l'élément de l'être du monde sur lequel repose la connexion, si ressentie aujourd'hui et si difficile à élucider, entre psychologie, sociologie et linguistique.

En troisième lieu, une réflexion ontologique en route vers l'*epochê* phénoménologique reconnaîtrait encore que toute « chose », au singulier comme au pluriel, est toujours quelque chose de ce monde, c'est-à-dire quelque chose qui existe pour la vie consciente. Corrélativement l'ensemble des choses ne nous est jamais conscient qu'à titre d'horizon et d'horizon pour les seuls objets existants. « Sans singularité d'objets ou d'objets conscients, il n'y a pas de monde pour nous » (K 146). Et à propos de ce monde *unique* et non singulier, dont l'être est tout entier horizon, avec les structures que nous avons dégagées brièvement, le pluriel est dépourvu de sens.

Que tout ceci rejoigne ou puisse rejoindre des thèmes et des thèses de l'ontologie classique on pourrait le montrer. Il faudrait cependant prendre garde, en opérant ce rapprochement, à ne pas conférer aux structures d'être du monde de la vie une « objectivité » qui leur enlèverait l'évidence qui leur est essentielle, réfractaire à tout espèce de formalisme pur ou de substantification. Si elles peuvent à la rigueur être appelées des *archai*, des principes, elles ne méritent cette appellation qu'à titre de possibilités de recherche et de vérification illimitée (cfr K 176-177).

Dans la méditation qui précède nous n'avons pas encore pris ni tenté de prendre l'attitude « cogitative » que veut indiquer Husserl ; nous n'avons pas encore accompli l'*Umstellung*, le changement, le déplacement, le renversement de perspective auquel la *Krisis* exhorte sur un ton parfois pathétique. Attaquons-nous maintenant à cette dernière étape.

La reconnaissance de l'unité des préoccupations de Descartes et de Hume

oblige d'abord à admettre l'impossibilité de « poser comme thème dans le monde cet ego radical dans les cogitations fonctionnelles duquel le monde trouve tout son sens d'être » (K 83). Je ne puis en effet donner un statut psychologique objectif, ni même simplement un statut ontologique, à ce qui est le seul terrain absolu où les sciences et la métaphysique comme réalité historique de fait trouvent leur validité.

Selon les dernières lignes des *Méditations Cartésiennes*, la non implication qui accède au Cogito transcendantal consiste à perdre le monde pour le regagner dans une *Selbstbesinnung*, dans une ressaisie méditative du sens de soi-même, en conformité avec un mot de saint Augustin : « *Noli foras ire ; in te redi ; in interiore homine habitat veritas* » (MC 182). Des expressions pareilles se lisent sous la plume des grands mystiques. Mais si c'est bien à une expérience qu'Husserl nous invite, ce n'est pas à celle de la présence immédiate d'un Être et d'un Amour infinis. Ce n'est pas non plus, il y insiste, une expérience d'un moment, réalisable de temps à autre, comme la contemplation pour le sage d'Aristote. C'est une disposition habituelle de distance, qui ne consiste nullement à rejeter les intérêts professionnels ou pratiques, mais qui ne se confond pas non plus avec les diverses retenues que nous imposons volontairement à notre conduite pour des motifs tenants à la religion, à la morale, à l'esprit scientifique, aux convictions politiques ou simplement à l'hygiène mentale.

Perdre le monde dans le Cogito, c'est saisir immédiatement, corps et âme, qu'il est étrange que nous vivions sans cesse dans la certitude des choses, qu'il est finalement étrange que nous soyons toujours comme un nœud de projets, de volitions, d'activités en train de dépasser ce monde immédiat, mais justement dans l'évidence de son immédiateté.

D'une manière un peu simple, on pourrait suggérer ceci : j'accède au Cogito, lorsque je me rends compte que toute la richesse du comportement religieux, toute la solidité d'une métaphysique ou d'une philosophie de la nature, toute la rigueur de la logique ne suppriment jamais le fait que Dieu, l'être, la nature, la vérité sont encore des mots qui n'ont de sens que pour l'homme et par l'homme. Sans rien retrancher de la légitimité et de la valeur de la logique, de la métaphysique et de la religion, il demeure qu'elles sont énigmatiques absolument parlant ; et elles ne dépassent pas l'évidence naïve du monde de la vie avec toutes ses ambiguïtés dans la mesure où elles ne s'aperçoivent pas comme énigmes.

Si elles deviennent problèmes, et seulement en tant que tels « douteuses », ce n'est pas en vertu de mon tempérament mélancolique, romantique ou systématiquement contrariant. C'est parce que l'homme, sujet et objet du monde, est seul capable de prendre un recul, une distance, une vue par rapport à cet ensemble du monde auquel il appartient, par rapport même à son acte le plus singulier de prendre un pareil recul.

Ce faisant, il n'accède nullement à une couche de son âme ou de sa vie intérieure, fût-ce la plus profonde. Saisissant ainsi et ainsi seulement son indéclinable singularité, il la situe en même temps dans la donation de sens en général ; et là

se découvrent réellement les autres singularités comme essentielles à la mienne et la mienne à la leur. Autrui — au pluriel — n'est plus seulement cet autre corps — sujet qui appartient au mien en tant que nous sommes nécessairement aussi des objets l'un pour l'autre ; il n'est plus seulement cette négation de ma propre négativité dans laquelle seule ma positivité retrouve son être de communion. Cet autrui que j'ai perdu, comme moi-même du reste, avec le monde, il se trouve maintenant appartenir à mon sens, à ma possibilité même d'approcher sans cesse l'évidence qui est mienne dans le monde de la vie.

Ce n'est pas, bien sûr, parce que j'aurais moi-même ou parce que nous aurions chacun pour nous atteint ce Cogito que l'humanité tout entière y serait parvenue. Il ne s'agit pas en effet d'une pièce explicative dans un système, ni d'une idée ni d'une forme ; il s'agit d'une tâche. Aussi la pire erreur serait-elle peut-être de comprendre que l'on parle ici de la pensée pure contre-distinguée de l'intuition sensible. La pensée pure est une illusion nécessaire, une limite. Mais elle ne saurait être l'acte d'un homme concret se situant et s'acceptant dans et par le sens d'autrui et du monde.

Ceci dit, le rapport entre ce « Je pense » une fois accompli et les sciences en général, sa relation avec les autres tâches philosophiques, éthiques, politiques, avec les multiples vérifications aussi qui s'imposent à tous les niveaux et dans toutes les branches du savoir, ce rapport et cette relation sont-ils de nature dialectique, ou bien doivent-ils se fonder à leur tour dans ce qu'Heidegger appelle la pensée *de l'être* ? Husserl n'a pas répondu à ces questions ; il a même eu le tort de parler souvent comme si ces questions ne se posaient pas.

L'urgence de tenter d'accéder au Cogito, à ce « Nous autres » fondamental qu'il nous propose, apparaît cependant, sauf erreur, dans plus d'un phénomène contemporain.

Par exemple : si vraiment une langue a dans sa singularité une signification et une validité universelle, puis-je l'apercevoir autrement que dans une vue, comme du dehors d'elle mais en moi qui la parle, où elle se manifeste précisément en tant que ce qui me permet de comprendre que d'autres parlent d'autres langues ? Et ce retrait, n'est-ce pas l'accès au Cogito ?

Ou encore : Si Sartre peut écrire que Kierkegaard, en lui révélant la difficulté d'être chrétien, lui a fait saisir la difficulté d'être athée, n'est-ce pas seulement au niveau de la non implication « cogitative » que cette reconnaissance d'autrui et de soi-même est possible ?

Ou de nouveau : Si la philosophie est bien un phénomène originairement grec et occidental, puis-je comprendre sa véritable universalité sans accepter que la pensée mystique de l'Inde ou la sagesse chinoise, de Confucius au Président Mao, en dépit des oppositions de langues et de tendances, ont également une validité universelle qui doit intéresser et donc modifier celle de notre philosophie ? À défaut de cette reconnaissance, l'universalité de la pensée occidentale demeure un monument vide, un musée, au mieux une hypothèse ; mais jamais elle n'atteindra pour le transformer ce monde où habitent tous ces hommes à qui en droit elle

s'adresse. Cette nouvelle problématique commence du reste d'exister comme fait concret dans la civilisation californienne et dans les mouvements universitaires. Mais puis-je l'accepter comme phénomène sensé et significatif sans ce recul, sans cette non implication, sans cette *epochê* dont parle Husserl ? Refuser cette tâche phénoménologique, n'est-ce pas en fin de compte refuser la liberté dont « le champ, c'est le monde » ?

Un logicien et philosophe belge a proposé comme énoncé fondamental de toute logique et même de toute métaphysique ce qui suit : « On peut appeler n'importe quoi n'importe comment, à condition de prévenir et de s'y tenir » (G. Isaye). Si mon exposé n'est pas parvenu à faire saisir ce qu'est pour Husserl le monde de la vie et que pour y accéder il faut accomplir la non implication cognitive et découvrir le Nous transcendantal, cet énoncé pourrait, me semble-t-il, mettre sur la voie. Car il donne à penser, qu'il n'y a de rigueur que dans la possibilité infinie d'approximation ; qu'il n'y a de pensée personnelle que dans le respect préalable du « sens » des autres ; qu'il n'y a d'entente objective que dans l'humour de la libre discussion ; qu'il n'y a de monde de la vie, de monde viable en totalité que dans cette non implication où se renouvelle et se ressourc toute praxis.