

RUDOLF BOEHM
Archives Husserl — Louvain

DEUX POINTS DE VUE: HUSSERL ET NIETZSCHE *

Comme une même ville regardée de différents côtés paroît toute autre, et est comme multipliée perspectivement; il arrive de même, que par la multitude infinie des substances simples, il y a comme autant de différents univers, qui ne sont pourtant que les perspectives d'un seul selon les différents points de vue de chaque Monade.

LEIBNIZ

Tout point de vue limite la vue.¹ Cependant, il en faut un pour voir quoi que ce soit.

« Vivre, disait Husserl, est toujours, prendre position ».² est « engagement ». La vie des philosophes ne semble pas y faire exception, et ce n'est peut-être qu'en s'« engageant », en « prenant position » que les philosophes peuvent s'offrir un point de vue, indispensable pour leur permettre une vue sur quoi que ce soit.³ Pourtant, comme aucun point de vue, celui du philosophe n'entre essentiellement dans ce qui se découvre à ses yeux, puisque, au contraire, les points de vue prescrivent, aussi indispensables à la vue

* Le présent article a été rédigé en collaboration avec Mademoiselle Isabelle Micha, à qui je tiens à exprimer ici ma reconnaissance.

¹ Si l'on fait abstraction de la possibilité d'un « point de vue absolu ». Il nous faut aussi faire abstraction ici des efforts constants des philosophes — et en particulier de Husserl — pour accéder à un tel point de vue. Même implicitement, la présente étude ne vise pas en dernier lieu le problème de cette possibilité.

² « Alles Leben ist Stellungnehmen ». *Philosophie als strenge Wissenschaft*, dans *Logos*, I (1910-11), p. 336.

³ M. Gadamer a récemment attiré l'attention sur le fait que la signification primitive du verbe allemand « *verstehen* » dont on sait la fortune dans la pensée contemporaine, a été celle de « représenter » ou de « défendre » une cause, devant un tribunal, par exemple; cfr. *Wahrheit und Methode*, 1960, p. 246, note 2. M. Gadamer voudrait expliquer que ce verbe ait pu prendre la signification de « comprendre », aujourd'hui familière, par le fait que, manifestement, il faut avoir entièrement « compris » une affaire pour y représenter et défendre une cause adéquatement. Mais l'explication inverse pourrait être plus convaincante encore: L'« engagement » au service d'une certaine cause n'est-il pas la condition première pour comprendre quoi ce soit à une affaire où cette cause est impliquée? On peut s'engager sans comprendre, mais on ne peut comprendre sans s'engager. Là est peut-être aussi la vraie opinion de M. Gadamer.

soient-ils, les limites dans lesquelles les philosophes sont capables de saisir ce qu'ils voient.

Bien que cette réflexion semble être une des plus simples qui puissent s'imposer, je hâte de l'expliquer davantage, et c'est même là presque tout mon propos dans les pages qui suivent. Je choisis pour exemples Nietzsche et Husserl. L'un a pris position en faveur du droit et de la puissance de la vie, et contre les usurpations d'une Raison sournoisement ou ouvertement ennemie de ce droit et de cette puissance de la vie. L'autre s'est engagé dans le sens d'un nouveau rationalisme, rationalisme qui seul pourra rendre, croit-il, un sens à la vie. Je dirai que, sur le plan désigné par cette opposition, il est peut-être inéluctable de prendre position dans l'un ou dans l'autre sens, « du côté » de la Vie ou « du côté » de la Raison, si l'on veut, toujours sur ce plan, accéder à une vue quelconque. J'affirmerai cependant que cela même qui s'offre ainsi à la vue sera découvert seulement en dépit des limites propres à chacun de ces deux points de vue opposés. Ainsi, il se découvrira plus parfaitement, non pas lorsqu'on aura réussi à dépasser l'un et l'autre de ces points de vue divergents (ce qui signifierait au mieux qu'on en a adopté un troisième), mais lorsqu'on aura retracé la voie qui, à travers notre plan, les relie l'un à l'autre. Ainsi tenterai-je, dans ces pages, sous une forme très sommaire, de marquer la voie qui relie les points de vue — indiscutablement opposés — de Nietzsche et de Husserl.⁴

Avant d'aborder cette recherche, notons qu'en fait, c'est toujours un pareil « changement de position » ou un « engagement sur une voie » qui fournit à un philosophe ses points de vue, au pluriel.⁵ Ce fait n'est pourtant guère susceptible de déplacer le problème.⁶ Mais notons aussi que, par ce même « changement de position », un philosophe s'expose surtout aux objections et critiques de ceux qui voient dans l'engagement du philosophe l'essentiel d'une philosophie. Ces critiques oublient que l'essentiel n'est pas le fondamental, et que le fondamental n'est pas l'essentiel.⁷ Avoir acquis un point de vue est, pour voir, fondamental; l'essentiel, cependant, est de voir.

⁴ Pour y réussir vraiment, c'est-à-dire pour « prouver » l'existence de cette liaison, il faudrait sans doute un livre. C'est pourquoi il serait prétentieux de ne pas me résigner ici à être aussi bref que possible. D'autre part, on peut se demander aussi ce qu'une « preuve », même absolument inattaquable, pourrait apporter de décisif dans la problématique qui nous occupe ici.

⁵ Nous sommes donc loin de nous opposer, par exemple, aux thèses récemment développées à ce propos par M. Strasser; voir son étude *Intuition und Dialektik in der Philosophie Edmund Husserls*, dans le recueil commémoratif, présenté par H.L. Van Breda et J. Taminiiaux, *Edmund Husserl 1859-1959*, 1959, pp. 148 et suivantes, et le dernier livre de M. Strasser, paru jusqu'à présent en langue néerlandaise seulement: *Fenomenologie en empirische menskunde*, 1962.

⁶ Cf. mon étude *Pensée et technique*, dans la *Revue Internationale de Philosophie*, LII (1960).

⁷ On peut énoncer ainsi un « principe de la différence fondamentale » dont voici une formule plus précise et plus générale: les conditions conditionnent leurs causes, les causes causent leurs conditions; ou encore: les fondements fondent leurs causes, les causes causent leurs fondements.

I

Il doit paraître étonnant qu'on ait si peu remarqué l'analogie, pourtant frappante, qui existe entre les analyses nietzschéenne — dans la *Götzendämmerung* par exemple⁸ — et husserlienne — dans la *Krisis der europäischen Wissenschaften* surtout⁹ — de la crise du rationalisme européen.¹⁰ Pour Husserl aussi bien que pour Nietzsche, il s'agit là en dernière analyse de l'idéal philosophique et scientifique — dont l'Occident moderne a hérité — de Socrate et de Platon. Pour Husserl comme pour Nietzsche, cet idéal s'est révélé abstrait et non-réalisable : les tentatives grandioses qui, surtout depuis l'avènement de l'époque moderne (définie précisément par ces tentatives), ont été mises en oeuvre afin de réaliser cet idéal, ont abouti, d'une part, à mettre en place des constructions dont le sens s'éloigne toujours davantage de celui réclamé par la vie telle qu'elle est réellement; et d'autre part, à mettre au jour des faits et des situations dont il paraît évident qu'ils ne se plieront jamais aux tentatives faites pour les soumettre au règne de la raison et dont la signification, au contraire, sème le doute, voire la suspicion, sur le bien-fondé de l'idéal même du rationalisme.

Ce par rapport à quoi ce rationalisme demeure abstrait et finalement aveugle, n'est autre chose que le « monde de la vie » (*Lebenswelt*) — notion husserlienne — monde dans lequel il devrait pourtant lui-même réussir à s'implanter pour se réaliser. Pour Husserl, comme pour Nietzsche, ce monde de la vie est « le seul monde réel »,¹¹ et puisqu'il constitue absolument un système de relativités subjectives, non seulement il ne se prêtera jamais à une transformation rationnelle, mais encore il ne pourra jamais servir de fondement à une construction simplement théorique d'une philosophie ou d'un savoir véritablement rigoureux. Ce qui est réel dans ce monde de la vie, ne l'est pas, plus ou moins, selon qu'il est « vrai » ou « faux » : tout y est expression et réalisation. Ce qui exerce réellement un effet dans ce monde de la vie, est ce qui réussit à s'imposer aux motivations de cette vie. Ce qui, en particulier — si l'on peut ici parler seulement d'un particulier — détermine le cours effectif des événements dans le do-

⁸ Voir surtout le chapitre sur « La 'raison' dans la philosophie ».

⁹ Vol. VI de l'édition de Louvain des Oeuvres de Husserl, publié par W. Biemel. Cf. le fragment de mon étude sur cet ouvrage husserlien dans *Apocalisse e Insecuritas* (Quad. dell'Archivio di Filosofia, 1954).

¹⁰ Nous devons écarter ici toute question touchant la vérité « objective » des jugements portés par Nietzsche et par Husserl sur le destin du rationalisme européen et, plus généralement, sur la situation actuelle de la philosophie. Notons seulement que Husserl n'a pas pris connaissance de l'analogie qui existe entre l'analyse nietzschéenne et la sienne, mais doit certainement avoir considéré la pensée de Nietzsche comme une simple expression de la crise du rationalisme; et que de même s'il avait connu l'oeuvre husserlienne (comme il aurait pu la connaître en partie, s'il avait vécu et s'il était resté lucide), Nietzsche aurait certainement jugé de même la philosophie de Husserl.

¹¹ « Die einzig wirkliche, die wirklich wahrnehmungesmaessig gegebene, die je erfahrene und erfahrbare Welt — unsere alltaegliche Lebenselt ». — *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*, vol. VI de l'édition de Louvain, p. 49.

maine de l'histoire de l'esprit, n'est pas la signification « objective » — objectivement « vraie » — d'un fait ou d'une situation quelconques, mais l'acception ou l'interprétation de ce fait ou de cette situation qui réussira à s'imposer, indépendamment de son caractère « vrai » ou « faux ». Sur ce plan de l'histoire réelle de la vie, il est inutile, par exemple, de s'interroger pour savoir si, oui ou non, la conception du sens de l'Antiquité dont s'inspirera la Renaissance, correspond réellement et objectivement au sens « vrai » et « authentique » de l'Antiquité elle-même. Dans la mesure où le sens de l'Antiquité se trouve toujours pour nous effectivement déterminé par l'image que la Renaissance nous a transmise, l'antiquité *est* réellement ce sens.¹²

On peut dire aussi, d'une manière générale, que le monde historique de la vie, ce seul monde réel, est l'univers de la signification absolue, si l'on veut bien voir dans cette expression une signification absolument indépendante de toute base « objective », conformément au fait qu'*en tant que telle*, toute signification échappe au règne du principe de contradiction, et en ce sens, à sa saisie par un savoir véritable. Aucune chose ne satisfait, en effet, à l'exigence de ne pas *signifier* à la fois et sous le même rapport ce qu'elle signifie et le contraire, si on n'y ajoute : pour quelqu'un, pour nous autres, Européens, pour notre époque etc. Mais pareil ajoute* dégrade précisément le principe de contradiction — c'est Husserl qui l'a montré¹³ — qui devient une simple loi empirique régissant des faits psychiques.

Cependant, on sait que, pour Nietzsche, la crise du rationalisme qui éclate lorsque celui-ci se confronte aux réalités du monde de la vie, est plus qu'une crise : elle est la ruine définitive de cet idéal. En revanche, pour Husserl, la crise actuelle du rationalisme traditionnel peut et doit amener celui-ci à une prise de conscience susceptible d'inspirer un rationalisme renouvelé, enfin véritablement absolu, intégral et réellement concret. En un mot, il s'agit pour ce rationalisme nouveau, selon Husserl, de renoncer à s'installer sur le sol même du monde de la vie — incapable absolument de supporter la construction d'un savoir solide — et de se fonder sur une base qu'il devra lui-même « créer » : celle d'une *subjectivité absolue*, et d'intégrer à partir de là les relativités du monde de la vie comme phénomènes de subjectivité relative.

Ici déjà surgit une opposition entre les perspectives des deux philosophes ; qui paraît insurmontable. Il suffira pourtant d'une réflexion à laquelle Nietzsche lui-même nous invite, dans la *Götzendämmerung*, pour dissiper cette apparence.

¹² D'après M. Gadamer, toute herméneutique adéquate doit partir du principe que la compréhension historique constitue elle-même un mode essentiel de l'histoire réelle, voire la « réalité » même de cette histoire. Cf. *Wahrheit und Methode*, p. 283.

* *sic* le manuscrit. (Note de la rédaction).

¹³ D'une façon implicite au moins, dans les paragraphes 25 et 26 du premier volume des *Logische Untersuchungen*, 1900.

II

Cette page fameuse où il retrace l'« histoire d'une erreur » et qui a pour titre : « Comment le 'monde vrai' a fini par se révéler être un monde fabuleux », Nietzsche la termine en posant la question : « Le monde vrai, nous l'avons congédié; quel monde nous reste-t-il donc? le monde apparent, peut-être?... » Et il répond : « Mais non! *En congédiant le monde vrai, nous avons du même coup congédié le monde apparent aussi!* ».¹⁴

Et cette conclusion définit pour Nietzsche — c'est ainsi qu'il continue — « le midi, le moment de l'ombre la plus courte, la fin de l'erreur la plus longue; l'apogée de l'humanité » — où « INCIPIT ZARATHU-
STRA ».¹⁵

Qu'est-ce à dire? Il est évident que, lorsque Nietzsche parle ici de « congédier » et le « monde vrai » et le « monde apparent », il vise chaque fois par ce même verbe (*abschaffen*) quelque chose de différent. Mais si le « monde vrai » — illusoire — de la Raison du rationalisme ancien se trouve destitué parce que le monde prétendument « apparent » s'avère être le « seul monde réel » (Husserl), alors aucune « raison » ne justifiera plus la désignation du monde de la vie par « monde apparent ». En congédiant l'idée illusoire d'un « monde vrai » dont rêvait le rationalisme, on a congédié du même coup l'illusion qui voulait que le monde de la vie ne fût qu'un monde « apparent ». Ce monde de la vie est absolument constitué par ce que la notion rationaliste de vérité nous oblige à tenir pour de « simples » apparences, mais il n'est pas pour autant un monde apparent. Ce sont au contraire ces apparences elles-mêmes et leur système formant le monde de la vie, qui sont toute la réalité et, en ce sens de réalité, toute la vérité, fût-elle une vérité bien différente de celle imaginée par le rationalisme traditionnel : si les vérités du monde de la vie ne peuvent se mesurer selon leur degré d'adéquation à celle d'un « monde vrai » (parce que ce monde exemplaire se révèle inexistant) vérité et apparence cessent de s'opposer l'une à l'autre, elles se confondent.

La « réévaluation de toutes les valeurs » (*Umwertung aller Werte*) que Nietzsche se proposait de réaliser dans sa dernière période et qui devait constituer son oeuvre principale, devait-elle être celle qui s'impose manifestement dans cette réflexion lucide par laquelle il conclut, dans la *Götzendämmerung*, l'histoire de la plus « longue » erreur de l'humanité : « En congédiant le monde vrai, nous avons du même coup congédié le monde apparent aussi? » Il doit nous suffire ici de poser la question. De toute façon, Nietzsche n'a pu achever cette oeuvre, et surtout, il n'a fourni que des esquisses pour une réévaluation de la valeur de vérité du « monde apparent ».

Il faut admettre qu'il s'agissait là d'une tâche gigantesque, si l'on en juge par ce qu'on sait aujourd'hui des dimensions énormes de l'oeuvre husser-

¹⁴ Oeuvres de Nietzsche, éditées par K. Schlechta, vol. II, p. 963 (*Goetzendämmerung*).

¹⁵ *ibid.*

lienne.¹⁶ En effet, nous voudrions montrer que la conception husserlienne d'un rationalisme nouveau qui se fonderait sur un retour à la subjectivité absolue, la conception husserlienne donc d'une nouvelle « philosophie première » qui ne serait plus « métaphysique » mais « phénoménologie transcendante »,¹⁷ est exactement celle qui répond à la tâche d'une « réévaluation » telle que nous l'avons indiquée par la conclusion nietzschéenne citée plus haut. Car, il s'agit pour Husserl de se saisir et de se fonder ce qu'implique d'absolu le système même des relativités du monde de la vie, c'est-à-dire, la subjectivité. Ou encore, il s'agit pour lui enfin de « vérier » (*wahr-machen*) ce que tout les scepticismes n'ont cessé d'objecter et d'opposer à l'idéal rationaliste du vrai:¹⁸ il faut forcer le scepticisme antirationaliste, en le réduisant à ses conséquences extrêmes, à révéler et à admettre ce qu'il doit y avoir en lui-même de « vrai ». C'est même là une définition husserlienne de la méthode de « réduction phénoménologique » qui, selon lui, doit être la méthode fondamentale en philosophie, et aussi du « motif cartésien original » dont cette méthode s'inspire.¹⁹

Cette méthode, on le sait, doit servir à mettre au jour l'intentionnalité constitutive, et par là le sens même de tout ce qui peut, en fait, « se » constituer pour nous en objet. Ce but, analogue à la tâche qui se pose sur le plan des propositions et qui exige l'analyse du sens des termes de chacune d'elles, avant de prononcer un jugement quelconque, ce but phénoménologique vise essentiellement à libérer toute question et toute problématique, des critères abstraits résultant d'idées préconçues sur la « vérité », l'« objectivité », ou l'« être » (« en soi »), critères et idées qui ne sont que postulats sans fondement et ne peuvent donc prétendre à servir de mesures à ce qui est véritablement phénomène. Rappelons le plus fameux exemple de ce procédé phénoménologique, fourni par Husserl, dans son analyse du prétendu « problème de la connaissance » dans les *Méditations cartésiennes*.²⁰

¹⁶ L'édition de Louvain des Oeuvres de Husserl, bien qu'elle compte jusqu'à ce jour neuf volumes, est toujours à ses débuts.

¹⁷ Voir par exemple *Erste Philosophie* (1923-24), I, vol. VII de l'édition de Louvain; plusieurs citations importantes se trouvent réunies dans l'Introduction, pp. XVIII et suivantes.

¹⁸ « Der tiefste Sinn der neuzeitlichen Philosophie ist der, ... den radikalen Subjektivismus der skeptischen Tradition in einem höheren Sinn wahrzumachen »; *Erste Philosophie*, I, p. 61. « Wahr-machen » signifie ici non seulement « prendre au sérieux », « réaliser », « radicaliser », mais aussi, et par là, littéralement: « rendre vrai » (« vérier »).

¹⁹ Voir *Die Krisis...*, vol. VI de l'édition de Louvain, p. 78; cf. mon étude sur *Zijn et tijd bij Husserl* (L'être et le temps chez Husserl), *Tijdschrift voor Philosophie*, XXI (1959), pp. 243 et suivantes.

²⁰ Voir le § 41 de ces *Méditations*, vol. I de l'édition de Louvain, pp. 116 et suivantes. Rien n'est peut-être si caractéristique du « style de pensée » husserlien que cette question à propos des thèses ou postulats impliqués dans certaines questions ou recherches qu'il est lui-même enclin à poursuivre: il s'adresse à lui-même, parfois, dans les inédits: « Woher bist du denn so weise? ».

III

On continue aujourd'hui de s'interroger sur le sens même de cette notion husserlienne de « constitution » d'un objet « par » la conscience « transcendentale ». ²¹ Par exemple, la constitution, par la conscience, d'une chose, est-elle, au sens de Husserl, la « création » de cette chose? Ou bien n'en est-elle que la « révélation »? Il faut répondre que cette constitution de la chose n'est ni l'un ni l'autre. L'être d'une chose ne peut avoir d'autre sens *pour nous*; ou encore et plus précisément, ce que nous appelons l'être d'une chose ne peut *absolument* avoir d'autre sens que celui qu'il tire de la façon dont nous constituons et pouvons constituer cette « notion » d'être-d'une-chose. D'abord et fondamentalement, le problème de la constitution concerne seulement la constitution d'une chose — quelle qu'elle soit — *en objet* pour nous. Si tout problème sur la genèse ontique de ce qu'il nous est permis par cette constitution, de viser à titre d'objet, ne peut recevoir un sens vérifiable que de cette même constitution, celle-ci n'est pas pour autant équivalente au devenir de la chose elle-même que nous visons comme objet. Cependant, la constitution des objets, qui intéresse la recherche phénoménologique, ne se réduit pas non plus à un pur problème de connaissance qui toucherait seulement la révélation de choses qui « sont » déjà là et attendent simplement d'être « découvertes ». Formellement, toute constitution, au sens phénoménologique, est *interprétation*, dans la mesure où toute constitution est, conformément à l'usage courant de ce terme, constitution *de* « quelque chose » *en* « quelque chose ». ²² En effet, on sait que la théorie husserlienne de la constitution phénoménologique se base de prime abord sur une distinction entre *hylè* et *morphè*, entre « contenu (*Inhalt*) sensible » et « forme intellectuelle » ou « appréhension (*Auffassung*) noétique », ²³ distinction qui remonte à celle qu'il faut faire, d'après Husserl, entre « sensation » et « perception » en général car une même « sensation » peut faire l'objet de « perceptions » différentes, et diverses « sensations » peuvent se saisir dans une même « perception ». ²⁴ Or, au moment d'introduire cette distinction (qu'il n'a pas, il est vrai, inventée), dans les *Logische Untersuchungen*, Husserl n'hésite pas à parler du « surplus » apporté à la « sensation » par

²¹ L'exposé le plus lucide sur la problématique husserlienne de la « constitution » d'un objet me semble être celui de M. Walter Biemel, dans son article *Die entscheidenden Phasen der Entfaltung von Husserls Philosophie*, dans *Zeitschrift für philosophische Forschung*, XIII (1959), pp. 187 et suivantes.

²² Quelques personnes réunies se constituent en comité, une assemblée législative se constitue en tant que telle, une nation se constitue en république.

²³ Voir *Ideen...*, I, § 85; Husserl y renvoie lui-même à son premier ouvrage, la *Philosophie der Arithmetik*, 1891, pp. 72 (et suivantes), et à ses *Logische Untersuchungen*, II, 6^{me} recherche, § 58; ajoutons-y l'important § 14 de la 5^{me} recherche. D'après une remarque de Husserl dans ses *Vorlesungen zu Phaenomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, édités par M. Heidegger en 1928, ce fut Brentano qui « reconnut le premier la distinction radicale entre contenus premiers et caractères d'acte »; p. 16 de l'édition citée.

²⁴ Voir *Logische Untersuchungen*, II, 5^{me} recherche, § 14.

la « perception », d'« interprétation », de *Deutung*.²⁵ C'est ce phénomène d'« interprétation » d'un « contenu sensible » dans et par une « perception » qui forme le noeud du problème husserlien de la constitution d'objets. Or, précisément, une *interprétation* n'est ni simple « révélation », ni simple « création » de quelque « chose » au sens « objectif » du terme. Elle est mise-au-jour, mais non d'une chose qui était déjà là comme elle se trouve éclairée par l'interprétation. Elle est créatrice, mais non de l'« objet » qu'elle présente et explicite, mais du sens qu'elle lui confère.

Il est vrai que dans l'oeuvre husserlienne qui suit la période des *Logische Untersuchungen* et des *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*,²⁶ Husserl évite, quand il parle des problèmes de constitution phénoménologique, d'utiliser le mot d'« interprétation », bien qu'il continue de parler d'*Auffassung* (terme que les mots « conception » ou « acception » traduiraient mieux que celui d'« appréhension ») et de *Darstellung*, « présentation ». Mais il nous faut préciser à présent que c'est seulement de *prime abord* — nous l'avons dit — que la théorie husserlienne de la constitution se fonde sur cette distinction entre « matière » et « forme », distinction qui n'est radicale qu'en apparence. En fait, ce « schéma contenu - acception », bien que Husserl continue de s'en servir à des fins propédeutiques,²⁷ est, en principe, dépassé et abandonné par lui dès le moment de ses recherches sur la structure de la constitution la plus fondamentale : celle du temps « immanent ».²⁸ Il semble que, dans l'esprit de Husserl, l'usage du terme d'« interprétation » à propos des phénomènes de constitution fût par trop lié à ce schéma primitif. Cependant, le dépassement et l'abandon du « schéma contenu - acception » signifia seulement la reconnaissance du fait que, sur le plan fondamental de la constitution du temps « immanent » et donc en dernière analyse, il n'y a point de « sujet » ou d'« objet » d'interprétation qui pût être considéré comme « matière » ou « contenu » prédonnés. Toute « matière », tout « contenu » sont eux-mêmes déjà fruits d'« acceptions » préalables de « matières » ou de « contenus » antérieurs qui, à leur tour, sont toujours déjà informés par des « acceptions » précédentes, et ainsi *ad infinitum*.²⁹ Ce qui est « premier » ici, ce ne sont donc point des « éléments » en-soi prédonnés sous quelle forme que ce soit mais un dessin constamment mouvant de perspectives pures, qui se fait, se constitue et se défait indépendamment de toute activité de la conscience ; c'est

²⁵ Voir le § 14 de la 5me recherche logique auquel nous venous de renvoyer.

²⁶ Nous parlons ici de ces *Vorlesungen* tels que Husserl les a effectivement écrits en 1905 ; le texte publié en 1928 comprend d'importantes parties qui ne furent rédigées que dans les années suivantes, jusqu'en 1917 (et cela non seulement dans les « Beilagen »).

²⁷ On a trop peu remarqué ce que Husserl en dit lui-même, en particulier aux paragraphes 81 et 85 des *Ideen...*, I, et au § 107, c, de *Formale und transzendente Logik*, 1929.

²⁸ Ce dépassement date des années 1907-1908. Il a trouvé sa plus claire expression dans une note qui se trouve à la page 5 de l'édition citée plus haut des *Vorlesungen* : « Nicht jede Konstitution hat das Schema Auffassungsinhalt - Auffassung ».

²⁹ Voir, en particulier, l'ensemble du § 107 de *Formale und transzendente Logik*.

précisément ce qu'est, en fin de compte, le *temps*, épreuve fondamentale de ce qu'on voudrait appeler un perspectivisme mouvant qui est « de soi » et « par soi ». ³⁰ Et c'est donc ici que se révèle finalement la *vérité* qui réside absolument en cela même dont l'évidence semble devoir nous faire douter de toute possibilité de « vérité » (objective). Et sous ce rapport, le sens d'« interprétation » de la constitution ne fait donc que s'approfondir, se radicaliser pour rejoindre celui de « signification absolue » dont nous parlions plus haut.

Précisons donc quelque peu ce sens en recourant à nos réflexions précédentes. Avant tout, il importe de ne pas mesurer en aucune manière ces interprétations constitutives d'après une quelconque idée préconçue de vérité « objective ». Une fois admis ce principe phénoménologique, ces interprétations constitutives restent certes des interprétations, mais leur vérité ne peut plus s'évaluer par rapport à un contenu objectif présumé de ce qui forme l'« objet » de l'interprétation. Le problème de leur vérité n'est donc plus celui d'une adéquation à quoi que ce soit, mais un problème d'*evidence*, c'est-à-dire, selon les termes mêmes de Husserl, de *présence* originelle. ³¹ Ou encore, si l'on préfère, c'est la *réalité* même de ce qui est constitué en objet par le fait de l'interprétation, et par ce seul fait, qui prime ici; car, toute question de vérité doit s'orienter d'abord — et, en dernière analyse, exclusivement — vers cette unique réalité et selon la mesure prescrite par *elle*.

Mais qu'il nous suffise ici d'avoir indiqué en quel sens la constitution phénoménologique dont parle Husserl est essentiellement interprétation. Il nous faut montrer à présent en quel sens l'interprétation dont parle Nietzsche est, elle, constitution. Mais nous reviendrons encore à la problématique husserlienne que nous venons d'esquisser.

IV

Ici apparaît, pour la seconde fois, une difficulté à première vue insurmontable pour notre tentative et qui résulte de la place centrale qu'occupe, chez Nietzsche, l'idée de la « volonté de puissance ». Même si, dans ce qui précède, la possibilité d'intégrer des perspectives husserliennes dans le perspectivisme nietzschéen a pu être montrée, le rôle fondamental attribué dans ce dernier à la volonté de puissance, semble renverser les termes du problème au point de rendre inutile, voire impossible, une simple confrontation entre les idées de Husserl et de Nietzsche. De toute façon, la doctrine relative au rôle de la volonté de puissance paraît incompatible avec n'importe quelle forme de rationalisme, phénoménologique ou non. Nous touchons ici au cœur de notre problème.

³⁰ Je me réfère au caractère « passif » de la constitution la plus fondamentale du « temps »; voir *Ideen...*, I, vol. III de l'édition de Louvain, p. 297; *Formale und transzendente Logik*, « Beilage » II, § 3; *Cartesianische Meditationen*, §§ 37-3.

³¹ Rappelons l'analyse de M. A. De Waelhens sur la portée de cette notion husserlienne: *Phénoménologie et Vérité. Essai sur l'évolution de l'idée de vérité chez Husserl et Heidegger*, 1953.

Interrogeons-nous donc sur le sens de cette doctrine de la volonté de puissance. Exprimons d'abord notre conviction qu'il faut souscrire à la thèse de Heidegger, selon laquelle cette doctrine de Nietzsche est essentiellement *métaphysique*,³² et ajoutons qu'on peut parler ici de « métaphysique » dans un sens analogue à celui qu'a l'idée de cette discipline pour Husserl, chez qui la métaphysique n'est pas la « philosophie première » (qui, nous l'avons dit, doit être une phénoménologie transcendentale) mais bien plutôt la « philosophie dernière ».³³ Et référons-nous encore à une autre indication, que nous devons à Heidegger, sur le sens qu'il faut donner à cette doctrine nietzschéenne: il faudrait tenter d'interpréter ensemble la *Monadologie* leibnizienne, la *Phénoménologie* hégélienne, l'écrit schellinguien *De l'essence de la liberté humaine* et *La volonté de puissance* de Nietzsche.³⁴ En fait, dans la nouvelle édition des notes de Nietzsche qui servent à la composition du volume publié à titre posthume et intitulé *La volonté de puissance*, édition qui suit l'ordre des manuscrits originaux,³⁵ on discerne très clairement les références, résonnances et implications « monadologiques » et leibniziennes de la tentative qu'il fit pour une pensée métaphysique de ce qui, seul, finalement et réellement, *est*: à savoir, précisément, la volonté de puissance.³⁶

Voici donc, pour nous, les lignes les plus générales de l'idée métaphysique de Nietzsche. Le monde, dit-il, se compose d'un nombre déterminé de

³² Voir surtout l'essai sur « Nietzsches Wort 'Gott ist tot' » dans *Holzwege*, 1950, pp. 193 et suivantes.

³³ *Erste Philosophie*, I, p. 385 (texte de 1908).

³⁴ *Holzwege*, p. 233. En fait, Heidegger ne parle pas ici du *Wille zur Macht*, mais du *Zarathustra*.

³⁵ Nous faisons allusion à l'édition due à M. Karl Schlechta: Friedrich Nietzsche, *Werke in drei Bänden*, 1954-1955, et plus particulièrement à la nouvelle présentation des textes du *Wille zur Macht* dans le vol. III de cette édition. La plupart des jugements, positifs ou négatifs, qui ont été portés depuis sur cette édition nous semblent superficiels. Nous nous proposons de revenir sur les problèmes qu'elle pose. Notons ici seulement qu'on ne peut juger de l'utilité du propos de M. Schlechta que là où il l'a effectivement réalisé, c'est-à-dire là où il a reproduit (quasi-) complètement (et dans l'ordre) les notes nietzschéennes contenues dans un manuscrit déterminé. Dans ces quelques cas, il faudra l'admettre, cette présentation des textes s'avère extrêmement instructive. Mais pour cette même raison, surtout, il faut reprocher à M. Schlechta de n'avoir tenu sa promesse — reproduire les textes dans le contexte des manuscrits originaux — que dans quelques cas (probablement les plus importants, il est vrai). C'est que, de l'aveu même de M. Schlechta, le but qu'il assigna à son édition fut purement négatif: détruire le « mythe » du *Wille zur Macht*. Même si un pareil but, purement négatif, était admissible comme principe d'une édition, il ne pouvait être atteint que par le fait d'une édition complète. Seul un but « positif » peut justifier une édition de textes choisis.

³⁶ Nous nous référons au manuscrit nietzschéen W II 1 (de l'année 1887), reproduit quasi-complètement dans l'ordre, par M. Schlechta dans le vol. III de son édition, pp. 507-562. C'est ce manuscrit qui contient l'essentiel des notes de Nietzsche relatives à sa conception d'une « métaphysique de la volonté de puissance » (Heidegger). Dès les premières notes de ce manuscrit, Nietzsche cherche à renouer avec l'esprit du 17^e siècle qu'il oppose à la décadence des siècles suivants; il y cite avec respect Descartes (p. 510) et Leibniz (p. 511). Nos remarques suivantes ne s'appuient évidemment pas sur ce fait en soi négligeable.

« centres de force ».³⁷ Chacun de ces étants ou de ces « forces » n'est d'abord et dans l'abstrait, qu'une pure « puissance » au sens traditionnel de *potentia* (*dynamis*). En ce premier sens, la « force » est « quelque chose » qui, non seulement doit demeurer inexistante si elle ne reçoit et ne subit pas une détermination d'être par une autre, mais encore qui ne peut être un seul instant — en tant que pure « puissance » (*potentia*) — sans recevoir et subir effectivement cette détermination d'être par une autre par le simple fait que cette autre *existe* déjà et n'est pas en état de pure « puissance ». Et en effet, les « centres de force » (monades) n'étant pas seulement des étants « en puissance » au sens indiqué plus haut, mais, précisément, des centres de *force*, cette force aura toujours déjà trouvé son expression, son application, son épanouissement, c'est-à-dire son existence. Or, comme seules de telles forces existent, toute force, pour trouver sa réalisation, doit la recevoir — en la subissant — d'une autre qui lui est supérieure, ou s'imposer elle-même à une force inférieure.

Tout cela n'est, en un sens, qu'une « variation » sur les théories ontologiques les plus « classiques », d'après lesquelles une « substance » est une substance dans la mesure où elle est détermination-de-soi, et elle est « sujet »³⁸ dans la mesure où elle est déterminée (sous forme d'« accidents ») par autre chose (par une autre substance) et ne saurait même, pour exister, se dispenser de cette détermination par autre chose. Mais la théorie nietzschéenne « ajoute » que la primauté absolue (bien qu'abstraite) de l'état de « sujet », c'est-à-dire de « force » purement potentielle étant posée, toute « détermination-de-soi » (domination-de-soi) s'opère nécessairement sous la forme d'une « détermination d'autre chose » (domination expansive), de telle sorte que tout acte de détermination-de-soi doit s'attaquer à une détermination déjà subie de la part d'un autre « centre de force » et doit donc soumettre à son propre pouvoir l'épanouissement de la force de l'autre centre, c'est-à-dire cette force elle-même, ou encore l'existence même (sous ce rapport) de cet autre « centre ». Ainsi, toute détermination ou domination de soi (tout être « substantiel ») suppose, implique, nécessite une détermination ou domination de l'autre (réduction de celui-ci à l'état de « sujet »); et toute absence de pouvoir sur l'autre entraîne d'emblée la soumission à l'égard de cet autre.

Ceci permet de définir de plus près le caractère et la mesure de la « force » elle-même des « centres de force » dont se compose le monde nietzschéen. Ces forces n'ont d'existence qu'en s'épanouissant, et elles ne permettent au « centre » dont elles sont les forces, d'être « par soi », « à

³⁷ Edition citée, vol. III, p. 704.

³⁸ Je me sers ici d'une notion primitive et « classique » de « sujet » (*subjectum*) qui est étrangement tombé dans l'oubli depuis le début du 19^{me} siècle. Je rappellerai ici seulement le fait que pour S. Thomas d'Aquin, par exemple, ces trois notions vont de pair: « *subjectum esse, pati, recipere* ». J'ai été un peu plus explicite, à ce « sujet », dans une communication qui n'a été publiée qu'en langue néerlandaise: *Het zinggerig mensbeeld in de filosofie der XIX^e eeuw* (La conception de l'homme dans la philosophie du 19^{me} siècle), dans *Dietsche Warande en Belfort*, CVI (1961), pp. 565 et suivantes.

part » et « indépendant » (d'être « substance ») que lorsque cet épanouissement signifie l'expansion du rayon où elles s'exercent et dominent d'autres forces. Ces forces ne sont donc forces d'être qu'en tant qu'elles manifestent une tendance d'expansion du centre dont elle émanent, c'est-à-dire en tant qu'elles sont « volonté » de « puissance » en ce dernier sens, c'est-à-dire volonté de puissance dominatrice, volonté insatiable de domination et d'expansion.

Il est incontestable que toutes les images qu'évoque cette conception nietzschéenne de la réalité relèvent de l'ordre de la morale ou d'un ordre qui lui est apparenté, et que les implications de cette conception peuvent ou doivent inquiéter. Aussi, Nietzsche était convaincu que seul le fait qu'elle toucherait — en inquiétant — à une certaine idée de la morale, empêcha jusqu'à lui d'avoir une vue claire sur la réalité qu'il entendait décrire. Les implications morales de la conception nietzschéenne du rôle de la « volonté de puissance » en fournissent les exemples les plus concrets. Ainsi, cette conception enseigne que la « liberté » n'existe que dans la supériorité et la domination, et que l'alternative d'être « maître » ou « esclave » n'a donc pas d'issue. Pourtant, cela ne signifie pas que les relations entre hommes soient, en fait, aussi simples. Il est seulement dit que, dans la mesure où quelqu'un est libre vis-à-vis d'un autre, cet autre se trouve nécessairement, et sous ce même rapport, dépendant de lui; relation qui n'empêche d'ailleurs pas qu'elle soit, pour ces deux mêmes personnes, mais d'autres rapports, la relation inverse. Mais surtout, toutes ces implications morales de la doctrine de la volonté de puissance demeurent, toujours et seulement, des implications: cette doctrine est *d'abord* d'un ordre métaphysique.³⁹ Et encore aurons-nous à préciser, revenant par là au problème précédemment annoncé, que Nietzsche fut amené à cette conception monadologique, préfigurée chez Leibniz, par des considérations qui relèvent d'une « théorie de la connaissance » et qui s'imposèrent à lui du fait de la déroute du rationalisme traditionnel dont nous parlions plus haut. Nous rejoignons donc ici des problèmes husserliens.

V

Soit la constitution d'une chose en tant que chose, vue sous l'angle nietzschéen :

« La 'choséité' est établie par nous seulement. La question est celle de savoir s'il ne pourrait y avoir de nombreuses manières d'établir pareil monde *apparent*,⁴⁰ et de savoir si cette [activité] d'établir, de logifier, d'arranger,

³⁹ Nietzsche a écrit dès 1876: « La question la plus importante de toute philosophie me semble être celle de savoir jusqu'à quel point l'essence des choses est invariable: afin de pouvoir ensuite, une fois cette question résolue, s'attaquer avec le courage le plus vigoureux à une réforme de l'aspect reconnu variable du monde ». *Richard Wagner in Bayreuth*, édition citée, vol. I, p. 379.

⁴⁰ Il s'agit ici encore de ce « monde apparent » dont le caractère « apparent » n'est lui-même, comme on l'a vu plus haut, qu'une apparence.

de falsifier n'est pas elle-même la *réalité* la mieux garantie; bref, si ce qui 'pose des choses' n'est pas le seul réel; et si même les 'effets [exercés] par le monde extérieur sur nous' ne sont pas seulement les conséquences [d'actes] volontaires de tels sujets...⁴¹ D'autres 'êtres' agissent sur nous; le monde apparent, *arrangé* par nous, n'est qu'un arrangement [destiné] à *maîtriser* les actions de ces autres êtres: une sorte de mesure *défensive*. *Seul le sujet*⁴¹ *est susceptible d'être prouvé*: [de là] *l'hypothèse qu'il n'y a que des sujets* — que l'objet' n'est qu'une sorte d'effet de l'action d'un sujet sur un autre sujet... un *mode du sujet*. »⁴²

Retenons d'abord de cette note nietzschéenne⁴³ — sans insister davantage sur son évidente résonance leibnizienne et monadologique, ni sur les non moins évidentes divergences de ces deux monadologies, — qu'elle dessine un retour à la conception de l'étant réel comme « centre de force » volontaire, et ce* à partir du problème défini par Husserl comme celui de la « constitution phénoménologique ». Si cette constitution, en particulier la constitution de la choséité de choses, est interprétation, ou encore, comme Nietzsche l'exprime ici et ailleurs à maintes reprises, « arrangement » (*Zurechtmachen*) d'un monde « apparent », le problème est, pour Nietzsche, de connaître les causes et les motifs de cet arrangement, causes et motifs qu'il faut rechercher en dehors du domaine de la « connaissance objective » de la « réalité des choses », du « logique » et du « vrai » au sens classique, car ce domaine constitue précisément l'objet de la question. La réponse proposée par Nietzsche est celle-ci: la constitution de quelque chose en chose doit être comprise comme l'acte de « défense » d'un « sujet » pour s'opposer aux actes d'un autre « sujet » auxquels il se voit exposé et qui visent à le réduire à l'état de simple chose disponible. L'état de chose n'est rien d'autre que l'état d'un réel (d'un « sujet » aussi, en dernière analyse) réduit à la dépendance et à la disponibilité vis-à-vis d'un autre réel (d'un autre « sujet », « centre de force »). Les « choses » sont des « sujets » auxquels un « sujet » plus puissant a réussi à imposer sa domination. Ajoutons ici encore, pour préciser, que ce rapport n'exclut absolument pas une certaine réciprocité: un « sujet » peut toujours, à certains égards, disposer d'un autre comme d'une chose, et être, à d'autres égards, soumis comme chose à la domination de cet autre « sujet ».

La conception métaphysique de l'étant réel comme centre de force, et de cette force comme volonté de puissance, sert chez Nietzsche de fondement dernier à son explication du phénomène de la constitution de ce qui s'offre à nous comme objet.

⁴¹ La notion nietzschéenne de « sujet » n'est pas celle dont nous nous sommes servis plus haut (voir note 38), mais la notion vulgaire de l'époque contemporaine. Nous ne pouvons analyser ici en quelle mesure elle prend néanmoins, dans la pensée de Nietzsche, un sens qui se rapproche de celui auquel nous faisons allusion plus haut.

⁴² Du manuscrit W II 1; édition Schlechta, vol. III, pp. 534 et suivante.

⁴³ Il ne s'agit que d'une « note », et non d'un « aphorisme », comme on a pris la mauvaise habitude d'appeler n'importe quel texte écrit par Nietzsche.

* *sic* le manuscrit (Note de la Rédaction).

Cette conception constitue elle-même un développement de la métaphysique monadologique de Leibniz. Or, Husserl aussi voit dans le prolongement de ses recherches en phénoménologie transcendentale la nécessité d'un recours final à une métaphysique du type de la monadologie leibnizienne.⁴⁴

Si cette référence « rationaliste » — à Leibniz — peut surprendre chez un Nietzsche, on peut remarquer qu'elle n'est au fond pas moins étonnante chez Husserl, dont l'analyse de la crise du rationalisme classique rejoint, comme nous l'avons vu, exactement celle de Nietzsche.⁴⁵

Si, pour Husserl, la « matière » sur laquelle s'exerce l'activité d'interprétation d'un « sujet » est finalement le flux absolu du temps, il faut dire que pour lui aussi ce flux du temps n'est autre chose que la subjectivité absolue elle-même « en puissance », non, sans plus, celle du « Moi », mais celle d'une Vie absolue à partir de laquelle un « sujet »-« Moi », résistant en quelque sorte au risque d'être emporté par ce flux, doit se constituer en « personne » et d'abord en « monade concrète ». ⁴⁶ Cette constitution-de-soi s'accomplit sous forme d'« actes de prise de position » (actes « thétiques », activement constituants) ⁴⁷ qui sont des positions non-fondées sur des « données absolues » et, en ce sens, des positions arbitraires et « falsificatrices », puisque c'est pour cette raison précisément que leurs résultats positifs doivent être mis à l'écart par la « réduction phénoménologique ». Celle-ci s'oppose, à titre d'*epoché*, à cette tendance nécessaire de « toute vie » : à « prendre toujours position », ⁴⁸ sans pouvoir toujours — ou presque jamais — s'appuyer sur des données absolues qui justifient ces prises de position ; et cette nécessité est, d'après Husserl aussi, celle de « mesures défensives » face à l'urgence du temps, expression suprême de la détresse d'une vie mortelle.⁴⁹

VI

Nous ne ferons qu'effleurer ici la question qui peut se poser du fait que tout ce processus est, pour Nietzsche, celui d'un « éternel retour » de tous ses stades, tandis que, chez Husserl, une « téléologie de l'histoire » de style eschatologique est tentée. Mais d'une part, comme l'a bien montré

⁴⁴ Voir *Cartesianische Meditationen*, en particulier § 60; *Erste Philosophie* (1923-1924), II, 54^{me} leçon. En fait, les spéculations monadologiques de Husserl remontent à la période des années 1907 à 1909.

⁴⁵ Husserl s'exprime ainsi : « La phénoménologie conduit vers une monadologie telle que, par un génial aperçu, Leibniz l'a anticipée »; *Erste Philosophie*, II, vol. VIII de l'édition de Louvain, p. 190. Pour une analyse approfondie des rapports de la pensée husserlienne avec celle du rationalisme et de l'idéalisme classique, voir mon étude : *Husserl et l'idéalisme classique*, dans *Revue philosophique de Louvain*, LVII (1959), pp. 351 et suivantes. En ce qui concerne les rapports de Husserl et de Kant, cette étude est en partie dépassée aujourd'hui par une dissertation doctorale présentée à l'université de Louvain par M. Iso Kern et qui paraîtra bientôt sous forme de livre.

⁴⁶ Cf. *Cartesianische Meditationen*, en particulier § 33.

⁴⁷ Cf. par exemple, *Cartesianische Meditationen*, § 38.

⁴⁸ Voir note 2 de la présente étude ainsi que ce que nous avons dit plus haut (sous II) de la réduction phénoménologique.

⁴⁹ Voir toute la partie finale de l'article *Philosophie als strenge Wissenschaft*; cf. notre étude déjà citée sur *Husserl et l'idéalisme classique* (sous IV et surtout sous VI).

en particulier M. Löwith⁵⁰ et comme notre présent exposé l'a indiqué aussi la conception nietzschéenne de l'« éternel retour » elle-même n'est pas sans attaches avec une certaine interprétation eschatologique de l'histoire à laquelle elle ne pouvait échapper. Et d'autre part, Husserl lui-même a souvent considéré avec le plus grand scepticisme cette idée d'une téléologie absolue de l'histoire qui lui était certainement chère, mais qu'il n'hésitait pas à définir, à désigner parfois, sous les vocables de « mythe », de « poésie » ou de « roman ».⁵¹ En effet, elle ne résisterait probablement guère à un examen rigoureux pratiqué par la méthode réductive, qu'exige la phénoménologie elle-même.⁵² La signification réelle de ce « roman », ne serait-elle point comparable à celle attribuée par Nietzsche à la poésie et à l'art en général, et cela au cœur même de la philosophie ?

Arrêtons-nous ici. Nos remarques suffiraient-elles à fonder une interrogation sur la volonté de puissance qu'implique l'idéal — ou le « mythe » — de l'Europe de la Raison et de la Raison de l'Europe, et sur les implications du rationalisme européen et humanitaire dans une métaphysique de la volonté de puissance ? De toute façon, elles devraient suffire, nous semble-t-il, à souligner les possibilités qu'il y a d'interpréter la « morphologie de la volonté de puissance », dont parlait Nietzsche, en termes de philosophie phénoménologique, et cette dernière, conçue par Husserl, dans les termes d'une philosophie des perspectives « irrationnelles » d'une « certaine espèce de vie ». Cela signifierait que l'essentiel de la philosophie de Nietzsche n'est pas son « irrationalisme », ni l'essentiel de la philosophie de Husserl son « rationalisme ». Il ne s'agit là sans doute que de points de vue, qu'il faut peut-être saisir eux-mêmes aux sens métaphysique de la monadologie leibnizienne, situés sur un « plan » que ni l'un ni l'autre ne dominent d'une manière absolue.

⁵⁰ M. Löwith a insisté sur ce point dans plusieurs de ces travaux; citons ici seulement son ouvrage *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, 1953, p. 203.

⁵¹ Voir *Die Krisis...*, vol. VI de l'édition de Louvain, « Beilage » XXVIII, pp. 508-513; cfr p. 556.

⁵² La conception husserlienne d'une téléologie de l'histoire (de la Raison) telle qu'elle se trouve développée dans l'écrit sur la « Crise des sciences européennes » nous semble en effet relever elle-même d'un procédé « constructif » que la méthode phénoménologique condamne. Peut-être, cependant, les recherches husserliennes sur le temps fourniraient-elles une base adéquate à une authentique *phénoménologie* de l'histoire. Nous dirions que les réflexions de Husserl sur l'« origine de la géométrie », publiées pour la première fois par M. Fink et reprises comme « Beilage » III dans le volume VI de l'édition de Louvain, constituent une épreuve de ce que pourrait être cette phénoménologie de l'histoire, très différente quant à son style et son contenu du « roman » proposé par l'écrit sur la « Crise... ».