

2020-10-16T11:19:44+02:00

Item

dossier:	749641263	pwd:	PWD001602343
taal:	nl	naam:	Vanbrabant, Jonas
email:	jonas.vanbrabant@ugent.be	gsm:	
uid:	jkvbraba	depart:	CA20

titel:	Phénoménologie et politique : mélanges offerts à Jacques Taminiaux hoofdstuk: Bijdrage Rudolf Boehm
auteur:	Miguel Abensour, Walter Biemel, Rudolf Boehm, Jacques Taminiaux auteur hoofdstuk:
uitgever:	
datum:	
beschr:	
issn:	
record:	rug01:000171437
barcode:	000010153738
plaatsnr:	LWBIB.L27.08.H.0808
jaar:	
volume:	
nummer:	
pagina:	
artikelref:	
nota:	Beste Bib, Graag een scan van de bijdrage van Rudolf Boehm. Bedankt!
inota:	/ Doorgestuurd van IBL centrale door Van Kersschaever, Astrid: Phénoménologie et politique : mélanges offerts à Jacques Taminiaux / hoofdstuk: Bijdrage Rudolf Boehm / auteur hoofdstuk: / pagina's:
itemstatus:	openkast/LOAN+SCAN
scan:	true

LOCATION

LWBIB.L27.08.H.0808

Z5 - quickscan - Vanbrabant, Jonas - 749641263

défaut. Elle n'aurait certainement pu être que de courte durée, mais elle aurait clairement montré au monde que les troupes russes n'avaient pas été appelées à l'aide par le gouvernement tchèque, mais qu'elles arrivèrent en tant qu'opresseur. Patočka a souffert du fait que les Tchèques ne se soient pas rebellés contre une dictature imposée, comme l'avaient fait les Polonais, les Allemands de l'Est et les Hongrois. C'est ainsi qu'il faut comprendre son initiative du manifeste de la Charte 77: il s'agissait de pousser les dominateurs à reconnaître les droits civiques que l'État s'était engagé à respecter par la signature du traité d'Helsinki. Il a sacrifié pour cela sa propre vie et il a ainsi montré qu'il n'était pas prêt à endurer la servitude. L'esprit de la Charte est resté vivant – malgré toutes les persécutions. L'attitude d'un Vaclav Havel, pour ne nommer qu'une personnalité insigne, continue la résistance de Patočka. Lorsque, dans son traité, Patočka cite à nouveau la phrase de M. Hartmann "un peuple, qui a prolongé sa vie en trahissant l'héritage paternel", il le fait parce qu'il en a souffert. Il a voulu, par son analyse de l'histoire tchèque, offrir à son peuple la conscience qui puisse le rendre responsable de son existence. Il a réuni la philosophie et la politique dans un esprit socratique – comme c'est trop rarement le cas aujourd'hui.

Walter BIEMEL

(traduit de l'allemand par Bernard Stevens)

LE SENSIBLE ET L'INSENSIBLE

1.

Dans un exposé qu'il fit à Bad Homburg, en 1978, à un colloque de phénoménologues, notre ami David Carr, philosophe américain, se plaignit du relativisme universel dans lequel sombrait de nos jours la pensée occidentale, autrefois importante. Il n'y opposait, à peu de choses près, que la pensée, et même la dernière pensée de Husserl, fort de la citation suivante, tirée de 'La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale', qui dit que le "monde vécu, dans toutes ses relativités, possède pourtant une *structure générale*. Cette structure générale, à laquelle tout étant relatif est lié, n'est pas elle-même relative" (Gesammelte Werke, VI, 142).

On admettra sans difficulté que Husserl lui-même avait tout relativisme en horreur, qu'il aspirait jusque dans ses réflexions sur le 'monde vécu' ou 'monde de la vie' à une vérité absolue. Il entendait s'élever au-dessus de ce monde de la vie et de 'toutes ses relativités', au point de vue absolu d'une subjectivité transcendantale, par le moyen d'une époque radicale. Mais à ce point de vue supérieur, que put-il offrir d'autre à sa vue que, précisément, le spectacle du monde de la vie 'dans toutes ses relativités'? Et si ce "monde de la vie, dans toutes ses relativités, possède une structure générale" qui, elle, le domine absolument, le seul absolu visible du point de vue de la subjectivité transcendantale, n'est-il pas la relativité absolue du "seul monde réel, effectivement donné à notre perception, jamais offert à notre expérience actuelle et possible – le monde de notre vie quotidienne" (49)?

(De la même manière, je l'admets volontiers, le soi-disant 'savoir absolu' auquel aspirait Hegel peut aussi se présenter comme un relativisme illimité. Car ce 'savoir absolu' dans lequel s'achève le 'système' (prétendument 'clos') ne peut s'appuyer que sur une 'idée absolue' qui, elle, à la fin de la 'Logique', se révèle comme l'idée de la dialectique elle-même, conception hégélienne de la "structure générale à laquelle tout étant relatif est lié" et qui seule "n'est pas elle-même relative").

2.

Notre monde vécu — qui voudrait le contester? — est un monde 'subjectif-relatif'. C'est qu'il est le monde phénoménal, c'est-à-dire un monde entièrement constitué par l'impression qu'il nous fait, à chacun de nous ou à nous tous, et où ce qui 'est' ('en soi' ou 'objectivement') n'est présent qu'implicitement, enveloppé par ce qui nous apparaît ou nous fait impression selon notre propre disposition. Voici la première thèse par laquelle Husserl introduit son idée du monde de la vie au premier paragraphe (§ 28) de la troisième partie de 'La crise des sciences européennes' (après l'avoir déjà abordée dans le § 9, h, de la deuxième partie): "Manifestement et de manière évidente, il s'impose une distinction entre, d'une part, un changement de l'objet perçu, quant à son contenu, comme une altération ou un mouvement perçus en lui-même, et d'autre part, un changement des manières d'apparaître (par exemple des perspectives, des apparitions de près ou de loin) dans lequel ces choses objectives parviennent à se présenter elles-mêmes à nous" (107). Le premier genre de changement ne se présente à nous qu'à travers le second, et enveloppé par celui-ci. (On peut comparer avec la note suivante de Nietzsche: "Que les choses aient une qualité en soi, indépendamment de toute interprétation et de toute subjectivité, voilà

une hypothèse parfaitement inutile: cela supposerait que l'interprétation et l'être-subjectif ne fussent pas essentiels et qu'une chose dégagée de toutes ses relations fût encore une chose" (note n° 30 selon le registre du début 1888, ms. W II 4). Que ce soit effectivement notre monde vécu qui est caractérisé par là, on peut en trouver une confirmation dans la popularité, chez les plus prétentieux comme chez les plus modestes des hommes, du roman policier. Elle n'est sans doute pas fondée sur le fait qu'il eût été notre rêve à nous tous d'être détective, mais sur le simple fait que nous le sommes et que, par conséquent, nous nous identifions sans difficulté au héros de ces romans. Tout roman policier contient en effet deux histoires: l'histoire des faits (qui ont conduit au crime) et l'histoire de la découverte (la détection) de ces faits par le détective (l'histoire de l'être' et l'histoire de la vérité' ou du 'dévoilement' de cet être), la première ne se révélant qu'à travers la seconde. (Le plus souvent, le roman policier ne comprend même pas un récit explicite de la première qu'il est laissé au lecteur de reconstruire; seul Hercule Poirot a l'ennuyeuse habitude narcissique de faire lui-même ce récit inutile à la fin des romans qui lui sont consacrés). C'est ainsi que nous tous vivons le monde. A partir de notre naissance, nous commençons à découvrir toutes sortes de choses et de faits qui ont eu lieu et qui continuent d'avoir lieu indépendamment de nous, choses et faits irrévocables (comme le meurtre dans le roman policier) et dont nous ne pouvons que prendre connaissance après coup. Nous passons notre vie entière, du moins intellectuelle, à courir après cela. En fait, la plupart de ces choses et faits ne nous diront jamais rien parce que nous les ignorons (quoique nous en puissions ressentir les effets sans le savoir); et lorsqu'ils nous disent quelque chose, ce n'est pas simplement par leur réalité mais par le fait qu'ils font leur apparition dans notre vie, dans la biographie de nos découvertes. Ce décalage de l'histoire de l'être' et de

l'histoire de la vérité', c'est le drame de notre vie (comme celui du détective qui n'apparaît jamais sur la scène que lorsqu'il est trop tard).

Le monde vécu est un monde romanesque ("On ne peut plus atteindre au vrai (il n'y a plus de vérité) que dans le roman" – Stendhal, *La Pléiade*, Romans, I, 1458) ou romantique. Le roman policier n'est que la figure élémentaire ou, si l'on veut, triviale du roman. En un sens, tout grand roman est roman policier, et quelque chose de plus. Même 'La recherche du temps perdu' est la 'détection' d'un fait irrévocable. On y trouve, par ailleurs, une des plus belles évocations du romantisme du monde de la vie dans le passage que voici: "Deux ou trois fois, pendant un instant, j'eus l'idée que le monde où étaient cette chambre et ces bibliothèques, et dans lequel Albertine était si peu de chose, était peut-être un monde intellectuel, qui était la seule réalité, et mon chagrin, quelque chose comme celui que donne la lecture d'un roman et dont un fou seul pourrait faire un chagrin durable et permanent et se prolongeant dans sa vie; qu'il suffirait peut-être d'un petit mouvement de ma volonté pour atteindre ce monde réel, y rentrer en dépassant ma douleur comme un cerceau de papier qu'on crève, et ne plus me soucier davantage de ce qu'avait fait Albertine que nous ne nous soucions des actions de l'héroïne imaginaire d'un roman après que nous en avons fini la lecture" (*Pléiade*, II, 1126). Le monde vécu est celui où le 'monde réel' est dépourvu d'intérêt, à moins de servir éventuellement, par une attention qu'on s'oblige à y consacrer, à se détacher d'intérêts et de sentiments par trop douloureux qui nous attachent au monde de la vie (à s'élever à un point de vue supérieur d'où apparaît la relativité de ces intérêts et sentiments vitaux).

Ou bien, le monde de la vie est le monde historique, dont l'historicité est mieux saisie, peut-être, dans le roman que dans la 'science humaine' de l'histoire. ('Le rouge et le noir',

a reçu de Stendhal le sous-titre, disparu depuis 1870 de toutes les éditions françaises: 'Chronique du XIX^e siècle'; cf. *La Pléiade*, Romans, I, Bibliographie, 1418-1419). Le passé, en effet, n'exerce une influence dans l'histoire que par la tradition, et par la tradition telle qu'elle est reçue, conçue, interprétée. Toute histoire objective (qui se veut, en fait, eschatologique) finit par sombrer dans l'anachronisme. Bien sûr, il y a une sorte de noyau d'objectivité; mais il se réduit à l'objectivité de documents (écrits) et de monuments, qui ne se sont jamais présentés que dans la perspective des adressés, et continuent de le faire dans la recherche historique la plus objective. (Ceci, il faudra le souligner, non pas du fait que les chercheurs les plus 'honnêtes' ne sont pas entièrement dépourvus de préjugés, mais du fait que leur objectivité même relève d'une perspective assez particulière et d'un intérêt essentiellement anhistorique: les documents et les monuments, on les présente, ils sont présents). Hans-Georg Gadamer a bien démontré que l'historicisme qui voulait rendre conscient de la relativité historique de toute recherche historique, indiquait en vérité non seulement (et sûrement) les limites de l'objectivité historique, mais encore une condition de possibilité nécessaire de toute histoire: l'appartenance de l'historien à cette même histoire qu'il entend étudier.

Ou bien encore, le monde de la vie est le monde politique, un monde où de même que dans la vie romantique ou historique, la forme sous laquelle les choses apparaissent compte davantage que ce que les choses sont 'en réalité', où ce qu'elles sont n'a d'effet qu'à travers l'apparence qui les enveloppe. Pour agir dans ce monde politique, pour le pouvoir, il est essentiel de le savoir et de savoir cultiver l'apparence. Voilà qui fut le grand enseignement de Machiavel (que je n'ai reçu moi-même que par une thèse sur Machiavel, malheureusement toujours inédite, de Sonja Lavaert). Il est déjà contenu dans cette phrase de la dédicace du 'Prince': "comme ceux qui

dessinent le paysage se tiennent en bas dans la plaine pour contempler l'aspect des montagnes et lieux hauts, et se juchent sur celles-ci pour mieux considérer les lieux bas, de même pour bien connaître la nature des peuples, il convient d'être Prince, et pour celle des Princes, être populaire" (La Pléiade, 289). Par la 'nature' des princes et des peuples, il n'est pas entendu ici, manifestement, leur être en soi, mais tout au contraire le fait qu'un prince n'est prince que dans son rapport apparent au peuple et inversement.

Ainsi prise dans le jeu des apparences qui constitue son monde, la vie romantique, la vie historique, la vie politique, est-elle naïve, faute de réflexion sur la réalité objective? Elle ne l'est point. Car cette réalité objective, elle ne l'ignore pas simplement (ou, si l'on veut, entièrement), comme cela ressort avec évidence de la réflexion faite par Marcel (Proust) qui a été citée. Seulement, elle ne s'y intéresse pas trop, pas outre mesure, cette mesure étant donnée par l'inutilité générale (voir Nietzsche) et l'utilité (seulement) exceptionnelle d'une réflexion sur cette réalité. En vérité, la 'vie naturelle au monde' (comme Husserl l'appelle), si elle est naïve, l'est de plein droit; cette vie est bien-née, et par sa nativité même (son être-venu au monde) elle a acquis l'expérience du fait qu'une connaissance objective ne relève, elle aussi, que d'un intérêt particulier qui en détermine le thème. C'est sans doute le plus grand mérite de Husserl d'avoir mis en lumière la légitimité de cette expérience 'naturelle' en démontrant que même la connaissance la plus objective (celle de la science moderne) est subjective, non pas parce qu'elle ne réussirait jamais à se défaire entièrement de toute trace de subjectivité, mais parce que, en tant que telle, l'objectivité est remplissement d'une intention, réalisation d'un projet.

Pourtant, tout ce qui vient d'être dit signifie que la vie au monde et son monde vécu se disloquent en une multiple 'vie d'intérêts' (Husserl), correspondant à une multiple thématique

(partiellement ou, souvent, complètement) incommensurable. C'est en cela que réside la vérité du relativisme: le monde de la vie se révèle dans une divergence de vues objectivement indécidable. Mais ce qui est objectivement indécidable, est-il indécidable (comme Jacques Derrida semble le présupposer) absolument?

3.

Le 'monde vécu, dans toutes ses relativités', ou la 'structure générale' de celles-ci, Husserl l'affirme ou plutôt le concède (il croit l'affirmer, mais en fait, sans s'en rendre compte, il le concède), n'est rendu visible que par l'accomplissement d'une époque qu'il décrit comme une "élévation au-dessus du sol du monde de la vie" ('La crise ...', 155). Cette opération fournit aussi le levier pour désarçonner l'objectivisme (qui consiste à 'substituer' au monde de la vie, comme seul monde réel, le monde découvert par une science objective) et apporte par là la clé de voûte du relativisme relatif au monde de la vie et inhérent à celui-ci.

Mais le rapport de cette époque husserlienne au monde de la vie lui-même est ambigu. D'une part, c'est seulement par son accomplissement que le système relativiste du monde de la vie doit être rendu visible; d'autre part, c'est la mise en lumière de ce relativisme du monde de la vie qui doit motiver l'époque. (Le relativisme manifeste du monde de la vie donne lieu à l'accomplissement d'une époque; le but de cet accomplissement n'est autre que de rendre visible ce relativisme). Dans ces conditions, il faut se demander si, en fait, dans ses descriptions du monde de la vie qui précèdent l'introduction explicite de l'époque, Husserl n'a pas déjà adopté une attitude éphectique par rapport à ce monde (et quelles en ont pu être les conséquences pour ces descriptions); ou bien s'il ne faut pas admettre que, contrairement à ce que Husserl affirme, ce

monde de la vie peut parfaitement être connu, 'dans toutes ses relativités', sans accomplir une époque telle que Husserl la réclame. La vérité est, probablement, au milieu. D'une part, Husserl aborde la description du monde de la vie d'emblée dans une perspective éphectique, c'est-à-dire dans une perspective qui, selon lui-même, n'a rien de commun avec les perspectives des hommes vivant dans ce monde, y compris leurs occasionnels efforts pour prendre leurs distances par rapport à leurs intérêts (comme dans le cas de Marcel, chez Proust). D'autre part, il est indéniable (et Husserl a raison de ne point le nier expressément) que le monde de la vie est absolument vécu et peut être décrit par nous tous sans recourir à une attitude éphectique. Ce dernier fait, apparemment trivial, peut avoir une portée décisive. Car il donne lieu à une tentative de comparaison entre le monde de la vie tel qu'il est vécu effectivement dans notre expérience 'naturelle' et ce monde de la vie tel qu'il est rendu visible ('mis en lumière') par une 'élévation au-dessus de son sol'. Car en fait, on peut conclure de ce qui précède que ce n'est point le monde de la vie 'lui-même' qui n'est rendu visible que par l'accomplissement de l'époque, mais que seul le relativisme que nous lui attribuons n'apparaît absolument pas lorsqu'on ne s'élève pas au-dessus de son sol. Mais peut-être alors ce relativisme du monde de la vie n'y apparaît pas sans qu'on accomplisse cette époque parce qu'en réalité il n'en est pas constitutif, mais qu'il ne devient réalité que lorsqu'on s'arrache à son sol?

*

Ce qu'il faut viser ici n'est pas cette autre trivialité que l'homme ordinaire, souvent, dans sa vie quotidienne, 'végète' sans réfléchir beaucoup et sans se rendre compte, le moins du monde, de la relativité subjective de ses préoccupations. Cela arrive certainement, et cela nous arrive à nous tous. Pour

nous arracher à cet état d'esprit, il faut bien moins qu'une opération qui nous déracine complètement du sol de notre monde vécu; il suffit, le plus souvent, d'un déplacement d'une centaine de kilomètres, voire de mètres. Chaque homme, vivant dans le monde, est parfaitement capable de se rendre compte de la relativité de ses intérêts. De ce qui est dans notre intérêt, nous en discutons entre nous, nous le pesons chacun pour soi-même. Nos intérêts sont discutables, au double sens du mot: susceptibles d'une discussion raisonnable, et d'être mis en doute. C'est que nos intérêts sont relatifs, c'est-à-dire relatifs à nos besoins. Si nous n'avions point de besoins, nous n'aurions pas non plus d'intérêts. J'entends par un besoin (suivant en cela Kant et Feuerbach) un état de dépendance senti, et par un intérêt, un état de dépendance (à tort ou à raison) supposé, (bien ou mal) compris. J'éprouve (je sens) par exemple le besoin de boire de l'eau, je comprends (mais je ne le sens pas) que pour cela il est dans mon intérêt de disposer d'un verre, d'eau courante, d'aqueducs etc. Nos intérêts sont relatifs à nos besoins, c'est-à-dire qu'ils y sont enracinés, mais d'une manière relative seulement: le plus souvent, il peut y avoir discussion sur la question de savoir quel moyen est le plus intéressant pour satisfaire un besoin ressenti. Si nos intérêts ont l'avantage et le désavantage de se prêter à discussion, nos besoins, par contre, ne sont point raisonnables, mais sensibles et ont quelque chose d'incontestable, d'absolu.

Ces besoins, nous les sentons sous la forme de la faim et de la soif, du 'manque', de toutes sortes de pénurie et de dénuement, de la faiblesse, de l'abandon, du rejet et, généralement, de la douleur. Il importe au plus haut point de souligner que ces sentiments ne sont jamais partagés par autrui. La faim que je souffre, la douleur que je sens, ne sont pas senties et ne peuvent être senties par un autre; il ne peut qu'y être sensible et comprendre qu'il me manque quelque chose. C'est

cette compréhension d'autrui qui conçoit mon état besogneux comme privation, et ne peut le concevoir autrement. L'autre ne peut donc comprendre, s'il est sensible à mon besoin, que ce qui me fait défaut. Il comprend que je suis privé de nourriture, et plus particulièrement de pain, de riz, de viande ou d'autre chose, ou, dans la douleur, privé de la faculté de me servir de mon corps, et plus particulièrement de mon bras, de ma jambe, de ma tête, d'un organe intérieur ou d'autre chose. En projetant mon sentiment besogneux qu'il ne peut sentir mais qu'il s'efforce de comprendre, sur ces choses qui me font défaut et dont l'absence (le fait que j'en suis privé) serait la cause de ma souffrance, il relativise mon sentiment. Lorsque mon état besogneux est conçu comme privation, mon sentiment est interprété comme désir, à la fois, de quelque chose de déterminé (par exemple, de nourriture) et de quelque chose d'indéterminé (du pain, du riz, de la viande, des fruits?). Ainsi, et dans cette relativité, mon sentiment se trouve objectivé. Mais 'en lui-même', mon besoin, ce que je sens, ne possède point cette intentionnalité. Je n'y sens pas le quelque chose qui me manque ou qui me fait défaut (comment pourrais-je le sentir si mon estomac est vide, ma bouche sèche, mon corps affaibli à l'extrême?), je sens simplement ce manque, cette absence, cette déficience eux-mêmes. Dans la faim, par exemple, je ne me sens pas privé de nourriture du fait que j'en ai disposé auparavant ou que j'imagine que j'eusse pu en jouir si elle m'eût été offerte (ce qui impliquerait la représentation absurde que seul un bien nourri ou un envieux pourrait souffrir de faim, ou encore que tout sentiment soit ressentiment), mais simplement, je souffre ma détresse. Bien entendu, je puis aussi moi-même, tout comme l'autre, interpréter mon sentiment et comprendre ce qui me manque, ce qui me fait défaut, ce qu'il me faudrait (ou plutôt, je ne le puis pas tout à fait comme l'autre, parce que celui-ci, en ce qui me concerne, ne peut que cela et par conséquent le peut,

souvent, mieux que moi-même). Mais ce n'est pas mon sentiment, ce n'est pas cela que je sens dans le besoin.

L'épochè réclamée par Husserl et qui entend découvrir le relativisme absolu du monde de la vie en réduisant, en fait, tout besoin à un pur désir ou simple intérêt, s'origine dans la capacité de chacun (sauf dans la plus grande détresse) à prendre assez de distance par rapport à ce qu'il sent, pour comprendre ce qui lui fait défaut elle s'étend sur le monde intersubjectif tout entier du fait que nul ne saurait sentir la douleur d'autrui et ne peut qu'y être sensible et se montrer compréhensif, et elle s'achève lorsqu'un chacun est capable de se rendre même insensible et incompréhensif vis-à-vis des besoins de tout autre en s'élevant au-dessus de tout état de besoin qu'il sentirait en lui-même; cela ou bien en s'assurant d'un état où tous ses besoins seront toujours promptement satisfaits, ou bien en s'arrogeant un ascétisme hautain, les deux allant assez souvent ensemble. Cette épochè et le relativisme qui s'en ensuit méconnaissent, involontairement ou volontairement, la 'condition humaine' qui est la nativité et la mortalité; car, c'est elle, on le verra, qui est sentie dans le vrai sentiment de besoin; dans le besoin dit 'matériel', nous sentons notre mortalité, et dans une défection du sens même de notre vie, notre nativité.

*

Les philosophes étant préoccupés de façon prépondérante par des problèmes relatifs à une théorie de la connaissance, la sensibilité humaine qui se manifeste sous les formes de la faim, de la soif et de la douleur, des sentiments de dénuement et de rejet, n'a guère retenu leur attention. Il en va de même pour Husserl. Dans l'important passage du § 28 de 'La crise ...' qui est introduit par la phrase: "Arrivé à ce point, nous pouvons élucider la légitimité très restreinte de la manière

dont on parle d'un monde sensible, d'un monde de l'intuition sensible, d'un monde phénoménal sensible" (108-110) — il n'est même pas fait mention de ces sentiments 'négatifs'. De tout temps, la philosophie occidentale a eu tendance à réduire la sensibilité humaine aux fonctions de nos organes de la vue, de l'ouïe, du toucher et, tout au plus, de l'odorat et du goût qui sont (plus ou moins) appréciés pour leur apport à une connaissance objective. (Schopenhauer le premier a attiré l'attention sur cette étrange réduction; 'Le monde comme volonté et comme représentation', § 18). Plus particulièrement, la douleur n'a été mentionnée que pour disqualifier la valeur cognitive des autres sens eux-mêmes sur la base de leur parenté avec elle (par exemple par Locke, dans le chapitre VIII du Second livre de son 'Essai sur l'entendement humain'); parenté qu'il ne s'agit pas de nier mais qu'il faudrait tout au contraire penser plus profondément afin de reconsidérer le vrai caractère sensible qui appartient tout aussi bien à la vue, à l'ouïe et aux autres 'sens' qu'aux sentiments de besoin. (Il est évident que les expressions telles que 'rendre visible' et 'mettre en lumière' ne sont que des métaphores lorsqu'elles sont employées, par exemple par Husserl, pour indiquer l'accomplissement de l'épochè qui nous élève au-dessus du sol du monde vécu).

Pour mettre en doute la valeur cognitive de l'apport de la sensibilité, Robert Boyle, le maître de Locke, l'a assimilée aux 'notions' de cécité et de mort qui n'ont, selon lui, qu'un sens purement 'privatif'. Kant, dans son étude 'Pour introduire en philosophie un concept de valeurs négatives' de 1763, a tenté de tirer au clair la différence entre une pure négation (logique) et une simple privation (résultant d'une 'répugnance réelle'). Ce qui a été dit plus haut sur les sentiments de besoin vise à réfuter l'interprétation de ceux-ci comme (expressions de) simples privations et à revendiquer leur sens de négativité réelle. (Hegel, dans l'Introduction à sa 'Logique', a affirmé

que "la seule chose requise pour garantir le progrès scientifique ... est la reconnaissance du principe logique qui veut que le négatif est aussi bien positif ou encore que ce qui se contredit ne se résout point en zéro ou en un néant abstrait, mais seulement et essentiellement en la négation d'un contenu particulier, ou encore qu'une telle négation n'est pas négation entière, mais (seulement) ... une négation déterminée ...". Hegel reprend presque littéralement le concept kantien de privation, et sa conception revient à réduire toute négation à une simple privation. C'est sans doute par là qu'il s'est engagé lui-même sur la voie d'un relativisme absolu).

4.

Faut-il, en raison de ce qui a été dit, rejeter l'épochè husserlienne? Est-il possible de s'y opposer absolument? N'avons-nous pas commencé, nous aussi, par reconnaître le relativisme du monde de la vie qui résulte de la multiplicité des divergences de vue incommensurables, caractéristique de notre 'vie d'intérêts' (*Interessenleben*)? Et cette admission, n'est-elle pas fondée sur la reconnaissance du fait que même la connaissance d'un monde objectif, par laquelle on a traditionnellement voulu dépasser le relativisme du monde vécu, encore qu'elle soit parfaitement possible, ne relève que d'un intérêt très particulier qui peut se manifester dans notre 'vie naturelle au monde'? Mais cette conception de la signification particulière d'une connaissance objective n'est-elle pas acquise, précisément, par l'épochè husserlienne? (Il faut bien souligner que cette conclusion n'est pas obtenue simplement en s'abstenant d'admettre l'existence d'un monde objectif, la seule chose que certains prétendus phénoménologues ont retenu de l'enseignement husserlien. La démarche husserlienne consiste, pour parler avec Kant, à instituer, sur la base de l'épochè, une 'expérience de la raison pure' qui "a beaucoup en

commun avec celle qu'en chimie on appelle parfois l'expérience de réduction, et généralement, le procédé synthétique" (*Critique de la raison pure*, B XXI, note), à la manière dont par exemple "Stahl transformait des métaux en chaux et celle-ci à son tour en métal, en leur retirant quelque chose et en le leur rendant" (B XII-XIII). La réduction opérée par Husserl consista à considérer notre activité cognitive sans admettre d'avance la connaissance d'un monde objectif à laquelle elle aboutit, et à démontrer que cette activité constitue un tel monde objectif sans nous obliger le moins du monde à en admettre l'existence 'objective' au sens d'un être-en-soi).

L'époque husserlienne est légitime et même nécessaire, mais elle ne l'est que vis-à-vis de la 'thèse générale' qui est au cœur de l'attitude (prétendument) naturelle' et qui pose, elle, l'existence 'en soi' d'un monde objectif. Mais c'est précisément que cette attitude n'est point si 'naturelle' que Husserl le suppose. (En fait, comme il a été indiqué, notre 'vie naturelle au monde' n'est caractérisée ni par une obsession de l'objectif ni par un aveuglement vis-à-vis du subjectif, comme Husserl semble le supposer jusque dans son dernier écrit; simplement, dans cette vie, nous ne sommes que modérément intéressés par le statut 'subjectif-relatif' de nos thèmes et intérêts du fait que nous sentons toujours, sans beaucoup y réfléchir, qu'ils sont enracinés dans nos besoins). L'attitude désignée comme 'naturelle' par Husserl et sa 'thèse générale' ne correspondent qu'à l'antique idéal d'un savoir purement théorique et à la 'renaissance' de cet idéal dans l'objectivisme moderne; en conséquence de quoi cette attitude peut paraître 'naturelle' dans un monde culturel tel que le nôtre qui est celui d'une civilisation scientifique, et chez des hommes de ce monde qui y participent ou pour autant qu'ils y participent (toujours assez peu, parce que la 'substitution' effective du monde vécu par le monde objectif de la science, caractéristique de l'objectivisme, est difficile à réaliser dans la

vie quotidienne; on continue, par exemple, d'avoir foi dans l'efficacité des apparences). Or, la 'thèse générale' impliquée dans l'idéal théorique et dans l'objectivisme scientifique présuppose déjà, à son tour, l'accomplissement d'une 'première' époque, celle qui est imposée aux philosophes par Socrate (selon le 'Phédon' platonicien) et aux observateurs scientifiques par Galilée. De ce fait, cette 'attitude naturelle' et sa 'thèse générale' doivent admettre d'être mises à l'épreuve de l'expérience d'une époque vraiment radicale, celle qui fut réclamée par Husserl. On n'a peut-être pas assez remarqué que celle-ci est introduite par Husserl, dans ses 'Idées directrices pour une phénoménologie pure', en application directe du 'principe des principes', énoncé quelques pages seulement auparavant (et on sait que Husserl écrivait les manuscrits de ses livres sans aucune division en chapitres ou paragraphes qu'il n'introduisit, ou fit introduire par un collaborateur, qu'après coup): "toute intuition qui nous offre (un phénomène) originairement est une source légitime de connaissance, et tout ce qui s'offre à nous originairement dans l'intuition (dans sa réalité, pour ainsi dire en chair et en os) doit être admis simplement tel qu'il se présente, mais aussi seulement dans les limites dans lesquelles il s'offre ainsi" (§ 24). Husserl 'suspend' la 'thèse générale' de l'attitude (dite) naturelle' (à partir du § 31) en vertu du 'principe des principes' parce que cette thèse dépasse "tout ce qui s'offre originairement dans l'intuition" et "les limites dans lesquelles il s'offre ainsi". (Un monde objectif existant en soi ne nous est point originairement donné dans l'intuition). Ce qu'en fait Husserl a démontré dès 1913, c'est que la conception platonico-galiléenne du 'monde' (de l'être en soi) ne résiste pas (sans difficulté) à l'application du principe même qui seul peut justifier une époque, ou de cette époque elle-même si elle est rigoureusement fidèle à ce principe des principes. Il n'est pas sûr que Husserl se soit clairement rendu compte de cette signifi-

cation profonde de son époque. Ce qui est certain, c'est qu'il a cherché "le sens le plus profond de la philosophie moderne" dans la tâche de "découvrir, dans un sens supérieur, la vérité du subjectivisme radical de la tradition sceptique" (Gesammelte Werke, VII, 60-61); en effet, en un sens, il n'a fait que reprendre le mouvement du scepticisme antique qui, déjà, a retourné l'exercice de l'époque (mot qu'il a constitué en terme technique, d'où Husserl l'a repris) contre les dogmes des épéctiques, comme Platon et Démocrite, eux-mêmes.

Ainsi, l'œuvre de Husserl s'inscrit non sans exactitude dans le "grand drame en cent actes" dont Nietzsche prédit, en 1887, qu'il sera "réservé pour les deux prochains siècles d'histoire européenne, drame terrifiant et ambigu entre tous, mais peut-être aussi fécond entre tous en espérances": "La passion chrétienne de la vérité, de raisonnement en raisonnement, arrivera finalement à sa plus formidable conclusion, à une conclusion qui se dirige contre elle-même; ce qui arrivera lorsqu'elle sera amenée à poser la question: "que signifie la volonté de vérité?" ... La volonté de vérité une fois devenue consciente d'elle-même (comme problématique), ce sera ... la perte de la morale" ("Que signifient les idéaux ascétiques?", § 27). Car, "toutes les grandes choses périssent par elles-mêmes, dépassées par elles-mêmes: ainsi le veut la loi de la vie qui est la loi d'une nécessaire 'victoire sur soi-même' dans l'essence de la vie — toujours pour le législateur lui-même finit par retentir l'arrêt: "*patere legem quam ipse tulisti*" " (*ibid.*). Dans le présent contexte, il ne nous faut pas tenir compte de l'allusion faite par Nietzsche au destin du christianisme, étant donné que pour lui, celui-ci "n'est que Platonisme pour le "peuple" " ("Au-delà du bien et du mal", préface) et qu'il le réduit ici à "cette foi chrétienne qui était aussi la foi de Platon, à savoir que Dieu est la vérité ou que la vérité est divine" ("Idéaux ascétiques", § 24). Il en serait de même pour la morale, étant donné que Nietzsche ramène ici 'la moralité

chrétienne' à "la notion de véracité appliquée avec une rigueur toujours croissante" (§ 27); ne fût-ce que pour les deux raisons suivantes. D'une part, la perte de la morale (traditionnelle) qu'il annonce sera marquée, selon lui, par le triomphe de la devise 'Rien n'est vrai, tout est permis' (la devise secrète de l'ordre des assassins auquel se sont heurté les croisés en Orient) (§ 24), et dès aujourd'hui, nous pouvons discerner dans le triomphe de cette devise dans la 'morale' contemporaine l'effet du relativisme universel qui ne cesse de s'étendre sur notre monde culturel. D'autre part, sous ce rapport, il importe de souligner qu'assez certainement, pour Nietzsche, l'essentiel de l'événement' n'est pas que la vérité (platonicienne) soit reconnue comme inaccessible mais que la 'valeur de cette vérité' soit mise en question (peut-être précisément au moment où l'on y a atteint) (§ 24).

Il importe de le souligner parce qu'ici encore apparaît la limite de la pensée de Husserl. D'un côté, il est caractéristique de sa critique de la science moderne qu'il ne met absolument pas en doute la vérité objective des connaissances auxquelles cette science a atteint (voir 'La crise ...', § 1), et qu'il se pose 'seulement' des questions sur la 'valeur' de cette vérité, en se demandant: 'qu'est-ce qu'elle vaut', toute cette science, 'en quoi est-elle intéressante?' (voir § 2 de 'La crise ...'). Et s'il s'avère que la vérité la plus objective ne peut pourtant pas prétendre à représenter quelque être en soi mais ne constitue que la réalisation d'un projet subjectif déterminé, tout ce que la connaissance scientifique peut nous offrir paraît d'emblée être beaucoup moins intéressant que l'objectivisme n'a voulu nous le faire admettre. (Le projet qu'elle réalise ne correspond, d'après Husserl, qu'à l'intérêt qu'il peut y avoir, dans notre monde vécu, à connaître le prévisible; Gesammelte Werke, VI, 51; § 9, h.). Mais d'un autre côté, Husserl lui-même n'a cessé d'aspirer à une théorie supérieure, à une sorte d'objectivité hybride qui engloberait dans sa vue la rela-

tivité subjective de l'objectif lui-même. C'est par là précisément qu'il s'est laissé entraîner, insensiblement, à un relativisme proche du scepticisme qui tend à nier la vérité, ou à nier qu'elle nous soit accessible, au lieu de se poser des questions, à partir de la vérité objective atteinte, sur la valeur de cette vérité. (A mon sens, c'est en cela que Husserl a été suivi, entre autres, par Jacques Derrida, qui dans ses écrits fait l'effet d'un Sextus Empiricus de notre âge). Il faudrait s'interroger sur la valeur d'une vérité objective, parce que tout scepticisme n'est à jamais que l'ombre du dogmatisme qu'il entend combattre: il s'accroche à l'idéal proposé par les dogmatiques pour démontrer qu'eux-mêmes ils n'y ont pas atteint. Husserl est le contraire d'un sceptique lorsqu'il concède la vérité objective de la connaissance scientifique moderne, mais pose par rapport à l'art galiléen qui s'appelle physique', indépendamment de l'idéal poursuivi par cette science elle-même, la question: "par cet art, qu'est-ce que nous réalisons effectivement?" (ibid). Mais il fait figure de sceptique lui-même lorsqu'il entend pousser l'épochè antique, je ne nie point que ce soit possible, jusqu'à "s'élever au-dessus du sol du monde de la vie". (En ce qui concerne Derrida, j'ai souvent l'impression qu'il ne fait que s'accrocher à l'idéal d'objectivité en repérant toutes sortes de choses qui sont, en effet, objectivement 'indécidables' et qui, de ce fait même, ne font pas l'objet d'une recherche rigoureusement objective telle qu'elle est exigée par la vraie science).

5.

On peut supposer que tous ceux qui sont familiers de l'œuvre de Husserl seront d'accord pour admettre qu'on ne peut s'arrêter là où il s'est arrêté; et pourtant j'ai l'impression que beaucoup d'entre eux, comme les autres (qui ignorent cette œuvre), le font. Il ne suffit pas non plus, quoique ce soit

peut-être nécessaire, qu'une 'grande chose', comme la volonté de vérité platonicienne, "périssent par elle-même, dépassée par elle-même". Il nous arrive souvent, dans des choses plus petites, que dans la réalisation même d'un projet que nous avons formé nous reconnaissons la valeur douteuse qu'avait ce projet. Mais par là, nous tombons simplement dans un vide si nous sommes incapables d'en former un autre. Il en ira de même avec les 'grandes choses'.

La grandiose tentative platonicienne, faite pour surmonter le relativisme 'sophistique', a fini par échouer elle-même dans un relativisme plus énorme que celui qu'elle a voulu combattre. Si nous ne trouvons pas un autre projet, ce sera le temps des assassins. Comment trouver cet autre projet? On ne peut trouver que ce qui existe, il ne s'agit pas de l'inventer, il ne peut s'agir que de nous l'approprier. Ce qui existe indiscutablement et par quoi nous sommes et nous nous sentons enracinés dans le sol du monde de la vie, ce sont nos besoins d'être natifs et mortels. C'est sur ceux-ci que sont basés nos véritables intérêts, et sur cette base, ils sont discutables. Toute rationalité repose sur cette sensibilité. C'est dans ces rapports ('ratio' ne signifie que 'rapport') qu'il nous faut chercher dorénavant la vérité. Mais peut-être a-t-il été parlé plus haut de nos sentiments de besoin sous une forme qui aura provoqué le soupçon qu'on ne voudrait admettre d'autres besoins authentiques que ceux qu'on appelle 'matériels'. Il est donc temps d'affirmer que non seulement ces besoins 'matériels' ne sont pas les seuls que nous sentons, mais qu'ils sont effectivement dépassés en importance par un autre genre de besoins. Nos besoins matériels relèvent de notre mortalité: s'ils ne sont pas satisfaits, nous sommes condamnés à la mort, ou plutôt, comme nous le sommes de toute façon, à une mort pénible et prématurée. Il en dérive notre intérêt technique (à ne pas confondre avec une manie technologique) qui est de savoir produire ce dont nous avons besoin pour rester

en vie, notre intérêt politique qui est de savoir faire appel à autrui pour nous y aider et, afin de pouvoir nous faire comprendre, l'intérêt que nous avons à développer un art d'expression. Mais du fait de notre nativité contingente, sentie comme 'déréliction' (ce qui est toujours une traduction plus spirituelle, due à Alphonse de Waelhens, de '*Geworfenheit*' que l'être-jeté de nos contemporains), nous sommes confrontés, non seulement à la question de ce qui nous est nécessaire pour pouvoir survivre (pour quelque temps), mais aussi à la question de la nécessité (ou de la vanité) de notre propre existence. Nous ressentons le besoin d'une 'réponse' à cette 'question' dans les sentiments d'angoisse, d'ennui, de vanité et de désir d'amour, c'est-à-dire d'être aimé. (Trop souvent, les hommes et les femmes confondent avec un sentiment d'amour ce pur besoin d'être aimé). Car notre existence ne peut être 'nécessaire', voire 'indispensable' ou, du moins, utile que pour une autre existence humaine. Mais l'amour dont nous éprouvons le besoin, nous devons le mériter par notre vertu (une fois que nous ne sommes plus des enfants qui méritent l'amour de leurs parents du simple fait de leur être-là). C'est de là que dérive notre intérêt moral, c'est-à-dire notre intérêt à pouvoir reconnaître les besoins de mortel d'autrui (par un art d'interprétation de son expression, parce que nous ne sommes pas capables de sentir ce qu'il sent lui-même), et encore notre intérêt à être effectivement capables de l'aider, techniquement et politiquement, à les satisfaire.

Toutefois, s'il en est ainsi, il faut être humain et admettre que finalement, les besoins 'matériels' l'emportent partout: nos besoins propres dans notre désir de survivre (pour quelque temps), les besoins matériels d'autrui dans notre intérêt moral qui dérive de notre besoin de trouver un sens à notre vie. Penser selon ces orientations, est-ce adopter un point de vue 'matérialiste'? Peut-être bien. Mais qu'on y prenne garde: ce sera un matérialisme contraire à celui prôné par le marxis-

me classique. Pour ce dernier, il existe une 'base matérielle', et toute culture (ou, dans la terminologie marxiste, 'idéologie') n'est que 'superstructure' qui ne saurait exister sans cette base, par rapport à laquelle elle n'est que luxe. A mon sens, c'est là une idée presque bourgeoise, à ceci près que le bourgeois, lui, y prend prétexte pour glorifier le luxe. De mon point de vue, il m'apparaît au contraire que la culture, c'est-à-dire la technique, la politique et l'art, la morale et l'herméneutique, est la base indispensable pour satisfaire les besoins matériels des hommes, tout comme les autres. A leur tour, la technique comme la politique, l'art comme l'herméneutique et la morale supposent un savoir, et tout savoir suppose une pensée (penser a même racine que peser), des questions de principe, c'est-à-dire ce qu'on appelle une philosophie. Sans philosophie, sans art, sans morale, sans herméneutique, nous serions incapables, tout comme les hommes de toutes les époques l'auraient été, de sauver ne fût-ce que notre survie temporaire, de génération en génération.

Rudolf BOEHM
8.2.1988