

LA PHÉNOMÉNOLOGIE DE L'HISTOIRE

par Rudolf BOEHM

EXTRAIT DE LA
REVUE INTERNATIONALE DE PHILOSOPHIE

Numéro 71-72 - 1965 - fascicule 1-2

La phénoménologie de l'histoire

par Rudolf BOEHM

Wir haben nämlich nicht schlechthin das *Wahre* dem *Falschen* entgegen zu setzen, sondern es findet sich in unserer Erkenntnis zwischen diesen beiden noch ein Mittelding, welches wir den *Schein* nennen...

Die Theorie des Scheins und seines Einflusses in die Richtigkeit und Unrichtigkeit der menschlichen Erkenntnis, macht demnach den Teil der Grundwissenschaft aus, den wir die Phänomenologie nennen...

Johann Heinrich LAMBERT.

Une philosophie phénoménologique pourrait constituer une « réévaluation de toutes les valeurs » telle que Nietzsche, vers la fin de sa carrière, l'a désignée comme tâche d'une philosophie de l'avenir¹. Cette tâche, il ne faut pas s'y tromper, se situe au-delà de l'œuvre achevée de Nietzsche. Cette œuvre, on peut la résumer ainsi en usant de paroles écrites par son auteur lui-même :

« Le « monde vrai » — une idée qui ne sert plus à rien, qui ne nous oblige même plus à rien — une idée devenue inutile, superflue, et *donc* une idée démentie : abolissons-la!

(Clarté du jour; déjeuner; retour du bon sens et de la sérénité; rougissement de Platon; vacarme infernal de tous les libres esprits.)² »

¹ Cf. R. BOEHM, *Deux points de vue : Husserl et Nietzsche* (*Archivio di Filosofia*, 1962).

² *Götzendämmerung* (*Werke*, ed. K. Schlechta, vol. 2), p. 963.

Mais la tâche d'une réévaluation de toutes les valeurs qui s'est finalement imposée à Nietzsche n'est indiquée que par les paroles qui suivent celles qu'on vient de citer :

« Le monde vrai, nous l'avons aboli : quel monde nous reste-t-il donc ? le monde apparent peut-être ?... Mais non ! *En abolissant le monde vrai, nous avons aboli le monde apparent aussi !*

(Midi; moment de l'ombre la plus courte; fin de l'erreur la plus longue; apogée de l'humanité; INCIPIT ZARATHUSTRA.)³ »

C'est évident : S'il ne peut plus être question d'opposer au « monde apparent » un autre monde qui serait le « monde vrai », l'« apparence » qui domine le premier n'est plus non plus à mesurer à une idée de « vérité » dérivée d'un prétendu « monde vrai » situé au-delà du « monde apparent ». Au contraire, il faudra dès lors concevoir le « monde apparent » lui-même en termes de vérité, l'« apparence » de ce monde comme vérité et la vérité elle-même comme apparence. Bref, il faudra réévaluer les valeurs de vérité et d'apparence et, partant, toutes les valeurs en général. Au fait, ne faut-il pas ajouter qu'une telle réévaluation de toutes les valeurs est aussi requise pour achever d'« abolir le monde vrai » ? Tant qu'on s'oppose à l'idée d'un « monde vrai » tout en ne séparant point d'elle l'idée de vérité même, on peut et on doit se contenter, en effet, de la déclarer « une idée devenue inutile, superflue, et donc une idée démentie »⁴. Mais finalement, on ne pourra démentir la « vérité » du « monde vrai » qu'en établissant la « vérité » propre au « monde apparent » et en abolissant ainsi, en un sens, « le monde apparent aussi ».

Nietzsche s'est lui-même attaqué à la tâche d'une « réévaluation de toutes les valeurs » pendant les dernières années lucides de sa vie, mais il y a échoué; et même le moment de la catastrophe semble-t-il marqué par la perte d'une conscience claire de cette tâche. Elle fut reprise, dirions-nous, par les idées husserliennes d'une phénoménologie pure et d'une philosophie phénoménologique : une phénoménologie pure n'est autre chose qu'une tentative faite pour dire la vérité du monde phénoménal, du « monde apparent » en tant que tel. Nous n'affirmerons point, bien entendu, que, par hasard, par coïn-

³ *Ibid.*

⁴ Voir plus haut; « donc » est souligné par Nietzsche.

cidence ou par quelque providence métaphysique, Husserl, le fondateur de la phénoménologie, soit parti en fait, sinon explicitement, de cette question sur laquelle Nietzsche a terminé : « Le monde vrai, nous l'avons aboli : quel monde nous reste-t-il donc ? » Aussi bien Husserl a-t-il à peine lu et peu apprécié Nietzsche. Il est parti de son propre point de départ. Mais ce fut peut-être ce point de départ propre, précisément, qui était requis si l'on voulait réaliser l'œuvre d'une réévaluation de toutes les valeurs. Et ce fut peut-être pour cette raison qu'il était impossible pour Nietzsche de l'accomplir, étant donné le point dont il était parti lui-même.

Nous disions qu'une philosophie phénoménologique pourrait constituer une « réévaluation de toutes les valeurs », tâche que Nietzsche assignait à une philosophie de l'avenir. Nous devons user de ce conditionnel puisque, jusqu'à ce jour, nous ne possédons pas réellement une véritable philosophie phénoménologique, qui demeure essentiellement une possibilité. Une philosophie phénoménologique, en effet, serait une philosophie qui chercherait ses principes dans les seuls phénomènes eux-mêmes, établis par la voie d'une réduction phénoménologique transcendantale. « Phénomène » s'oppose ici à « chose en soi » : la méthode d'une phénoménologie pure consiste à se refuser d'admettre la position de « choses en soi » par rapport auxquelles les « phénomènes » devraient être évalués selon leur vérité plus ou moins adéquate. Elle se refuse donc à soumettre la considération des phénomènes à un quelconque critère de vérité supérieur et conçu d'avance. Du même coup, elle se refuse aussi à considérer les « phénomènes » comme quelque chose de « subjectif » dont il faudrait établir le rapport à l'« objectivité, telle qu'elle est en soi ». Cette méthode est, incontestablement, une méthode pure et des plus légitimes. Pourtant, de prime abord, elle conserve un caractère expérimental, et une philosophie qui se fonderait sans plus sur elle risquerait de se voir dénoncée et rejetée comme un « phénoménalisme ». En effet, quoiqu'il n'y ait rien à objecter contre une tentative faite pour élaborer une phénoménologie pure qui renonce à soumettre la considération des phénomènes à quelque critère de vérité supérieur, il reste que par le fait de la possibilité de pareille tentative il n'est nullement établi qu'en réalité, ces phénomènes ne relèvent aucunement de quelque être en soi dont ils constitue-

raient des manifestations plus ou moins adéquates et qu'ils ne seraient donc aucunement à juger, dans leur vérité, selon cette adéquation.

Ce qui revient à dire que Husserl a eu toute raison de distinguer phénoménologie pure et philosophie phénoménologique.⁵ Que l'entreprise de la première soit possible et légitime, ne prouve pas, sans plus, la possibilité, voire la nécessité de la seconde. Aussi bien, Husserl, dans le premier livre de ses *Idées directrices pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique*, premier livre qui n'offre qu'une « introduction générale à la phénoménologie pure », s'est-il borné à inviter, simplement, à accomplir la réduction phénoménologique, et à indiquer que cette méthode se justifierait par les résultats certains et utiles auxquels elle conduirait. Il aurait dû changer de langage dans le troisième livre de l'ouvrage, livre destiné à développer l'idée d'une véritable philosophie phénoménologique. Ce troisième livre primitivement projeté des *Idées*, il ne l'a jamais écrit. Mais en fait, dans un cours qu'il fit en 1923-1924 pour tenter de combler cette lacune, la réduction phénoménologique est présentée d'emblée comme une démarche qui s'impose absolument pour fonder une véritable philosophie, et non seulement comme un procédé légitime et utile dans l'intérêt de l'étude de tels ou tels thèmes et problèmes généralement importants⁶. Mais Husserl invoque peut-être en vain, pour affirmer la nécessité de cette réduction phénoménologique, les exigences fondamentales incluses dans l'idée d'un savoir rigoureux et d'après lesquelles il faut s'abstenir de tout jugement et de toute prise de position qui vont au-delà de ce qui est absolument donné, c'est-à-dire, des phénomènes purs. En effet, qu'est-ce qui nous garantit que la réalité, elle, répond à ces exigences de l'idée d'un savoir rigoureux? Si par hasard l'Être lui-même ne pouvait jamais, et par principe, être donné absolument et phénoménalement, l'insistance sur les idées d'une phénoménologie pure et d'une philosophie phénoménologique n'équivaudrait qu'à un entêtement aveugle.

Comment donc serait-il établi que les phénomènes, tels

⁵ Cf. R. BOEHM, *Husserl et l'idéalisme classique* (Revue philosophique de Louvain, 1959).

⁶ Cf. R. BOEHM, *Some Basic Reflections on Husserl's Phenomenological Reduction* (International Philosophical Quarterly, 1965).

qu'une phénoménologie pure les découvre, ne relèvent en fait aucunement de quelque être en soi dont ils constitueraient des manifestations plus ou moins adéquates ou inadéquates? Il faudra que la phénoménologie réussisse à mettre au jour des phénomènes « purs », en ce sens rigoureux, que non seulement ils se prêtent à être considérés en tant que « purs » phénomènes et forment un tout — un « monde phénoménal » — qui ne renferme en lui aucun renvoi à quelque « monde vrai » qui le dépasserait, mais qu'ils ne s'offrent absolument à aucune autre sorte de considération que celle d'une phénoménologie pure.

On ne contestera pas que Husserl a largement réussi à montrer que toute réalité peut former l'objet d'une considération et d'une recherche purement phénoménologiques. Cette possibilité ne prouve pas, il est vrai, qu'une réalité phénoménale n'implique aucun renvoi qui permettrait de la mettre en rapport avec quelque réalité en soi. Mais on peut admettre qu'en réduisant la réalité phénoménale au pur corrélat intentionnel d'une conscience transcendantale, Husserl a réussi d'établir, sous la forme de cette conscience transcendantale elle-même qui renferme en elle ses corrélats intentionnels, un véritable « monde phénoménal » dont tout renvoi à quelque réalité extérieure qui se situerait au-delà de ce monde est absent. Du moins, il y a réussi lorsqu'il réduisit la conscience transcendantale au phénomène primitif de la constitution du temps « immanent »⁷. Et pourtant, même ce phénomène primitif et le monde phénoménal qui jaillit de lui ne semblent pas nécessairement ni positivement exclure leurs considérations d'un point de vue autre que celui d'une phénoménologie pure. Dans ce qui suit, nous voudrions exposer la thèse qu'un phénomène pur tel qu'il est requis pour fonder une véritable philosophie phénoménologique et donc pour mettre en œuvre une réévaluation de toutes les valeurs à laquelle reviendrait une telle philosophie, est celui de l'histoire; c'est-à-dire, bien entendu, un phénomène pur qui s'offre à nous lorsque nous soumettons la réalité historique à une réduction phénoménologique.

⁷ Cf. R. BOEHM, *Zijn en tijd in de filosofie van Husserl* (Tijdschrift voor Filosofie, 1959) et l'Introduction dans E. HUSSERL, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins (1893-1917)*, *Husserliana*, t. X, La Haye, 1965.

« Le monde vrai, nous l'avons aboli : quel monde nous reste-t-il donc ? » A cette question, Husserl aurait donc répondu : le monde historique; ou, en ses propres termes : « Considéré d'un point de vue absolu, tout ego a son histoire, et il est seulement en tant qu'il est sujet d'une histoire, de la sienne. De même, toute communauté communicative de moi absolus, de subjectivités absolues — prise dans une concrétion pleine qui englobe la constitution d'un monde — a son histoire « passive » et son histoire « active », et est seulement dans cette histoire. L'histoire est le grand fait de l'être absolu; et les questions dernières, les dernières questions de la métaphysique et de la téléologie, sont identiques aux questions qui touchent le sens absolu de l'histoire ⁸. »

Il est vrai que dans ces lignes, écrites vers 1921 ou 1924, Husserl ne semble pas parler de phénoménologie, mais explicitement, il y parle de « téléologie » et de « métaphysique ». Le phénomène pur de l'histoire, que serait-il ? Y a-t-il un tel phénomène ? Husserl l'a-t-il découvert ? A-t-il réussi à développer une phénoménologie pure de l'histoire ? L'histoire se prête-t-elle seulement, comme toute autre réalité apparemment s'y prête plus ou moins, à une phénoménologie pure ?

Voici quelques faits touchant l'évolution du mouvement phénoménologique qu'on accordera sans difficulté : Effectivement, Husserl lui-même, vers la fin de sa carrière, s'est tourné de plus en plus vers les problèmes philosophiques de l'histoire, et son dernier écrit, sur La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale, qui est aussi son seul écrit expressément destiné à fournir « Une introduction à la philosophie phénoménologique » ⁹, développe essentiellement et incontestablement une philosophie de l'histoire. La dernière grande œuvre de Scheler sur Les formes du savoir et la société, constitue une « introduction à la métaphysique de l'auteur » qui témoigne de sa conviction fondamentale « que des recherches épistémologiques qui ne s'accompagnent pas

⁸ E. HUSSERL, *Erste Philosophie (1923/24)*, *Husserliana*, t. VIII, p. 501.

⁹ Sous-titre de l'écrit husserlien sur *La crise...*

d'une investigation de l'évolution socio-historique des types les plus généraux de la connaissance et du savoir humains, sont condamnées à rester vides et stériles » ¹⁰. Heidegger, qui a donné à la phénoménologie le sens d'une nouvelle ontologie fondamentale, développe celle-ci sous la forme d'une « histoire de l'Être ». Merleau-Ponty a fondé une « phénoménologie de la perception » sur une phénoménologie du corps propre qui, à son tour, se conçoit comme une métaphysique du point de vue historique : « Il nous faut concevoir les perspectives et le point de vue comme notre insertion dans le monde-individu, et la perception, non plus comme une constitution de l'objet vrai, mais comme notre inhérence aux choses. La conscience découvre en elle-même avec les champs sensoriels et avec le monde comme champs de tous les champs, l'opacité d'un passé originaire » ¹¹. Des remarques analogues pourraient être faites au sujet des œuvres récentes de Ricœur et même de Sartre.

Mais d'une part, on se demande si cette tendance générale qui semble dominer en effet l'évolution récente du courant de pensée issu de la phénoménologie husserlienne ne signifie pas, non pas un achèvement de la recherche phénoménologique, mais plutôt un dépassement, c'est-à-dire l'abandon de l'inspiration primitive et originelle de cette recherche. Finalement, il n'y a peut-être que Gadamer, l'auteur d'une nouvelle et remarquable « herméneutique philosophique » de l'histoire, qui renoue, au sein de ce courant, explicitement avec les idées de Husserl ¹².

Et d'autre part, en ce qui concerne plus particulièrement les idées pour une philosophie de l'histoire esquissées par Husserl lui-même dans son dernier écrit, ne frappent-elles pas précisément par le fait qu'elles semblent se rapprocher des constructions historiques offertes, au XIX^e siècle, par les philosophes de l'idéalisme allemand classique ? En effet, la philosophie husserlienne de l'histoire se présente comme une « téléologie de la raison ». D'une certaine « raison », elle fait à la fois le sujet, la loi et la fin de l'histoire. Elle est une « téléologie » :

¹⁰ M. SCHELER, *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, *Gesammelte Werke*, t. VIII, pp. 11 et 9.

¹¹ M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, p. 403.

¹² Cf. H. G. GADAMER, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen, 1960, en particulier pp. 229 et suiv.

plus précisément, elle conçoit le moment historique actuel comme celui d'un tournant décisif où, pour la première fois et finalement, la raison et la fin de l'histoire tout entière se révèlent, de telle sorte que, dorénavant, cette raison et cette fin pourront trouver une réalisation pleinement consciente, réalisation qui, à son tour, constitue aussi le sens dernier du fait que la Raison n'a son être que sous la forme, précisément, d'une histoire téléologique. Cette philosophie de l'histoire qui est une téléologie de la « raison », ne revient-elle pas essentiellement à renouveler la promesse au moins d'un « monde vrai » et ne retombe-t-elle pas au niveau que Nietzsche caractérisait ainsi :

« Le monde vrai n'est pas accessible maintenant, mais il est promis au sage, à l'homme pieux et vertueux (« au pécheur qui se repent ») »¹³ ?

Enfin, du point de vue de la méthode aussi, la philosophie husserlienne de l'histoire semble retomber dans les procédés constructifs de l'idéalisme classique du siècle dernier. Elle ne semble postuler une téléologie de l'histoire qu'afin de pouvoir justifier les prétentions d'une pensée qui voudrait avoir enfin ouverte à l'humanité la voie royale de la sagesse, du savoir et de la vertu. Cette philosophie de l'histoire ne semble être que celle à laquelle il faut souscrire si l'on veut reconnaître absolument la vérité définitive de la pensée de Husserl. Mais celle-ci relève-t-elle encore d'une phénoménologie pure ou même d'une philosophie phénoménologique si l'on ne peut en reconnaître la vérité sans admettre aussi celle d'une construction telle que cette téléologie de l'histoire ?

Et en fait, par ailleurs, on peut constater, bien que ce ne soit pas sans quelque surprise, qu'au moment même où il est en train de travailler à son dernier écrit, sur *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, et d'y exposer sur un certain ton solennel sa conception du sens téléologique et philosophique de l'histoire, Husserl lui-même appelle franchement cette même conception une « construction du « roman » de l'histoire aux fins d'une prise de conscience de soi »¹⁴.

¹³ *Götzendämmerung*, l. c., p. 963.

¹⁴ E. HUSSERL, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die*

Il est vrai qu'à plusieurs égards, cette note présente un aspect énigmatique. D'abord, elle semble indiquer que Husserl prend ses distances par rapport à ses propres spéculations historiques, et cela au nom des exigences de rigueur d'une science phénoménologique. Implicitement, il admettrait donc que sa propre philosophie de l'histoire dépasse le cadre d'une phénoménologie pure, bien que, devant cette éventualité, il se refuse à opérer ce dépassement que d'autres accompliront après lui et se retranche à nouveau dans les limites d'une phénoménologie. Et les notes manuscrites au titre desquelles il a inscrit les mots que nous venons de citer, traitent de la « philosophie qui est en danger, dont l'avenir est menacé »¹⁵, de l'idée même qu'une « philosophie scientifique » se trouve aujourd'hui contestée dans son sens, de cette conviction qui se répand partout : « *La philosophie comme science, comme science sérieuse, rigoureuse, apodictiquement rigoureuse — voilà un rêve qui s'est évanoui* »¹⁶. On sait aujourd'hui que ce mot, trop souvent cité pendant une certaine période récente comme s'il prouvait que Husserl ait fini par abandonner son idéal d'une « philosophie comme science rigoureuse », indique plutôt qu'il insiste contre vent et marée sur cet « idéal ». Cependant, contrairement à ce qu'on voudrait croire, il n'invoque point cet idéal de rigueur scientifique pour rejeter la « construction d'un « roman » de l'histoire aux fins d'une prise de conscience de soi », mais au contraire, il souligne la « nécessité d'une prise de conscience » qui doit être une « prise de conscience historique » afin de défendre l'idéal d'une philosophie scientifique¹⁷. Pourtant, il est conscient d'avoir travaillé « sans se soucier d'historicité scientifique, s'inspirant et s'enrichissant de son Platon, etc., ahistorique et faux » — et il se demande : « son travail est-il donc perdu ? »¹⁸ Mais il répond simplement qu'en tant que philosophe, il « sait que la vision historique qu'il s'est en partie formée lui-même et qu'il a en partie reprise d'autres, que son « poème de l'histoire de la philosophie » est instable et l'a toujours été; et pourtant, chacun de ces

transzendente Phänomenologie, Husserliana, t. VI, p. 556 (Zu Beilage XXVIII).

¹⁵ *Ibid.*, p. 509.

¹⁶ *Ibid.*, p. 508.

¹⁷ *Ibid.*, p. 508.

¹⁸ *Ibid.*, p. 512.

« poèmes » lui rend service et peut lui servir à se comprendre lui-même et ses intentions, et à comprendre celles-ci dans leur rapport aux intentions des autres et aux « poèmes » de ces autres, et par là à comprendre ces intentions des autres elles-mêmes et finalement l'intention commune à tous qui constitue pour nous tous « la » philosophie en tant qu'elle forme un seul télos¹⁹... » Qu'est-ce à dire?

D'une part, la conception téléologique de l'histoire, telle qu'elle fut renouvelée par Husserl lui-même dans son introduction finale à la philosophie phénoménologique, revient à la « construction d'un « roman » de l'histoire », ou encore à la composition d'un « poème ». Or, un roman, c'est une histoire inventée et, en ce sens, une fausse histoire, une histoire « ahistorique », construite « sans se soucier d'historicité scientifique » et des faits historiques. D'autre part, Husserl ne rejette pourtant pas cette conception de l'histoire dont il admet lui-même qu'elle n'est qu'un « roman » ou un « poème », il croit, tout au contraire, pouvoir et devoir comprendre par elle le sens ultime de la philosophie. Aussi place-t-il les mots « roman » et « poème » entre guillemets. Et il est vrai que romans et poèmes ont leur vérité propre. Le roman en particulier, si l'on peut le définir comme poème historique ou histoire poétique, ne sera, en général, jamais conforme à quelque histoire de fait. Mais il ne prétend pas à une telle « vérité historique ». Comme tout poème, il ne prétend qu'à une vérité « intrinsèque ». Et c'est par celle-ci que « chacun de ces poèmes nous rend service et peut nous servir à nous comprendre nous-mêmes et à comprendre nos intentions, et celles-ci dans leur rapport aux intentions des autres et aux « poèmes » de ces autres, et par là à comprendre ces intentions des autres elles-mêmes et finalement l'intention qui est peut-être commune à tous les hommes » et forme le télos de l'existence humaine. Telle semble donc être aussi la vérité attribuée par Husserl à la conception du sens philosophique et téléologique de l'histoire qu'il a présentée lui-même dans son dernier écrit.

Cependant, telle est peut-être, on l'a dit, la vérité de l'art. Mais une philosophie comme science rigoureuse, ne doit-elle point viser, ne doit-on point exiger d'elle, une vérité autre,

¹⁹ *Ibid.*, p. 513.

sinon une vérité supérieure? Peut-elle fonder son sens ultime sur une vérité purement poétique? L'art et la poésie ne prétendent qu'à une vérité intrinsèque. Le roman en particulier, s'il est poème historique ou histoire poétique, ne prétend point à quelque conformité avec l'histoire réelle et les faits de celle-ci. Mais une philosophie de l'histoire, et l'histoire de la philosophie à laquelle elle se réfère, peuvent-elles simplement renoncer à toute exactitude historique et à toute conformité avec les faits de l'histoire réelle? Il ne s'agit, dit Husserl, que d'une « construction du « roman » de l'histoire aux fins d'une prise de conscience de soi ». A cette fin, semblerait-il, cette construction philosophique n'aurait besoin, elle aussi, que d'une vérité « intrinsèque ». Mais une « construction » quelconque est-elle capable de vérité intrinsèque lorsqu'elle se réfère nécessairement à des « faits extérieurs »? Et d'une façon générale, n'est-ce pas cela même qui distingue un savoir, science et philosophie, de toute autre forme de conscience et d'œuvre humaine, qu'il n'offre pas seulement une vérité intrinsèque? Et enfin, même si nous devons admettre qu'une philosophie de l'histoire n'aurait effectivement et légitimement à prétendre qu'à une vérité purement intrinsèque, comment celle-ci serait-elle à établir? Car enfin, une œuvre d'art, comme un roman, prétend à une vérité intrinsèque; mais il n'est pas dit d'avance qu'elle ou qu'il la possède. L'absence même légitime de toute conformité avec une réalité extérieure n'établit pas à elle seule une vérité intrinsèque.

Voilà des questions provoquées par la conception husserlienne du sens et de la vérité d'une philosophie de l'histoire, des questions auxquelles il nous faut répondre. Mais n'apparaît-il pas d'emblée que ces questions rejoignent exactement le problème posé par notre thèse : La phénoménologie peut-elle réussir à mettre au jour un phénomène « pur », en ce sens rigoureux que non seulement il se prête à être considéré en tant que « pur » phénomène et que non seulement il ne renferme en lui aucun renvoi à quelque « monde vrai » qui se situerait au-delà de lui, mais encore qu'il ne se prête absolument à aucune autre sorte de considération que celle d'une phénoménologie pure? Car en fait, nous venons d'être amené à nous demander si cette « construction du « roman » de l'histoire aux fins d'une prise de conscience de soi », cette « cons-

truction » poétique qui consiste à voir l'histoire par l'optique d'une téléologie de la raison, constituée, elle, un phénomène « pur » dans ce sens rigoureux que non seulement elle se prête à être considérée en tant que « pur » phénomène et que non seulement elle ne renferme en elle aucun renvoi à quelque « monde vrai » qui se situerait au-delà d'elle, mais encore qu'elle ne se prête absolument à aucune autre considération que celle d'une phénoménologie pure. Et en effet : le phénomène de l'histoire que nous visions en affirmant qu'il constitue le phénomène absolument pur qu'une phénoménologie transcendantale doit finalement mettre au jour, permettant ainsi le développement d'une véritable philosophie phénoménologique, ce phénomène de l'histoire n'est autre que le fait lui-même que l'histoire tout entière se présente phénoménalement dans la perspective d'une téléologie de la raison, telle qu'elle est à la base des philosophies de l'histoire, développées, en particulier, par l'idéalisme classique allemand.

Est-ce à dire qu'il faudra finir par admettre la vérité de cette philosophie de l'histoire, après avoir admis son caractère de pure construction, de « roman », de « poème » ? Non, dans la mesure où nous ne pourrions reconnaître à la perspective de cette philosophie de l'histoire aucune conformité avec les faits objectifs de l'histoire. Oui, cependant, dans la mesure où, en fait, cette perspective ne renferme en elle aucun renvoi à quelque « monde vrai » qui se situerait au-delà d'elle mais constituée de par elle-même un monde purement phénoménal, et surtout dans la mesure où elle ne s'offre absolument à aucune autre sorte de considération que celle d'une phénoménologie pure. Dans cette mesure, ce phénomène de l'histoire serait un vrai phénomène pur, vrai en un sens purement phénoménal.

Il nous reste de tenter une esquisse de ce phénomène tel qu'il résulterait de l'application d'une méthode de réduction phénoménologique à l'histoire. Il est évident qu'il devra ressortir de cette réduction sous une forme pourtant différente de celle qu'il a prise dans les constructions de l'idéalisme classique; en effet, dans sa perspective phénoménale, l'histoire n'offrira plus aucune promesse d'un « monde vrai » qui dépasserait le nôtre et ne fondera plus aucun espoir.

Pour esquisser les grandes lignes d'une phénoménologie de l'histoire, il nous faut ici faire abstraction du sens philosophique de notre thèse et de cette thèse elle-même. Il nous faut opérer sur l'histoire une réduction phénoménologique. Nous ne pouvons le faire ici qu'en nous référant à quatre moments qui caractérisent cette réduction et que nous empruntons à la présentation de cette méthode par rapport à d'autres objets : le retour à la conscience, le retour au présent absolu, le retour à la conception pure et le retour à l'invariant essentiel.

Rendons-nous compte d'abord qu'il suffit de mettre en rapport ces quatre moments d'une réduction phénoménologique avec la réalité de l'histoire pour provoquer des objections graves contre l'idée même d'une phénoménologie de l'histoire et contre la possibilité de celle-ci. D'après le premier moment, la réalité historique, comme toute autre réalité, ne nous est donnée phénoménologiquement qu'à titre de corrélat intentionnel de notre conscience. Ce qui nous est donné, n'est donc qu'une conscience historique qui prétend impliquer une réalité historique telle qu'elle la vise. D'après le deuxième moment, une telle conscience historique ne nous est en outre donnée absolument qu'au présent. Certes, cela ne signifie pas que la dimension entière du passé, et même du passé de la conscience historique, échappe d'emblée à toute considération phénoménologique. Mais ce retour au présent signifie qu'aucun passé ne peut entrer en ligne de compte pour une phénoménologie pure que dans la mesure où ce passé se résorbe dans la conscience historique actuelle et selon la forme qu'il prend dans notre conscience actuelle du passé. Or, de plus, cette conscience du passé est originellement du type d'une conscience du temps appelée par Husserl « rétention », et le troisième des moments indiqués plus haut relève de la thèse husserlienne qu'une telle conscience originelle du temps ne se constitue pas selon le schéma ordinaire d'autres constitutions : D'ordinaire, un objet, par exemple une chose perçue, nous est rendue présente par une certaine conception ou interprétation intentionnelle de certaines dates sensibles qui nous sont prédonnées; cette distinction de dates prédonnées et d'acceptations diverses ou identiques qui se fonderaient sur celles-ci n'est donc pas applicable à la conscience originelle du passé. D'après le quatrième moment enfin, la réduction phénoménologique s'accompagne d'une

réduction « eidétique » qui n'admet l'évidence d'aucun fait singulier qu'à titre de moment structurel d'un invariant essentiel. Somme toute, une méthode de réduction phénoménologique appliquée à la réalité historique commence donc par substituer à celle-ci, à l'histoire réelle, une pure histoire de la conscience, et à cette dernière, la seule conscience historique actuelle; elle se prive de toute possibilité d'un examen critique de celle-ci en écartant toute date qui pourrait être confrontée avec les conceptions historiques du présent, et elle se refuse d'accepter un fait en tant que tel. Autrement dit, une phénoménologie de l'histoire semble condamnée de par sa propre méthode à se couper tout accès à la réalité historique concrète, au passé tel qu'il fut en réalité, aux dates historiques dont les conceptions historiques ne peuvent fournir que des interprétations, et enfin, aux faits qui, en tant que tels, font l'histoire. De prime abord, une phénoménologie de l'histoire risque donc de se présenter comme une *contradictio in adjecto*.

Reprenons cependant notre tâche.

Une réduction phénoménologique de l'histoire commence par n'admettre l'évidence de réalités historiques que pour autant que celles-ci constituent le corrélat intentionnel d'une conscience historique qui les conçoit. C'est-à-dire, à ce qu'il semble : au lieu de toute réalité historique objective, une phénoménologie de l'histoire ne s'en tiendra qu'à l'histoire des conceptions subjectives de l'histoire réelle. Cela semble « réduire », en effet, considérablement le champ de recherche qui s'offre à une telle phénoménologie. Il faudra pourtant admettre qu'une telle recherche phénoménologique dans le domaine de l'histoire est parfaitement possible et, en ce sens, légitime. De toute évidence, l'histoire réelle se prête à une telle forme de considération. Le fait est, d'abord, qu'au sein même de l'histoire réelle, les conceptions subjectives, la façon par exemple dont une époque est consciente de sa place, une nation de son rôle, une classe de son destin dans l'histoire, constituent des réalités très réelles, et cela indépendamment de l'adéquation ou inadéquation relative de ces conceptions par rapport à une réalité objective. On ne prétendra pas que seule une conscience historique conforme à la réalité dont elle est consciente soit capable de jouer un rôle réel dans le cours de l'histoire elle-même. Ce serait pourtant le seul moyen permettant de

faire abstraction, en histoire, d'une contribution originelle et réelle de la conscience historique. De plus, on peut se demander si la moindre réalité historique « objective » est capable de constituer effectivement une réalité historique sans entrer dans les visées « subjectives » de quelque conscience. Cela ne voudrait pas dire, à nouveau, que cette conscience doit être une conscience adéquate de cette réalité « objective », mais que cette réalité se « réalise » historiquement, pour ainsi dire, sous la forme de quelque conscience historique, « vraie » ou « fausse » au sens de l'adéquation. S'il en était ainsi, une phénoménologie pure de l'histoire qui réduit l'histoire réelle à la conscience historique ne « perdrait » même rien de la réalité historique elle-même. Et enfin, il est aussi permis de se demander si l'histoire peut-être n'est pas définie, précisément, comme ce « domaine » de la réalité où il est impossible d'opposer « réalité objective » d'une part et de l'autre l'« irréalité » des conceptions « subjectives ». Si l'on peut continuer d'y distinguer « objectivité » et « subjectivité », on ne le peut pourtant, de toute façon, qu'à l'intérieur d'une réalité qui revient à l'une comme à l'autre.

Mais en ramenant, en outre, l'évidence phénoménale de toute conscience historique du passé à celle qu'elle conserve dans les souvenirs de notre conscience historique actuelle, une phénoménologie de l'histoire admet l'existence d'un rapport analogue entre la réalité historique « objective » et les conceptions « subjectives » de l'histoire d'une part, et de l'autre, entre la réalité historique constituée par la conscience historique d'autrefois et la conscience historique actuelle. Mais, si l'on ne peut mesurer la réalité historique, qu'il faut bien attribuer aux conceptions historiques de toutes les époques du passé, à leur conformité avec des états de choses objectifs, ne faut-il pas la mesurer aux influences que ces conceptions historiques ont effectivement exercées et aux « effets » qu'elles ont réellement produits sur le cours ultérieur de l'histoire, et cette influence, ces « effets » et cette réalité « efficace » et « effective » ne doivent-ils pas à nouveau être saisis, selon la règle précédente, sous la forme de la réception et de la « rétention » de ces conceptions antérieures dans une prise de conscience ultérieure? Et cela ne revient-il pas finalement et nécessairement à ne chercher la réalité historique qu'en ce qu'il en « reste » dans la

conscience historique actuelle où toute la réalité effective de l'histoire doit se rassembler? Il est vrai que c'est ainsi qu'on réduit le cours de l'histoire, inévitablement, à une téléologie qui, en outre, attribue à la conscience historique actuelle un point de vue supérieur par rapport à toute conscience historique du passé et même, en un sens, par rapport à toute conscience historique future : en effet, on suppose qu'aucune prise de conscience future ne pourra fondamentalement remettre en question la vérité de notre conscience historique actuelle en y découvrant une perspective historique toute relative et contingente. Ainsi donc, on accorde à notre présent actuel et à la conscience historique qui lui appartient, ou à laquelle il appartient, une valeur et une réalité absolues. Bref, on suppose nécessairement que dans notre conception de l'histoire selon notre conscience historique actuelle, nous avons *raison*, c'est-à-dire, nous saisissons la raison dernière et la réalité ultime de l'histoire. A présent, au présent, l'histoire achève de révéler toute sa raison, cette raison qui se découvre dans la conscience historique actuelle, et elle n'est en fait rien d'autre que l'histoire de cette raison, finalement mise au jour au présent : elle manifeste cette téléologie d'une raison qui est enfin la nôtre. Ainsi donc, une phénoménologie de l'histoire découvre en tant que phénomène primordial de l'histoire cette perspective même d'une téléologie de la raison dans l'histoire où s'inscrit, en particulier, une philosophie de l'histoire telle qu'elle a été construite par l'idéalisme classique.

Cependant, une phénoménologie de l'histoire réduit cette perspective, cette téléologie de la raison, cette philosophie de l'histoire elles-mêmes à l'état d'un pur phénomène. Ce qu'elle découvre, ce n'est point la conformité de quelque cours objectif de l'histoire avec l'affirmation d'une téléologie de la raison qui en formerait la loi, mais c'est la réalité historique fondamentale qui revient à cette perspective téléologique elle-même qui s'ouvre au présent de toute conscience historique et lui impose sa raison. Cette perspective téléologique du présent absolu est elle-même une réalité historique fondamentale en tant qu'elle constitue *a priori* la forme originelle d'une conscience historique actuelle du passé. Dès lors, cette conscience historique ne renferme effectivement plus aucun renvoi à quelque réalité historique objective qui se situerait au-delà ou

en deçà d'elle. Elle ne peut en particulier être conçue comme une conception de l'histoire qui offrirait une certaine interprétation de certaines dates sur lesquelles elle pourrait ou ne pourrait pas s'appuyer légitimement. Il serait aussi insensé de vouloir la confondre en lui opposant les dates d'une histoire objective, qu'il est insensé de tenter d'en fournir une preuve objective en recourant à ces dates et aux faits. C'est que, par ailleurs, dans cette perspective téléologique de l'histoire, les moments décisifs sont de toute façon établis *a priori* : en particulier, la position exceptionnelle et centrale qui y revient nécessairement au présent. Fichte, le plus rigoureux sans doute des philosophes de l'idéalisme allemand classique, était conscient, dans une certaine mesure, de cette situation. Il précisait que sa philosophie de l'histoire, en déduisant les époques principales qui composent l'histoire, était fondée *a priori*, mais qu'il n'incombait pas au philosophe de se prononcer sur la question de savoir à quelle époque appartenaient telles ou telles dates de l'histoire « objective » : à cette question qui est une question empirique, seule l'expérience pouvait répondre. Mais il ne semble pas s'être rendu compte que cette question empirique ne se posait même pas, du fait qu'elle était décidée d'avance, parce qu'il n'y avait *a priori* qu'un seul moment dans l'histoire dont il construisait les époques où une philosophie de l'histoire comme il la développait pouvait se fonder : un moment situé au centre de l'histoire tout entière.²⁰

Il est donc évident en quoi une phénoménologie de l'histoire qui reconnaît — à titre de phénomène pur — une réalité historique fondamentale dans la perspective d'une téléologie de la raison, se distingue pourtant radicalement des philosophies de l'histoire qui ont été développées, dans cette même perspective, par l'idéalisme classique. De ce qui vient d'être exposé, il s'ensuit aussi déjà la nécessité d'appliquer au phénomène de l'aspect téléologique que l'histoire offre à tout présent, une réduction eidétique. Ainsi, par exemple, des philosophies de l'histoire du passé qui s'inscrivent dans cette perspective, il ne peut être retenu à titre de phénomène pur que ce qui appartient nécessairement à cette perspective de tout présent, c'est-à-dire les positions qui reparaissent nécessairement

²⁰ Cf. J. G. FICHTE, *Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*.

dans chacune de ces philosophies. C'est ce qui signifie en particulier que le rôle attribué dans chacune de ces philosophies à l'époque « présente » dont elles expriment la conscience historique, doit être référé au présent en tant que tel qui est toujours, et ne peut l'être aux diverses époques dont les auteurs sont contemporains. Dès lors, il est enfin évident que ce phénomène pur de l'histoire qu'on vient d'esquisser ne s'offre absolument à aucune autre considération que celle, précisément, d'une phénoménologie pure. Nous sommes bien confrontés avec un phénomène pur au sens le plus strict possible.

Un phénomène absolument pur, nous le découvrons sous la forme de ce phénomène de l'histoire : la perspective téléologique qu'elle offre à tout présent. Mais il faut dire aussi : la perspective historique d'une téléologie de la raison n'est qu'un pur phénomène. Et en fait, on posera la question de savoir si tout ce qui vient d'être exposé ne revient pas seulement à mettre la phénoménologie au service d'une sorte de « dialectique transcendantale » au sens kantien de toute métaphysique de l'histoire, qui démasquerait l'« apparence transcendantale » sur laquelle repose cette métaphysique. C'est en effet, dirions-nous, un résultat positif d'une phénoménologie de l'histoire. Mais Kant lui-même n'a peut-être pas saisi toute la portée de cette découverte qu'il a faite de l'existence d'une telle chose : une apparence transcendantale. Il dit lui-même à ce propos : « L'apparence transcendantale est telle qu'elle ne disparaît pas, même si l'on a réussi à la démasquer et à en reconnaître distinctement, grâce à la critique transcendantale, la vanité »²¹. Ne faudrait-il donc pas reconnaître à cette apparence — une réalité propre, fût-elle quelque peu inquiétante ? Face à elle, n'est-ce pas « la critique transcendantale » elle-même et la distinction qu'elle met entre « apparence » et « apparition » (*Schein und Erscheinung*) qui se révèle être vaine ?

Kant parle parfois avec estime de ce philosophe dont on sait qu'il a inventé le nom — et peut-être pas seulement le nom — de « phénoménologie », Johann Heinrich Lambert. Il faut

²¹ KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, A 297, B 353.

une phénoménologie, d'après Lambert, pour cette raison qui la définit : « En effet, nous n'avons pas simplement à opposer le vrai au faux, mais il se trouve en notre connaissance, entre ceux-ci, une chose intermédiaire que nous appelons l'apparence... Et une théorie de l'apparence et de son influence sur l'exactitude et l'inexactitude de la connaissance humaine constitue donc cette partie de la science fondamentale que nous appelons phénoménologie²²... »

Une phénoménologie pure n'est que théorie de l'apparence. En découvrant un phénomène pur d'apparence, tel le phénomène de l'histoire dont nous venons de parler, elle ouvre la voie à une philosophie phénoménologique. Celle-ci ne saurait être autre chose qu'une métaphysique de l'apparence.

Archives-Husserl, Louvain.

²² J. H. LAMBERT, *Neues Organon*, II, Leipzig, 1764, pp. 217-218. Cf. au début du présent article, en exergue, le texte allemand.