Zeitschrift: Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 36 (1976)

Artikel: La question de la réalité dans la phénoménologie de Husserl

Autor: Senn, Silvio

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-883216

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 09.12.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

La question de la réalité dans la phénoménologie de Husserl

par Silvio Senn

«Ich habe mein Leben lang die Realität gesucht.»
Husserl zu Plessner

On connaît le sort de la phénoménologie husserlienne. D'abord féconde pour plus d'une génération de philosophes, elle est considérée aujourd'hui, à part quelques adeptes spécialistes, comme un «chien mort»[1], ou pas considérée du tout parce qu'on n'en fait simplement plus. Elle paraît donc dépassée, et sa seule renaissance académique pourrait être une redécouverte de certaines de ses parties par la philosophie dite analytique, comme la phénoménologie du logique et de la signification ou même de l'idéalisation, renaissance peu souhaitable cependant parce qu'une philosophie ne peut guère répondre à des problèmes qu'elle considère comme faux problèmes.

Par contre, je voudrais introduire ici[2] à la thèse que la phénoménologie, et bien d'acception stricte, c'est-à-dire celle de Husserl, reste la seule issue pour la philosophie occidentale – je dis bien la philosophie, non la pensée tout court –, compte tenu de l'histoire contemporaine du monde et de l'humanité. Loin d'être intempestive, «unzeitgemäss», elle est bien selon la mesure de ce temps et peut-être la mesure de ce temps. Il s'agira donc, sous cette prétention assez énorme, de la *nécessité de la phénoménologie*. On me demandera, même par rapport à Husserl: de quelle phénoménologie? ou, avec la fameuse phrase de Merleau-Ponty[3]: «qu'est-ce que la phénoménologie?», qu'entendez-vous sous ce nom?

---

[1] Lessing critiquait par ce mot l'attitude de son temps envers Spinoza, comme le rapporte Jacobi (WW., Bd. IV, 1. Abt. S. 68), cité à son tour par Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Vorrede zur zweiten Ausgabe (1827).

[2] Le texte présent est celui d'un exposé devant Le Groupe vaudois de la Société Romande de Philosophie en avril 1976 à Lausanne.

[3] *Phénoménologie de la Perception*, avant-propos, p. I.

Au lieu de répondre à cette question, par une évasion plutôt qu'une réponse, et qui serait quasi-transcendentale mais très classique, à savoir: «la phénoménologie dans laquelle il ne manque aucun élément nécessaire», je voudrais anticiper la réponse à la question de la nécessité de la phénoménologie en disant qu'elle est nécessaire parce qu'elle pose correctement la question de la réalité. Correctement, cela signifie: elle seule peut poser cette question, et c'est pourquoi elle est nécessaire. Ou encore, elle est nécessaire parce qu'elle n'est rien d'autre que la position radicale de cette question.

On trouvera cela un peu fort. En effet; et il s'agira donc d'en élucider le sens. Mais, cela admis, ou même prouvé, restera la question: la phénoménologie est-elle suffisante dans sa position de la question de la réalité? Cela revient à se demander s'il n'y a pas d'autres possibilités de poser la question de la réalité (et là, je pense à l'art ou à la psychanalyse), et en conséquence, s'il est suffisant de poser la question de la réalité, à savoir si ce qui est réel ne demande pas moins qu'on l'interroge mais plutôt qu'on s'y meuve, et d'une façon plus ou moins humaine, donc que ce qui importe serait une praxis humaine.[4] Je ne prétends pas qu'il y ait une solution directe à ce problème de suffisance. Le phénomène de suffisance est des plus obscurs et on n'a guère essayé de l'éclaircir. Peut-être pourra-t-on entrevoir par la suite en quel sens une réponse modérément affirmative peut être donnée en ce qui concerne la phénoménologie. Par contre, si on demande s'il est nécessaire de poser la question de la réalité, la réponse est apodictique: il est impossible d'éviter la question de la réalité. Pourquoi? Parce qu'il ne s'agit pas là d'une question de «théorie» au sens courant (qui dans ce cas certainement ne sait pas ce qu'il dit), donc d'une question que l'on peut poser ou que l'on peut

---

[4] Mais toute praxis, et en conséquence toute politique et toute pensée politique, s'enforcera toujours dans des contradictions inextricables aussi longtemps qu'on n'aura pas reconnu que les «questions pratiques» elles aussi commencent par être des questions de savoir: de savoir quoi faire et comment faire, et que donc l'opposition traditionnelle entre savoir et faire, entre théorie et praxis n'est qu'artificielle et fictive dès qu'on prend au sérieux le *phénomène* du savoir avec lequel il faut commencer nécessairement. Mais par contre, ceci ne signifie nullement une réduction du pratique au théorique, et la question du savoir doit elle-même être posée de façon non-théorique. Comme on verra, ceci veut dire que la phénoménologie n'est pas une théorie et que la question du savoir elle-même n'est pas une question de savoir. C'est pourquoi une autre s'impose.

ne pas poser. En d'autres mots, on n'est pas libre de la poser parce qu'elle est comme telle l'expression d'une expérience existentielle, et bien d'une expérience négative, d'une expérience de manque, et, de ce fait même, une question qui se pose à tout le monde. Ce n'est donc pas une question de philosophie, mais une question de non-philosophie, une question pour tout le monde. Elle apparaît comme telle sous la phrase banale qui s'adresse d'abord à nous-mêmes: «Je me demande...», «je me demande ce que c'est». On se demande.

Qu'est-ce qui se passe lorsque nous sommes dans cette situation? Nous ne *savons* plus très bien, nous ne savons plus très bien *à quoi nous avons à faire*. Et c'est cela, la question de la réalité. Tout à coup, le savoir qui, autrement, comme un horizon tacite «accompagne tous nos actes», pour varier Kant, devient problème: par son absence. Il y a un savoir qui manque. Le manque, alors, est un savoir-qui-manque. Ce savoir dont nous aurions besoin est le savoir de quoi il s'agit en cela qui nous préoccupe à ce moment, comme si ce à quoi nous avons à faire nous refusait brusquement son identité, ne répondant plus et se retirant dans une ombre indéterminée, et par cela même nous empêchait d'agir. Et nous avons l'impression gênante qu'«en réalité» il s'agit d'autre chose – ou que autre chose agit de nous – que ce qu'il nous semble. «En réalité»: les non-philosophes savent très bien que cette réalité qu'on n'arrive pas à connaître, et dont il faut pourtant savoir plus, n'est pas une question de philosophie. Ils ont raison. La réalité, en effet, n'est ni une invention ni la propriété de la philosophie et encore moins une définition ou une essence, c'est plutôt ce qui nous concerne, ce qui nous occupe, nous hante, nous poursuit, nous touche au cœur du cœur et qui finit par nous vaincre à l'heure de notre mort. Elle est donc ce à quoi nous avons à faire tant que nous sommes. C'est pourquoi il faut dire: il y a la réalité, mais il n'y a pas d'essence de la réalité, ni de définition; et quand je dis: elle est ce à quoi nous avons à faire, j'use d'une pseudodéfinition. C'est la raison pourquoi il n'est pas question de l'essence de la réalité, mais de la réalité.

On va me demander: mais qu'est-ce que ça veut dire, la question de la réalité? Que veux-je donc dire? D'abord, qu'il ne s'agit nullement de la question de savoir ce qu'est au fond la réalité, donc de poser à nouveau une question d'essence ou, masqué sous le terme «réalité», de répéter la question de l'Être. Car poser une telle question serait poser en même temps une différence et un rapport, à

savoir d'une part la réalité et de l'autre une essence, de laquelle on devrait ensuite montrer l'appartenance, montrer donc qu'elle soit bien «son» essence. Cela peut paraître absurde, mais on n'a qu'à relire les textes du livre Zeta de la *Métaphysique* pour voir que c'est là la procédure classique de ce qu'on appelle «métaphysique» ou science théorique par excellence, et qui reste en vigueur, comme on va voir, dans toute pensée théorique et donc scientifique jusqu'à nos jours, fait qui mène au motif phénoménologique pour l'abandonner. Mais cet abandon se motive d'abord de façon plus directe. Questionner ainsi serait en effet chercher le savoir d'une essence au lieu du savoir de ce dont elle serait l'essence, en réduisant ainsi la réalité à une sorte d'épiphénomène de ce qui se cache derrière lui comme la «vraie réalité», procédé dénoncé par Nietzsche – et avant lui par Aristote précisément dans ce livre Zeta – comme le dédoublement, traditionnel pourtant, en monde vrai et monde apparent.[5]

Mais ce à quoi nous avons à faire, c'est ce monde apparent, c'est-à-dire le monde comme phénomène. Et s'il se pose une question de la réalité de ce monde phénoménal, comme expérience négative de ne plus savoir ce qu'elle est au juste, comment voudrait-on chercher à définir l'essence de quelque chose dont on ne sait pas très bien de quoi il s'agit? Et ceci avant l'essai même de le décrire?[6] C'est une évasion, de même que la question de l'Être qui n'est que la question de l'essence poussée à fond. Car nous avons à faire à des étants et non à l'Être, pour employer ce langage, comme disait A. De Waelhens: «On n'arrive pas à comprendre le monde depuis l'être parce que l'être est à comprendre depuis le monde.»[7] La question de l'Être, si belle qu'elle soit, est une question de philosophie (et peut-être même de science), parce qu'elle est une question transcendentale et non une question phénoménale, et Husserl le savait bien quand il disait, déjà en 1912, que la question de l'Être «n'est pas une question phénoménologique»[8]. Elle est gratuite ou plus exactement consécutive et

[5] Nietzsche, Nachgelassene Fragmente (zu «Wille zur Macht»), Kritische Gesamtausgabe, hgg. v. Colli u. Montinari, Berlin 1970, VIII. Abt. 2. Bd., 9(89), 9(91), 9(97), 9(98), 9(106), 9(107).

[6] C'est pourquoi il faut aussi opposer au baroque phénoménologique qui de nos jours obstrue l'œuvre de Husserl la maxime de Merleau-Ponty: «Il s'agit de décrire, et non pas d'expliquer ou d'analyser.» Loc. cit., p. II.

[7] *La philosophie et les expériences naturelles*, Phaenomenologica 9, La Haye, 1961, p. 113.

[8] mscr. B II 19, 38b.

non primaire par rapport à la question de la réalité entendue au sens d'une expérience d'aporie en face de ce à quoi nous avons à faire. La question de l'Être n'arrive qu'aux philosophes, la question de la réalité arrive à tout le monde. Et il est bien évident à tout le monde que parfois il y a problème de réalité – et de non-réalité. Par contre, l'Être ne fait pas problème généralement; et, dans un sens ambigu, il n'apparaît même pas. De sorte que même en philosophie il n'y a pas lieu de commencer par la question de l'Être. Car où il fait problème, il est nécessairement le problème d'une tradition bien définie dans laquelle on ne peut pas vouloir dire n'importe quoi. La perspective de cette question étant fixée a priori par la différenciation des sens définis par cette tradition, à savoir l'histoire de l'ontologie, on ne la changera pourtant pas comme on veut, sous peine de ne plus rien dire, parce que cette ontologie est l'histoire des significations problématiques de ce que veut et peut dire «être».[9] Poser la question de l'Être serait ainsi poser implicitement toute la tradition de sa compréhension et donc impliquer le préjugé que ce problème de la tradition philosophique est *le* problème et que la philosophie doit répondre à lui (sous peine d'«oublier» l'être). Et cela ne parle pas à la non-philosophie, elle ne le comprendra pas, parce que justement cela ne lui fait pas problème. On ne peut pas commencer par la question de l'Être parce qu'on ne peut pas justifier cette question comme une question *nécessaire*, c'est-à-dire comme la question d'un savoir qu'il nous faut *absolument*. Mais un savoir concernant la réalité, il le faut absolument.

Ceci nous ramène à l'affirmation que la question de la réalité se pose nécessairement parce qu'elle exprime une situation existentielle de manque par l'absence d'un savoir qu'il fallait absolument, et que l'absolument premier de tout savoir est de savoir de quoi il s'agit. Or

---

[9] On aura donc à faire à une modification d'un sens primaire par la sédimentation historique des réflexions autour de ce sens, ce qu'on appelle, selon une formule de Gadamer, l'effet de la «Wirkungsgeschichte». Elle relève à vrai dire de la phénoménologie génétique et signifie que la tradition de compréhension d'un sens primaire appartient à ce sens au point de ne plus être séparable de lui, donc comme désormais constitutif de ce sens. Il y a donc transformation de sorte que le sens initial disparaît, devient invisible et comme un rêve projeté en arrière. Re-chercher ce sens, essayer de le reformuler ne va pas sans lui incorporer tout ce qu'il est devenu par la suite de sa tradition. On ne retrouvera donc pas une origine, mais une fin. Et plus un sens est circonscrit par une tradition, plus cela lui arrive.

maintenant, on dira, quelque peu en analogie avec ce qui arrive à la question de l'Être, que pour la non-philosophie cela ne pose généralement pas de problème non plus et que tout ce qu'il faut faire est de voir plus près, d'analyser les faits sans préjugé et donc plus objectivement et d'essayer des solutions avec les moyens disponibles, ou encore, contre qui voudrait jouer en philosophe méfiant la carte Descartes, que les cas authentiques de doute entre réalité et irréalité sont plutôt rares et qu'il ne faudrait donc pas circonscrire la réalité à partir de ces cas-là.

Contre quoi il faut répondre par une brève description d'implication intentionnelle, justifiant la question de la réalité et menant par là à la nécessité de la phénoménologie.

Qu'est-ce que cette question implique? Elle implique deux choses. D'abord, que la réalité ne peut faire problème que par confrontation avec ce qu'on appelle maladroitement «non-réalité» ou «irréalité». Ensuite, que notre savoir s'avère déficient et insuffisant là où surgit un problème de réalité, c'est-à-dire là précisément où ce savoir devrait être un savoir de quoi il s'agit.

En ce qui concerne la non-réalité ou l'irréalité, il faut se garder d'un malentendu typiquement philosophique. A savoir, qu'on a l'habitude de répliquer en bonne ontologie classique que, de quelque façon, l'irréel aussi est réel, a une sorte de réalité propre parce que «réel» ou – ici identifié – «être» se dit en plusieurs sens. Déjà Aristote a réprimé cette argumentation parce que justement ce qui fait le problème ontologique, c'est que nous ne savons pas sans apories ces différents sens. Et ce n'est évidemment pas cela qui fait problème quand commencent à s'opposer pour nous réalité et non-réalité. Ce qui fait problème alors, c'est l'irréalité, encore déguisée dans ce sentiment obscur que nous sommes peut-être en train de prendre comme réalité ce qui ne pourrait être qu'une fiction, une fantaisie et une imagination de notre part. Ce qu'en philosophie on a pris la mauvaise habitude de réduire à une simple différence entre les idées et la réalité, ou encore entre ce qui engendre les idées, la «conscience», et la réalité, entre savoir et être. Mais, dans le phénomène d'irréalité, il s'agit de tout autre chose: d'un sentiment qui s'approche de nous d'une manière oblique, indirecte, athématique, mais pourtant concrète; le sentiment d'être trompé invisiblement et contre toutes les assurances des constatations savantes avec lesquelles nous essayons de nous défendre contre cette fissure imperceptible dans le monde solide qui se

moque de notre savoir vrai mais illusoire. Donc, d'une part, la question de la réalité se pose par le phénomène de fiction ou d'illusion.

Mais, d'autre part, dire qu'il y a problème de la réalité parce que nous ne savons plus suffisamment, ou plus du tout, à quoi nous avons à faire et quelle est donc notre affaire, veut dire sur un plan non plus individuel mais de savoir général, c'est-à-dire de science, que nous n'avons pas un savoir comme il faut de la réalité. Et c'est ici qu'intervient la thèse (historique) de la phénoménologie. Elle dit ceci. Dans notre culture occidentale, il n'y a qu'un seul type de savoir, et donc de science, qui s'est constitué en savoir modèle, universellement accepté et uniquement valable pour notre culture, et identifié sans plus au savoir scientifique, c'est le savoir théorique et objectif, tel qu'on le pense réalisé dans les sciences dites objectives. Et non seulement ce type de savoir a empreint toute l'Europe mais, peut-être à la suite du colonialisme et de la genèse d'une histoire mondiale, il a envahi le monde entier. Il est devenu le savoir planétaire, seul tenu pour vrai. La vérité, dès lors, c'est l'objectivité. Ceci n'est pas ou n'est plus une maxime de philosophie, c'est l'idée directrice qui guide et justifie la conscience de notre époque scientifique. Être objectif, c'est la loi suprême de tout esprit progressif. Or, selon la phénoménologie, ce savoir théorique objectif n'est pas seulement insuffisant, il est un faux-savoir, dans le sens exact d'un savoir non pas de la réalité, mais d'une non-réalité qui, dans une fonction d'illusion transcendentale, s'est *substituée* à la réalité, c'est-à-dire à ce à quoi nous avons vraiment à faire. C'est le savoir de la « fausse chose », un savoir qui, bien qu'il soit un savoir et même un savoir vrai, ne sait pas ce qu'il faut savoir absolument.

Quand Husserl commence à s'en apercevoir, cet état de choses est pour lui lié à la crise des fondements des sciences dont il fait l'expérience dans le cas des mathématiques (avec l'interprétation absurde qu'on donne à l'être mathématique), ainsi qu'au fait que l'idéal d'une science rigoureuse et universelle n'est réalisé que pour une très mince partie. Mais, par la suite, il s'est rendu compte que cet idéal d'un savoir rigoureusement objectif et théorique est peut-être trop bien réalisé, et qu'il faudrait donc une science et un savoir d'un tout autre genre que tout ce qu'on a vu depuis l'antiquité et qui continue à fournir la base même pour les sciences les plus modernes. Cette science nouvelle devrait être la phénoménologie.

Reste à savoir avec quel droit on énonce une telle affirmation

énorme: qu'il s'agit dans toute science objective d'un faux-savoir, plus exactement d'un savoir substitutif. Pour comprendre cela, il faut faire ce qu'on appelle en phénoménologie une réflexion noématique, à savoir: quels sont les objets sus, lequel est le su du savoir objectif et théorique? Selon la phénoménologie, ce sont toujours et exclusivement des *objets idéaux*. Ils sont par principe substitués aux choses réelles, à la réalité-à-savoir. Les choses qu'on sait et dont on sait en science théorique et objective ne sont donc jamais les choses réelles mais toujours des entités idéales, substituées aux choses réelles. L'explication intentionnelle qui mène à cette conclusion étrange pourrait se résumer comme suit.

Au phénomène du savoir, de tout savoir, à la différence d'une simple connaissance, appartient la recherche d'un acquis identifiable, retrouvable, l'acquis d'un «pôle stable dans la fuite des phénomènes», comme disait Schiller. Nous retrouvons ici la plus ancienne idée génératrice de la pensée philosophique européenne et qui est à l'origine de sa conception de l'être, répondant ainsi – je cite Husserl – à la

> «question du flux de l'être dans le devenir et des conditions de possibilité de l'identité d'être dans le devenir, de la déterminabilité identique d'un étant-réel comme déterminabilité de la continuité perceptive par mathématisation de ces continuités. Mais cela indépendamment de la subjectivité accidentelle et donc d'abord du hasard d'une sensibilité concrète.»[10]

Cette mathématisation ou idéalisation est réalisée, dit Husserl, par

> «la considération des principales conditions de possibilité d'un identique qui se donne, et cela univoquement, dans un flux de modes d'apparitions subjectivement changeantes et qui mène à la mathématisation des phénomènes comme une nécessité qui leur est immanente, ou à la nécessité d'une méthode constructive pour construire à partir des phénomènes l'identique et ses déterminations identiques, et cet identique est nécessairement substruction.»[11]

La considération en question, d'abord expérimentée dans l'élaboration d'une géométrie des configurations spatiales, impliquait

> «la possibilité de poser un même qui excluait plus-grand et plus-petit, et donc de poser des unités de grandeur qui par principe étaient substituables entre elles et identiques comme grandeurs, c'est-à-dire étaient subsumées sous un concept, une essence identique de grandeur.

---

[10] Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, WW., Bd. VI, S. 279.

[11] Ibid., S. 288. Cette «substruction» est ici appelée «substitution transcendentale».

Il appartient aux grandeurs spatiales comme objets de la perception empirique qu'on peut s'approcher d'elles, qu'on peut les inspecter 'de plus près'. (Mais) dans la vie pratique, l'exact est déterminé par le but; le 'même' est indifférent (gleichgültig) vu de ce but, par rapport auquel des différences sans importance peuvent subsister, qui ne comptent pas. (Or) ici, on pouvait, par exclusion de toute détermination pratique, former l'idée d'un même absolu, mathématiquement exact. C'est donc ici qu'intervient pour la première fois le processus réflexif de la conceptualisation idéalisante, cette logification qui rend possible des vérités 'rigoureuses', des vérités logiques et, dans cette sphère logique, une pensée de nécessité rigoureuse et universellement valable et qui pouvait étiqueter toute négation de toute évidence comme absurde. Les sens des mots qui se sont développés naturellement sont vagues et fluctuants, de sorte qu'il n'y a pas de détermination fixe de ce qui tombe sous le 'concept' ou le sens général. La signification logique, elle, est exacte. L'universel logique, le concept, est absolument identique à lui-même et la subsomption est absolument univoque. Cependant, les concepts logiques ne sont pas du tout des concepts abstraits du simple perceptible, ils sont développés par une activité rationnelle propre, la génération d'idées, la production de concepts exacts par une idéalisation comme par exemple celle qui produit en face de la vague ligne droite ou de la courbure empirique la droite géométrique et le cercle géométrique.»[12]

Il importe en outre de voir dans ce processus d'idéalisation substitutive comme réalisation spécifique du savoir théorique, que ce qui d'abord servait un besoin pratique avec un but de réalité sert maintenant, après la découverte de sa possibilité, d'abord un besoin et une exigence du savoir comme tel, et qu'il y a donc renversement de but et moyen, c'est-à-dire préséance de l'autoréférentiel du savoir.

Pourquoi ce processus d'idéalisation substitutive? Pour arriver à un savoir objectif. Mais qu'est-ce que cela veut dire, «objectif»? Objectif est dit un savoir qui considère indépendamment ou libre de toute intention, interprétation, intérêt, besoin et vue subjective – et donc sans préjugé aucun – les choses telles qu'elles sont en elles-mêmes. C'est la recherche de l'ensoi, ou – et non sans ambiguïté – des «choses-mêmes». Le corrélat de cette recherche est donc une chose objective, c'est-à-dire qui est ce qu'elle est (en soi) sans ou indépendamment du fait (accidentel) qu'elle soit considérée et connue ou non. L'idée directrice en est que le propre des choses, que donc ce que les choses sont, elles le sont indépendamment de toute relation, même celle de leur pure apparition phénoménale.

---

[12] Ibid., S. 290.

Je suppose que l'on est plus ou moins d'accord avec cette circonscription. Or, elle n'est nullement moderne ou du vingtième siècle; elle est grecque. Elle est la première définition de l'objet d'un savoir théorique et se trouve déjà chez Parménide. C'est l'être en tant que *καθ'αὐτό*. Comment un tel irrélatif, autrement dit – et c'est là l'origine du concept – un tel «absolu», peut-il être trouvé? Comme un invariant, un substrat identique par rapport aux modes d'être, c'est-à-dire aux relativités différentes dans lesquelles un étant peut se trouver. Qu'est-ce qui peut fonctionner comme substrat identique des modes relationnels d'être qui arrivent à tout étant? Ce qui rend possible ces modes de relation, à savoir ce sans quoi ils ne peuvent pas être. Donc, comme dit Husserl: l'idée inventrice du savoir théorique, c'est d'interpréter le même identique et univoque, but recherché par la théorie, comme la condition de possibilité des modes d'être, c'est-à-dire comme ce sans quoi ces modes d'être ne pourraient pas être. Ceci est la clé de toute philosophie ou plutôt de tout savoir transcendental. Elle consiste à mettre l'essence des choses (ce que les choses sont en elles-mêmes) dans leur condition de possibilité nécessaire. Une condition de possibilité nécessaire ou ce sans quoi une chose ne peut pas être (ou être telle) – en grec: *τὸ οὐκ ἄνευ-* s'appelle comme principe ontologique *τὸ ὑποκείμενον*. La traduction en est: subiectum. C'est là l'origine de notre concept de sujet et de subjectivité dont le sens reste foncièrement le même à travers toute l'histoire du savoir théorique[13]. Or ceci veut dire que l'objet par excellence du savoir théorique est un – subiectum, un «sujet», subiectum signifiant condition de possibilité nécessaire.[14]

Mais pourquoi ce détour pour déterminer l'objet d'un savoir objectif? Retournons un peu à Aristote. On cherche un identique invariant, un irréférentiel, un *καθ'αὐτό*. Or, un *ὑποκείμενον* est en un sens un irréférentiel parce que tout se dit par référence à lui, étant donné qu'il est ce sans quoi le reste ne peut pas être. En radicalisant un peu et ontologiquement, on aura un dernier (ou premier) *ὑποκεί-*

---

[13] On ne manquera pas de remarquer la thèse impliquée ici; cf. mon étude *An sich. Skizze zu einer Begriffsgeschichte*, Philosophica Gandensia, vol. 10, 1972, pp. 80–96.

[14] Cette notion réapparaît, comme on sait, dans la notion de «transcendental» chez Kant qui s'inspire de Newton et des sciences de la nature naissantes qui ont abandonné la recherche des causes efficientes (*διὰ τί*) au profit de la seule recherche des conditions de possibilité des phénomènes.

μενον sans lequel rien ne peut être et auquel tout doit être référé, mais qui par le fait même d'être le dernier peut lui-même bien être sans tout le reste. Or, contre cette idée (et un tel sens de l'Être) Aristote protesta, et en un sens toute sa *Métaphysique* est cette protestation.[15] Car cela revenait à dire que l'essence des choses se trouve dans autre chose que les choses elles-mêmes, que donc les choses en elles-mêmes sont autres qu'elles-mêmes, comme cela était le cas chez les Présocratiques et encore chez Platon parce que selon Aristote – et la notion de *μέθεξις* le prouve – les «Idées» ne sont qu'une version raffinée des éléments anciens (feu, air...) dans une fonction de substitution transcendentale[16], d'où s'ensuit que Platon et tous ses prédécesseurs restent au stade de la philosophie d'éléments (théorie élémentaire ou atomisme) avec une conséquence plutôt absurde. Car ainsi, identifiant les choses à ce qu'elles ne sont justement pas, à savoir leurs conditions de possibilités nécessaires, on introduit une *aliénation* primaire dans l'être en disant que les choses-mêmes sont ce qu'en elles-mêmes elles ne sont pas, qu'elles sont donc en elles-mêmes autres qu'elles-mêmes, avec la conséquence que leur essence s'évanouit dans une relationalité régressive à un *ὑποκείμενον* dernier et «absolu» qui lui-même n'est absolument rien du tout sauf «matière première» ou *ἄπειρον*.[17] Le concept déterminatif ontologique est alors la détermination non plus *καθ'αὑτό* mais *κατ' ἄλλου* (toute chose concrète étant toujours dite selon un autre qu'elle-même) que de manière générale Aristote appelle «katallèle»[18]. Et c'est encore ce procédé par «katallèles», donc par une relationalité généralisée sans entraves, qui est impliqué dans toute dialectique.[19] Et Aristote arrive à la conclusion consternante[20] que si le savoir (théorique) est tel, cela reviendrait à un savoir – de rien, si ce qui est à savoir d'abord est la chose «simple» elle-même, la réalité avant toute «katallélité».

---

[15] Cf. Rudolf Boehm, *Das Grundlegende und das Wesentliche*, Den Haag, 1965.

[16] Ce que je me propose de montrer dans une étude à paraître.

[17] Ou encore pure fonctionnalité subjectale, comme au cas du concept fondamental de la physique actuelle, l'«énergie» (qui est conservée). On voit pourtant mal comment on pourrait en «tirer» ou déduire les êtres matériels dans leur concrétion – sauf en les y ayant impliqués d'avance, en *ὕστερον πρότερον*.

[18] *Métaphysique*, Z, 1041a33.

[19] Cf. R. Boehm, op. cit., *§§* 20; 29–31.

[20] *Métaphysique*, Z, chap. 17.

Mais qu'est-ce que cela signifie pour nos sciences actuelles? D'autant plus que de nos jours «objectif» veut surtout dire: indépendant du sujet connaissant et de sa conscience subjective.[21] Ceci est une idée paradoxale pourtant. Car ainsi compris, un savoir objectif serait un savoir sans «sujet connaissant» ou plus exactement sans conscience qui est le «lieu» du savoir de celui qui sait. Cependant, il y a un lien entre le premier sens d'«objectif», la quête d'un identique «ensoi» de la réalité, et le second, l'exclusion de la conscience-qui-sait du savoir. En l'indiquant brièvement, la paradoxie du second deviendra plus transparente, mais surtout on comprendra mieux à quel point extrême a été réalisée la conception platonicienne du savoir comme réduction des différences d'être pour satisfaire l'exigence théorique d'un identique invariant, même si celui-ci s'avère n'être qu'un X «subjectal» ou transcendental.

Ce fut la découverte étonnante de Descartes que la conscience, d'abord source d'incertitudes «subjectives», n'était elle-même rien d'autre qu'un «sujet», mais précisément au sens originaire de subiectum/*ὑποκείμενον*, et qui constituait comme tel le fondement – terme équivalant à nouveau à la fonction de substrat ou «sujet» – pour tout savoir théorique. Ce qui importe ici, c'est qu'ainsi toutes les différences d'être étaient réductibles à un seul type: l'être comme sujet (*ὑποκείμενον*). Par cette «subjectalisation», la conscience devenait du même type d'être que l'objet, et il n'a fallu qu'un seul pas pour «intégrer» (dialectiquement, dira-t-on plus tard, conformément à la prédiction aristotélicienne) les deux objets-sujets (objektale Subjekte[22]) qui chez Descartes restaient encore en parallèle, en l'unité d'un seul[23], comme le montre la suite: Spinoza, Locke, Hegel (et même Heidegger). La science unitaire ou unifiée était donc parfaitement possible.[24] Mais ceci montre en même temps pourquoi la psychologie scientifique – qui aurait dû être la science de cette conscience-qui-sait – a été nécessairement un échec dès son origine, pourquoi donc il y a eu dès le début en psychologie cet étrange naturalisme ou objectivisme qui a tant préoccupé Husserl – avec le résultat non moins

---

[21] Quoique ceci aussi soit ancien: le savoir théorique exclut par définition toute référence au connaissant comme *δόξα*.

[22] Cf. Satz 9 et 10 de mes *Fünfzehn Sätze zur Rationalität*, Philosophica 14, Gent, 1974(2), p. 11–12.

[23] Cela aussi a un précédent: Plotin.

[24] Ce qui échappe évidemment à la philosophie dite «analytique».

étrange du spiritualisme fantôme qui s'accouple à toute forme d'objectivisme: c'est parce que la psychologie elle aussi travaille avec des idéalisations substitutives du type subjectal[25].

Mais en quoi consistait le raffinement de Platon, ou autrement dit, pourquoi la conception platonicienne du savoir théorique s'est-elle *réalisée* dans les sciences modernes jusqu'à nos jours? Le raffinement de Platon consistait à mettre ces *ὑποκείμενα*, l'«essence-sujet» de la réalité, dans des «Idées», c'est-à-dire dans des *objets idéaux*. Alors, vu les apories soulevées par Aristote, pourquoi a-t-on maintenu, pour ainsi dire à tout prix, la recherche d'un même identique ou ensoi objectif, croyant le trouver dans les objets idéaux? *Parce que la réalité, elle, n'est pas en soi*. La réalité est toujours «relative» non seulement parce qu'elle nous apparaît, mais parce qu'elle apparaît comme telle, parce qu'elle est *phénomène*. Ainsi s'explique l'idéalisation substitutive de l'objectivisme théorique en ce qu'elle permet, comme Husserl le montre, de construire *à la place* du monde changeant et relatif un univers identique et fixe, une «réalité» idéalement objective et «en soi» satisfaisant le besoin du savoir théorique. Construction dont la réalisation dans la science moderne était rendue possible grâce à la mathématisation[26], permettant la traduction dans la réalité de l'*εἶδος* platonicien avant tout par le concept mathématique de limites (limes) et le calcul des limites, fondamental pour l'analyse, qui va de pair avec l'algébrisation de toutes les branches des mathématiques.

En résumé donc: la quête théorique – ou, si l'on veut, spéculative – d'un identique, d'un même identifiable à travers tout changement d'apparition, aboutissait à l'idée de poser l'essence des choses dans ce qui est «principe» pour toute chose au sens pourtant restreint de sa condition de possibilité nécessaire, conçu par Platon comme «objet idéal» parce que l'idéalité constructive du concept «éidétique» permettait l'identification – fausse selon Aristote – de ce qui est l'essence à cette fonction de fondement ou de «sujet» transcendental, idéalité qui à son tour était réalisable «opérationnellement» par la mathématique fonctionnelle algébrique par laquelle la traduction dans le réel de l'idéal platonicien prenait son essor. Ainsi, la substitution des

---

[25] V. Husserl, op. cit., Beilage I, où Husserl donne une description dans ce sens de la subjectalisation – ou, ce qui revient au même – de l'objectalisation de la psychologie.

[26] Husserl, op. cit., § 9.

choses réelles par des objets idéaux exprimant des fonctions invariantes, semblait suffire aux exigences du savoir. Était «réel» ce dont la construction mathématique était retrouvable – et uniquement dans cette mesure – et donc ce qui à partir de là devenait constructible.

En revenant maintenant à la question de la réalité et à l'affirmation énorme que le savoir objectif et théorique serait un faux et illusoire savoir, étant concédé même qu'il procède par idéalisation substitutive, on m'objectera deux arguments. D'abord, que je n'allais tout de même pas contester les succès des sciences théoriques. Et ensuite et de manière plus subtile, que de toute évidence les constructions idéalisantes des sciences théoriques ne sont que des «modèles», si l'on veut imaginaires, pour mieux comprendre la réalité qu'on doit évidemment présupposer.

J'ai dit qu'il se pose une question de réalité au moment où nous avons l'impression d'être trompés par la réalité qui se présente à nous, qu'il s'agit «en réalité» d'autre chose et que donc la réalité apparente prend le caractère d'irréalité. C'est le sentiment d'être dupes sans savoir exactement de quoi.

Et alors, je me permets de demander à l'égard des prétendus succès de la science: où sont ces succès? Où sont les succès de la rationalité scientifique en politique, en économie, en sociologie, en psychologie? D'où nous vient l'espoir absurde de maîtriser jamais ces réalités-là par machines et mathématiques digitales? Ce que je veux dire, c'est qu'il s'agit là précisément d'une question de savoir. La science théorique ne sait rien des applications pratiques de ses recherches, prétendant même que ce n'est pas sa tâche. *Mais qu'est-ce qu'un savoir qui ne sait pas à quoi il sert?* Et évidemment, elle ne sait rien des fins, étant purement théorique et objective, parce que les fins sont toujours pratiques et liées à une intention, c'est-à-dire non-objectives. Objectivement, toutes les fins se valent, parce que justement on fait abstraction de leur «subjectivité» essentielle (ou si l'on préfère, de leur perspectivité pratique).

Et ce n'est qu'un des paradoxes de l'objectivisme. Car sur ceci, on nous dit que la rationalité des sciences objectives est purement technique ou instrumentale. Cela, je le nie absolument. Car par l'objectivation idéalisante (ou substitutive), réduisant tous les genres différents d'être au même, à l'identique construisible mathématiquement, on a *brisé la technique* et on lui a substitué la technologie, ce qui est tout autre chose. *La science théorique objective a détruit la technique.* Un

savoir technique, c'est un savoir instrumental et donc un savoir qui sait à quelle fin il faut quel moyen. C'est d'abord un savoir de la finalité (Bewandtnis) de l'outil et donc un savoir motivé par une pensée des fins. Mais l'outil ne peut être outil qu'aussi longtemps que son caractère de finalité, et par là sa disponibilité (Zuhandenheit) pour ces fins, n'est pas brisé; s'il est brisé, il se réduit à un pur «objet» (Vorhandenes).[27] Or, c'est ce que nous constatons aujourd'hui sans cesse. Quels outils – au sens large des moyens de la vie, englobant ainsi même des institutions, sociales, économiques, juridiques et culturelles – fonctionnent encore comme tels sans dérangement de leur finalité? Et pour combien de temps? Or, le point est que *cette destruction de leur finalité*, et en conséquence de leur disponibilité, *est causée par leur réduction théorique a priori à un pur objet*, cette réduction se réalisant dans une production industrielle appropriée au savoir objectif, la production technologique indifférente aux objets qu'elle produit.[28] Ceci montre dans notre contexte le caractère fictif de la prétention à un savoir objectif réalisée dans une technologie objective.[29] Il n'y a pas de technique déliée de l'économique et du politique, et la différence entre technique et technologie consiste précisément dans le fait que la technique sait très bien cela alors que la technologie prétend en pouvoir faire abstraction.

---

[27] Cf. Heidegger, *Sein und Zeit*, §§ 15–16.

[28] Motivé dans l'expérience contemporaine de notre monde technologique, ceci *renverse* la thèse de Heidegger de la priorité de la disponibilité et de l'ustensilité (Zeughaftigkeit). Elle énonce donc une destruction préalable de l'instrumental, et par là du corps (Leib) et de la corporéité (Leiblichkeit) du monde, par l'objectivisme historique. Après coup, je me trouve confirmé par Heidegger lui-même dans l'entretien publié au lendemain de sa mort: «Vor allem aber – die moderne Technik ist kein 'Werkzeug' und hat es nicht mehr mit Werkzeugen zu tun.» Der Spiegel, Nr. 23/1976, S. 206.

[29] Une autre indication à ce sujet: le phénomène conjoint à ceci, qui prouve de plus l'illusion du prétendu caractère «objectif» (conforme aux «lois de la nature») de cette production, se constitue par le fait que ces objets produits sont eux-mêmes d'abord des marchandises, c'est-à-dire des objets d'une indifférence encore autre, à savoir qu'ils sont des objets-x de la circulation de capital producteur de – capital. Cela veut dire que la production de cette forme de circulation est elle-même «théorique» («spéculative»), la production n'étant pas moyen pour les fins de la production de produits, mais inversément, la production de produits étant elle-même moyen pour tenir en marche la production.

Cette destruction de l'instrumental dans sa finalité nous mène directement à notre problème de la réalité par le soupçon qu'elle éveille de l'irréalité de la technologie concrétisant le savoir objectif. En effet, c'est cette technologie qui s'est réalisée et imposée dans notre monde, c'est-à-dire l'indifférence foncière à l'égard des fins humaines, liée par définition à l'objectivisme. Par quoi on comprend que je puisse contester les succès des sciences et pourquoi j'ai dit qu'il s'agit d'une question de savoir. Qu'on prenne un seul fait récent. C'est la science – non la philosophie – qui avec ses méthodes les plus objectives vient de dire que l'économie industrielle basée sur la technologie doit être au moins ralentie ou même arrêtée, sous peine de détruire le planète que nous habitons.[30] Or, ce résultat n'entre pas dans la tête des dirigeants parce qu'il est d'abord contesté en science elle-même.[31] Peut-on appeler cela un succès quand ses propres résultats ne valent pas pour elle-même universellement? Qu'en est-il alors, ces résultats sont-ils valables et donc, selon son propre principe, objectivement valables pour tous? Et n'est-ce pas à elle de le dire?

Cependant, ceci étonne un peu moins si l'on se rend compte qu'en objectivisme une vérité en vaut une autre, ce qui veut dire que la vérité disparaît. D'où le sentiment d'irréalité que nous avons: toute cette science gigantesque, et le monde va de mal en pis; le sentiment donc que sa vérité ne vaut rien – à savoir, mesurée à son intention – et cesse ainsi d'être une vérité. Or paradoxalement, cette irréalité n'est pas qu'un sentiment, elle est elle-même devenue *notre réalité*, et c'est pourquoi la déclaration qu'il s'agit en science uniquement de «modèles» qui, conformément à l'hypothèse objective, n'auraient aucune influence «réelle» sur la réalité (prétendument objective), est une illusion qui se trompe d'elle-même. Car ce savoir théorique s'est réalisé en réalisant (umsetzen) l'idéalisation substitutive dans le monde de la vie (Lebenswelt), faisant de ce monde de la vie – le seul

---

[30] Je me réfère évidemment à Meadows, Randers, Behrens *The limits to growth*, A Report for the Club of Rome's Project on the Predicament of Mankind, New York, 1972; ainsi qu'à Ehrlich, *Population, Resources, Environment*, San Francisco, 1970.

[31] Abstraction faite du problème presque insurmontable de *savoir* ce qu'il faudra faire en conséquence et sans abolir irrémédiablement une relative paix mondiale.

réel – lui-même un monde théorique réel. Cela se fait, comme on sait, en traduisant des entités identiques mathématiques dans le réel par la mise en œuvre de mesures et de procédés de mesure, industriellement par la normalisation ou la «standardisation». L'*εἶδος* de Platon devient donc le DIN.[32] Est objet, ce qui rentre dans la norme de fabrication industrielle.[33] Cela suffira pour montrer que les considérations «purement théoriques» ne sont aucunement des «modèles» sans impact, mais qu'elles ont par contre substitué au monde de la vie antérieur un monde théorique *qui lui-même n'est pourtant nullement le monde objectif qu'on voulait.* Au contraire, ce monde objectif créé par la science théorique et sa technologie est lui-même un monde «brut et sauvage», selon l'expression de Merleau-Ponty: *notre* monde de la technologie industrielle, avec sa brutalité que nous connaissons et qui nous obstrue notre milieu de vie et la vision du monde par du béton normalisé et platoniquement droit – ou par le kitsch en plastique.

Mais ceci, la science, elle, *ne le sait pas*, parce qu'elle se croit parfaitement objective. C'est pourquoi il faut parler d'un faux savoir, d'un savoir irréel, parce que précisément il se trompe sur le réel, *ne sachant pas à quoi nous avons vraiment à faire.* Ce qui s'exprime dans le sentiment d'irréalité à son égard: un savoir[34] qui ne sait pas ce qu'il faut à propos de la réalité.

Si on s'interroge pour savoir comment on en est arrivé là, et quel est le sens de cette description massive de la phénoménologie, essayant de montrer la décadence du savoir scientifique, la réponse paraît insignifiante et même ridicule. C'est parce que la science, et avec elle toute pensée transcendentale (ou «subjectale»), *ne pose jamais la question de la réalité*, et cela en vertu du principe même du savoir objectif. Si on insiste sur la question du sens de l'objectivité, on répond que de toute évidence la science suppose la nature, le monde, bref la réalité

---

[32] Deutsche Industrie-Norm. C'est un catalogue de normes industrielles, c'est-à-dire d'unités invariantes par lesquelles et matériaux et produits sont classés, préfigurant ainsi un monde totalement «normalisé».

[33] De sorte que les matériaux naturels deviennent paradoxalement un luxe inabordable.

[34] Il va de soi que ce qui est dit ici, descriptivement et avant toute critique, n'a pas le sens étroit d'une polémique contre les sciences traditionnelles mais vise l'objectivisme comme tel qui s'exprime dans l'attitude de la conscience historique de notre époque, dans toutes les formes de la vie, devenant l'idéologie de notre temps.

qu'elle ne tenterait que d'expliciter, ou encore que, pour commencer une science, il faut avoir «des faits». Or, la description phénoménologique de la substitution objectale nous montre que c'est là une erreur. A vrai dire, elle ne suppose pas la réalité, mais un substitut de réalité sans plus, à savoir une «réalité en soi ou objective», substitut qui lui-même est un objet idéal. C'est exactement sur cela que repose son idéalisation primordiale (Uridealisierung), avant toute procédure d'idéalisation mathématique qui elle-même est issue de cette présupposition première. Ce qui importe, c'est qu'elle présuppose ce substitut idéal comme idéal, pour ainsi dire en katallélité de limites c'est-à-dire comme la fin, le but à atteindre par le savoir, comme le recherché, ce qui est à savoir par toute science. Or, *qu'est-ce qui dit que la réalité, elle, doit obéir à notre idéal de savoir?* D'où vient donc, à son insu, cette idéalisation primordiale du savoir théorique et objectif, de tout savoir transcendental? La raison en est que ce savoir ne *peut* pas poser la question de la réalité *parce qu'il lui manque une discipline*, plus précisément une méthode qui commande une discipline, pour poser cette question.

Je voudrais énoncer par là une autre conception de la phénoménologie. En effet, de quelle discipline s'agit-il? Quelle est la discipline qui manque? La discipline capable de poser la question de ce qui est la question. La discipline donc qui répond à la question première pour tout savoir, la question: qu'est-ce qui est la question? Une telle discipline s'appelle une *topique*. Quoique ce nom se réfère à Aristote, je cite Kant:

> «C'est déjà une grande et nécessaire preuve de prudence ou de jugement que de savoir quelles questions il faut raisonnablement poser. Car si la question en elle-même est absurde et appelle des réponses inutiles, elle aura en plus parfois, outre la honte pour celui qui la pose, le désavantage pour celui qui l'écoute imprudemment de le séduire à des réponses absurdes, et de présenter ainsi le spectacle ridicule (comme disaient les anciens) que l'un trait le bouc pendant que l'autre tient en dessous un crible.»[35]

C'est en effet Kant qui s'est rendu compte le premier de la possibilité d'un savoir vrai mais faux, c'est-à-dire d'un savoir vrai – comme savoir, donc cohérent en lui-même, mais faux concernant ce qui est

---

[35] Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 58.

su, ne répondant ainsi pas à ce qui est la question.[36] Mais cette différence de vérité n'est visible que topiquement. On pourrait l'illustrer par l'exemple suivant. Si on demande à quelqu'un: «Quel est le chemin pour aller à la cité?» – et qu'il répond: «Oui, j'ai bien mangé!», sa réponse, bien qu'elle soit vraie «en soi» – quelle ironie! – est fausse, et même absolument, parce qu'elle ne répond pas à la question, plus exactement à la chose en question.[37] Ceci est un exemple cru; néanmoins, il s'agit d'apercevoir ce type de différence de vérité partout où le savoir est à l'œuvre. On en a peut-être conscience dans un cas comme celui des sciences de la nature, où l'on sait très bien que la réponse à la question: qu'est-ce que la nature? donnée par ces sciences, à savoir: «l'ensemble des lois des sciences de la nature», est «fausse» – comparé au *τόπος*, à ce dont il s'agit dans le phénomène «Nature». On le sait peut-être moins bien dans le cas d'une question comme: qu'est-ce que le Droit? (qu'est-ce qu'un droit?), où l'on s'est habitué à la réponse: l'ensemble des lois déposées dans le Code.

Cette discipline qui manque au savoir, c'est la phénoménologie. Je propose d'appeler la phénoménologie la *topique du savoir* et de la comprendre comme la *discipline de la question de la réalité*. Comment cela?

Ce qui manque, c'est une discipline du *donné* (Gegebenheit). Ce qui est donné est toujours présupposé, et ainsi on part de ce à quoi la phénoménologie veut seulement arriver. Il faut bien voir l'enjeu de ce changement parce que ce manque persiste même là où l'on réfléchit, en science, sur les présuppositions ou les «données», car l'idéalisation primordiale, liée au principe du savoir objectif, continue à fonctionner, à savoir que la réalité doit être en soi, ce qui veut dire qu'elle est ce qu'elle est indépendamment du fait qu'elle est aperçue ou non, qu'elle apparaît ou non. Le lien de cette discipline du donné et de ce qu'on appelle «topique» consiste donc en ceci, que cette discipline pose la question – avant toute autre question – de ce qui est donné originairement, et donc de ce qu'il faut chercher à élucider (et à «savoir») *avant* toute autre recherche. Ceci implique qu'il faut

---

[36] C'est d'ailleurs pourquoi la clef de la *Critique de la Raison Pure* se trouve dans la Dialectique transcendentale qui montre un savoir vrai sans aucun rapport à la réalité.

[37] On notera que la plupart des réponses des hommes politiques sont de ce genre.

donc se défaire de tout acte de présupposer comme tel, acte qui corrélativement implique l'acceptation d'existence de ce qui se présente comme donné. Il faut donc exclure même la prétention d'être donné de ce qui se présente comme donné. On reconnaîtra là la méthode propre à cette discipline: la *réduction phénoménologique*. En même temps il est compréhensible que cette méthode se présente comme exclusion (Ausschaltung) du pré-donné et comme suspension de la thèse d'existence de celui-ci. La réduction est la pierre de touche de toute phénoménologie; il y a phénoménologie pour autant qu'il y a (explicitement) réduction *et pas plus*. Or, la réduction ne peut pas être accomplie en prenant un donné et en le réduisant à son caractère de phénomène, simplement parce que c'est la phénoménalité de ce donné qui fait problème: il y a dans tout donné du prédonné implicite ou sédimenté qui n'apparaît pas dès le début ni sans explication intentionnelle, qui justement doit décomposer (abbauen) ces implications qui sont «mitgegeben». C'est pourquoi la réduction commande une discipline de la «donnation». Elle consiste à *radicaliser* la mise en question du donné, ou autrement dit, elle se constitue comme la discipline de l'*absolument donné* (Disziplin absoluter Gegebenheit). Elle est comme telle «phénoménologie pure», science des «phénomènes absolus». Or, cette détermination est ambiguë. Pourquoi? Parce que par sa mise en œuvre, il se découvre qu'«absolu» a deux sens différents et opposés, qu'il y a «deux absolus», avec quoi la notion même d'absolu se dissout. En effet: qu'est-ce qui est donné absolument? Uniquement la *conscience* elle-même, pure, c'est-à-dire purifiée de tout ce qui, en elle ou avec elle, n'est pas vraiment donné. Or, le paradoxe de sa phénoménalité pure est qu'elle n'est pas vide, qu'elle «cache toutes sortes de transcendances» comme dit Husserl[38], et – ce qui est capital – que d'abord, elle est elle-même *sa propre transcendance*, ceci dans le phénomène absolument primordial – phénomène d'autoapparition – de sa temporalité. Elle est elle-même à la fois ce qu'elle est maintenant et ce qu'elle a été, et qu'elle sera donc. Plus précisément, dans ce qu'elle est maintenant, est impliqué ce qu'elle a été, être signifiant donc être étant été (ce) qu'elle sera. Est donc donnée dans son immanence absolue sa propre transcendance, et est donc donné absolument ce qui n'est plus donné du tout, si être donné

---

[38] Cf. Husserl, WW., Bd. II, S. 10–11; et pour ce qui suit: Bd. X, Nr. 51.

signifie être donné à la manière du donné-maintenant, et dont ce serait un contresens absolu de vouloir qu'il le soit. Mais ce dédoublement en deux (ou plusieurs) modes irréductiblement différents d'être, cette présence qui est absence qui est elle-même présente, c'est là son «ensoi» ou mieux, sa réalité propre, donc une réalité qui se *constitue ce qu'elle «est»* en une *genèse* par une multiplicité de perspectives phénoménales ou d'apparition. Et ce qui est donc donné absolument par le retour réductif au phénomène absolu, c'est que la réduction de ces différences d'être de l'un à l'autre ou à un seul, serait une absurdité qui nie ce qui est donné absolument phénoménalement. Or, ceci ne vaut pas uniquement pour l'immanence (temporelle) de la conscience pure (c'est-à-dire réduite), mais, avec les différences à expliciter, pour toutes les «catégories» de donnés, et c'est cela que la discipline de la phénoménologie pure montre précisément, réfutant ainsi le nonsens transcendental par principe: la conception de l'être sur un mode, invariant et univoque, *du moins en idéal* (et donc comme fin à rechercher). Et c'est là le résultat définitif de la phénoménologie comme topique, à savoir ce que Husserl a appelé (et commencé à décrire[39]), dans le § 43 des *Idées*, «l'élucidation d'une erreur de principe». Ce résultat pourrait être circonscrit de cette façon: de même qu'il serait absurde de concevoir l'immanence de la conscience comme un absolu sans transcendance, donc comme un éternel présent, il serait absurde de concevoir le mode d'être de la réalité (comme opposé ou irréductible à la conscience, la transcendant dans sa «donnation») à la manière du mode d'être («immanent») de la conscience.[40] Que donc, sous la question radicale de ce qui est donné, la réalité apparaît comme ce qui en principe ne se donne que dans des perspectives d'apparition changeantes, et donc jamais autrement que reliée ou «relative» à une conscience à laquelle elle apparaît, pour laquelle elle est phénomène (être phénomène étant synonyme de se constituer pour une conscience), cela s'avère être son mode d'être *originaire*[41]. Ceci devient donc un acquis premier du savoir, que la réalité des

---

[39] Cf. Husserl, *Ideen I*, § 43. Cela se retrouve et se répète à travers tous ses manuscrits.

[40] Evidemment, la réduction inverse, classique pour l'objectivisme naturaliste, est tout aussi absurde.

[41] Terme introduit d'ailleurs pour distinguer les ambiguïtés de la notion de «donnée absolue».

choses, la réalité de la réalité, consiste en ceci qu'elle ne se dissout *jamais* dans la conscience – ou l'entrelacs des consciences qu'on appelle intersubjectivité – bien qu'elle n'*est* ce qu'elle est que dans ce jeu de relativités de perspectives par lesquelles elle apparaît.[42] De sorte qu'il faut dire que la réalité, c'est les phénomènes, et que tout savoir de ce à quoi nous avons à faire commence donc par là. Par contre, supposer, comme c'est la fiction primordiale du savoir théorique et objectif, que la réalité, pour atteindre son identité finale et sans équivoque, devrait idéalement «apparaître» dans une synthèse de tous les points de vue à la fois et dans un même instant – fiction d'une vision du point de vue de Dieu, dénoncée la première fois par Kant[43] – serait donc supprimer tout simplement la réalité. Une chose vue de tous les côtés à la fois ne serait plus visible, ne serait plus une chose du tout, dit à peu près Merleau-Ponty. C'est pourtant l'illusion au service de laquelle l'idéalisation substitutive théorique fonctionne dans notre monde technologique comme la réalisation d'un refoulement de la réalité phénoménale. C'est le rêve d'être à la fois à l'extérieur et à l'intérieur des choses, à l'intérieur et à l'extérieur du monde – le monde étant partout le même –, le rêve d'Icare. Et c'est une variation de son mythe qui servira de conclusion.

Icare voulait quitter le labyrinthe que son père, ou son ancêtre, l'artiste, avait bâti, pour survoler la Terre et la contempler d'en haut et d'un seul coup d'œil. S'élançant vers le soleil unique – le soleil de Platon – point de vue idéal de vision, il a été brûlé par l'Un et précipité dans les Eaux de la Terre. Le labyrinthe pourtant aurait été sa vraie demeure, l'habitacle de l'homme aux entrelacs multiples et ambigus, le paysage du monde où seulement dans une lente apparition, dans un jeu troublant de perspectives trompant à première vue mais se détrompant peu à peu, s'installe l'expérience d'une vie réelle et du sens des choses, l'expérience d'habiter un monde réel et qui nous habite progressivement. Jamais un dieu n'aurait construit un labyrinthe et n'aurait survécu à ces tromperies, incapable à jamais de se tromper et donc incapable de la réalité, se trompant éternellement à son égard. Et le Minotaure? C'est nous-mêmes, c'est notre double,

---

[42] C'est là le sens explicite de l'«idéalisme» phénoménologique, se distinguant par ceci exactement de tout idéalisme classique *et* de toute dialectique. On voit mal comment on peut continuer à l'ignorer.

[43] Kant, op. cit., A 256–257 et 277–278.

l'ombre de notre conscience qui nous présente nous-mêmes qui étions et nous-mêmes qui serons en les modes et figures de notre alter ego, comme l'habitant du labyrinthe qui est le monde, bâti par l'homme archétype, Dédale, l'artiste, dont – en pointant sur Picasso, le peintre du Minotaure – Éluard a dit qu'il est «l'Homme qui tenait en main la clef fragile du problème de la réalité».