

Article

"Edmund Husserl, *Adversus haereses mystikes?*"

Natalie Depraz

Laval théologique et philosophique, vol. 50, n° 2, 1994, p. 327-347.

Pour citer cet article, utiliser l'information suivante :

URI: <http://id.erudit.org/iderudit/400842ar>

DOI: 10.7202/400842ar

Note : les règles d'écriture des références bibliographiques peuvent varier selon les différents domaines du savoir.

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter à l'URI <https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche. Érudit offre des services d'édition numérique de documents scientifiques depuis 1998.

Pour communiquer avec les responsables d'Érudit : info@erudit.org

EDMUND HUSSERL, *ADVERSUS HAERESSES MYSTIKES*¹ ?

Natalie DEPRAZ

RÉSUMÉ : Comment rendre raison de ce qui apparaît souvent comme une contradiction dans l'évolution du fondateur de la phénoménologie, entre sa position initiale de scientificité rigoureuse et son intérêt final pour une métaphysique transcendante ? L'hypothèse de l'article qui suit est que cette contradiction n'est qu'apparente, mais ne peut également être levée que par la vertu d'une distinction méthodologique radicale entre mystique et gnose, c'est-à-dire aussi entre théologie et métaphysique. Pratiquer cette distinction dans toute sa rigueur exige de maintenir fermement la force de la réduction phénoménologique, et ce à tous les niveaux de l'expérience. Il importe par là même — là réside l'opérateur méthodique du parcours — de mener une réduction effective de la mystique en gnose phénoménologique.

INTRODUCTION

1. *La phénoménologie comme hérésie*

« La phénoménologie est pour une bonne part l'histoire des hérésies husserliennes. La structure de l'œuvre du maître impliquait qu'il n'y eût pas d'orthodoxie husserlienne. » Ainsi s'exprime P. Ricoeur dans *À l'école de la phénoménologie*², énonçant de manière rigoureuse en quoi la phénoménologie se définit, dans son esprit, comme récusation de tout dogmatisme. En ce sens, la phénoménologie, ce n'est pas l'œuvre philosophique de Edmund Husserl, mais l'impulsion nouvelle que celui-ci a conférée à la philosophie, et qui se déploie bien au-delà des décisions proprement husserliennes dans ce qu'elles peuvent avoir parfois elles-mêmes de thétique : mentionnons ici seulement le passage à l'idéalisme transcendantal de la phénoménologie dans les *Ideen I*.

1. Ce texte correspond à un exposé présenté le 13 mars 1993 dans le cadre du Séminaire de recherche dirigé par C. Colliot-Thélène à l'E.N.S. de Fontenay/St. Cloud, dont le thème de l'année fut « Mysticisme et rationalité ».

2. P. RICOEUR, « Du bon usage de la phénoménologie husserlienne », dans *À l'école de la phénoménologie*, p. 156.

La phénoménologie est l'hérésie de la philosophie. Une telle affirmation pourrait choquer, semblant rejeter la philosophie dans l'horizon d'une indépassable orthodoxie. C'est qu'il convient de distinguer entre la philosophie comme doctrine établie et la philosophie comme mouvement perpétuel d'interrogation. L'orthodoxie est le fait de l'une, l'hérésie de l'autre. Si la phénoménologie est à ce titre hérétique dans son principe, c'est qu'elle s'oppose par essence à quelque doctrinalisation ou académisation que ce soit. C'est pourquoi aussi elle ne saurait recouper l'œuvre d'aucun phénoménologue, pas même — surtout pas — celle du « fondateur ». D'ailleurs, il n'y a pas eu au sens propre de « fondation » de la phénoménologie, mais seulement un mouvement d'effondrement incessant de toute position de fondement, de toute pré-supposition. Ainsi la phénoménologie se déploie-t-elle.

La phénoménologie est encore à un autre titre la part irréductiblement hérétique de la philosophie : naissant dans le contexte, étrange à nos yeux, d'une réflexion d'ordre à la fois mathématique et psychologique, peu préoccupée de s'inscrire dans la tradition historique de la philosophie, la phénoménologie s'affranchit dans son surgissement même de toute filiation systématique ou doctrinale : elle est l'hérésie de la philosophie comme histoire de la philosophie. Elle reprend des questions et des gestes, non des auteurs. En ce sens, une « histoire » de la phénoménologie reste encore à faire.

Hérésie de la philosophie, la phénoménologie ne s'oppose pas pour autant à la philosophie, elle en découvre et en accomplit l'inspiration originelle, de même que l'hérésie religieuse, plus qu'elle n'est la négation pure et simple de la doctrine officielle de l'Église dans les premiers siècles de son existence pour le moins, en révèle bien souvent une tendance profonde, en radicalise la visée, bref en réinerve et en réactive le sens le plus fondamental. La phénoménologie n'est donc pas l'ad-versaire de la philosophie — de même que les hérétiques ne sont pas les ennemis irréductibles des Pères de l'Église primitive —, mais le mouvement même de réduction, c'est-à-dire de renouvellement et de libération de la philosophie dans sa fraîcheur interrogative, — de même que l'hérésie déstabilise, ébranle et remet en question les positions doctrinales de l'orthodoxie.

2. Réduction phénoménologique de la mystique

Si, de même que la phénoménologie, par son mouvement premier d'interrogation, réduit l'orthodoxie, elle se doit également d'opérer, en tant que philosophie, une réduction de la teneur de sens mystique de l'expérience, ce n'est aucunement en un geste de négation ni de rejet, mais dans le but de la remettre à sa place : l'expérience phénoménologique n'est pas une expérience religieuse cultivant l'ineffable, l'intuition vague, le secret dérobé aux profanes et trouvant son assise dans le mystère insondable de sa fondation. Ces traits définitionnels ont un statut *religieux*. Mais elle n'est pas non plus la négation ou l'opposé de l'expérience religieuse, en une attitude étroitement positive voire positiviste qui recoupe, sur un certain nombre de points, la position de l'agnostique. Le point d'interrogation de l'intitulé a précisément pour but de transformer l'opposition que véhicule le terme latin *adversus* en réduction non négatrice.

Nous verrons par ailleurs en quoi positivisme comme attitude religieuse sont susceptibles d'engendrer une mystique. La réduction phénoménologique est, en tout état de cause, à comprendre comme ce convertisseur de l'expérience qui nous donne d'accéder à une autre dimension du réel où la mystique ne s'oppose plus à la philosophie comme l'irrationnel au rationnel.

3. *Pour une réduction phénoménologique de l'attitude phénoménologique anti-mystique*

Cette première réduction qui reconduit l'opposition naturelle et naïve à son unité d'expérience n'est toutefois pas suffisante. Elle trouve son sens dans une réduction plus profonde qui, plus qu'elle ne renvoie seulement dos-à-dos religion irrationnelle et positivité rationalisante au titre de deux naturalismes objectivistes dont la structure mystique reste à exhiber dans les deux cas, dégage l'horizon propre d'un déplacement radical de sens du contenu mystique de l'expérience. La teneur de sens demeure identique, mais le sens lui-même en est converti, littéralement retourné, de sorte que le niveau mystique se voit neutralisé dans sa validité naturelle, à partir de sa recompréhension même à un autre niveau.

C'est la mise en œuvre de cette réduction de la réduction qui dicte le passage d'un moment à l'autre du parcours : alors que le premier temps explore la dimension de l'expérience phénoménologique, dans ce qu'elle a d'irréductible à toute mystique naïve quelle qu'elle soit, la seconde exhibe la naïveté de cette irréductibilité même, soit la naïveté de cette attitude phénoménologique, et reconduit la mystique à sa non-naïveté radicale, laquelle se nomme « gnose » : la gnose est la réduction radicale de toute mystique, non sa négation, mais sa situation phénoménologique la plus profonde. L'enjeu de ce parcours réside ainsi dans la clarification de la distinction entre mystique et gnose, c'est-à-dire, aussi bien, entre religion et métaphysique. La métaphysique non naïve étant la réduction de toute religion, c'est-à-dire également de toute onto-théologie, il faut comprendre que la mystique est à la gnose ce que la religion est à la métaphysique.

I. L'ATTITUDE PHÉNOMÉNOLOGIQUE, UNE ATTITUDE ANTI-MYSTIQUE

La structure de l'expérience mystique est généralement déterminée sous l'aspect d'une union avec l'absolu ou la totalité, qu'il s'agisse de la fusion de l'âme avec le principe (l'Être, l'Un ou Dieu) ou de sa diffusion dans l'Univers comme dans l'*Empédocle* de Hölderlin. Elle implique dans tous les cas une adhésion immédiate, c'est-à-dire une croyance de type fusionnel, qui trouve sa justification en elle-même. L'attitude phénoménologique, régie par le seul principe de l'absence de toute présupposition et par l'analyse rigoureuse des phénomènes qui se donnent à moi dans l'expérience ne saurait en ce sens apparaître que comme une attitude anti-mystique. Cette opposition de principe à la mystique dans la phénoménologie doit être bien resituée : elle n'est pas pour autant opposition doctrinale, mais *réduction* de toute attitude qui pose l'absolu en y adhérant, c'est-à-dire sans l'interroger. Dès lors, l'expérience mystique peut bien recevoir une validité si elle est également interrogation et analyse de cette expérience.

Dans une lettre de 1918 adressée à Rudolf Otto, auteur de *Das Heilige* dont Husserl vient de lire le livre, celui-ci insiste sur l'importance de l'étude de la religion qui y est présentée, et l'évoque en ces termes : « Il [scil. *Das Heilige*] a fait forte impression sur moi comme à peine un autre livre a pu le faire depuis des années. C'est un premier commencement d'une phénoménologie du religieux, du moins après tout ce qui dépasse la pure description et l'analyse des phénomènes eux-mêmes³. » Husserl a par ailleurs peu parlé explicitement de mystique ou de mysticisme. Dans un entretien avec Fink relaté par Dorion Cairns dans les *Conversations with Husserl and Fink*⁴, Husserl s'aventure cependant sur ce terrain :

Husserl parla du mysticisme. Toute évidence authentique a son droit. La question est toujours d'apprécier la portée de toute évidence donnée. Ceci vaut également pour les évidences particulières que le mystique possède. Husserl dit qu'il pourrait reprendre des pages entières de Maître Eckhart inchangées. Il doute toutefois de la suffisance pratique du mysticisme. « Se réveiller » de l'expérience mystique peut être rude. Par ailleurs, la percée à l'intérieur de la rationalité du monde, que l'on acquiert par une recherche scientifique véritable, demeure à travers toute expérience future. La différence réside plus avant entre une jouissance passive et un travail. La mystique néglige le travail. Tous deux sont nécessaires.

Au vu de cette déclaration tardive de Husserl, la phénoménologie se présente à la fois comme une tâche sérieuse et laborieuse qui exclut tout jeu et tout plaisir gratuits, mais également comme une démarche qui interroge la richesse de l'évidence inhérente à toute expérience, y compris à l'expérience mystique. Quelles sont par conséquent les figures de la mystique que la phénoménologie ne peut, eu égard à son interrogation et à son analyse incessantes du donné, que refuser ?

1. *Un idéal de scientificité rigoureuse*

Bien avant les textes tardifs de la *Krisis* consacrés à la critique de l'objectivisme de la physique mathématisée qui naît avec Galilée⁵, bien avant le réquisitoire dressé par Husserl au début des années 30 contre l'anthropologisation de la philosophie

-
3. R. OTTO, 5. III. 1918 : « Es hat stark auf mich gewirkt wie kaum ein anderes Buch seit Jahren. Es ist ein erstes Anfang für eine Phänomenologie des Religiösen, mindestens nach alldem, was eben über eine reine Description und Analyse der Phänomene selbst hinausgeht », cit. par K. Schuhmann, dans sa *Husserl-Chronik, Denk- und Lebensweg Edmund Husserls*, Den Haag, M. Nijhoff, 1977, p. 230. Schuhmann renvoie également à des extraits de manuscrits de Husserl concernant le livre de R. Otto et inscrits sur une enveloppe, extraits enregistrés aux Archives-Husserl sous la cote EI31I/38b.
 4. D. CAIRNS, *Conversations with Husserl and Fink*, The Hague, M. Nijhoff, Phaen. 66, 1976, LXII, « Conversation with Husserl, 27/6/32 », p. 91 : « Husserl spoke of mysticism. Every genuine evidence has its right. The question is always of the *Tragweite* [range, scope] of any given evidence. This applies also to the particular evidences which the mystic has. Whole pages of Meister Eckhart, Husserl said, could be taken over by him unchanged. He doubts however the practical sufficiency of mysticism. The "awakening" from the mystical experience is likely to be a rude one. On the other hand the insight into the rationality of the world which one gains through true scientific investigation remains through all future experience. The difference is furthermore one between passive enjoyment and work. The mystic neglects work. Both are necessary. »
 5. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, HuaVI, abrégé *Krisis*, Den Haag, M. Nijhoff, 1954, trad. fr. par G. Granel, Paris, Gallimard, 1976, § 9 intitulé « La mathématisation galiléenne de la nature ».

représentée par Dilthey, Heidegger et Scheler⁶, bien avant le bilan sévère de l'état de dispersion des sciences qu'il fait à la fin des années 20 dans les *Cartesianische Meditationen*⁷, dès 1911, dans l'opuscule intitulé *Philosophie als strenge Wissenschaft* destiné à la Revue *Logos*⁸, le phénoménologue renvoie dos à dos « philosophie naturaliste » d'une part et « historicisme et *Weltanschauungsphilosophie* » d'autre part (*PsW*, p. 13 et suiv. ; p. 49 et suiv.). Il leur oppose l'idée d'une philosophie régie par la réflexion radicale sur soi (*radikale Selbstbesinnung*) et l'auto-responsabilité (*Selbstverantwortung*) (*HuaXV*, p. LII), par l'éthos (*Ethos*) de la « réflexion critique » (*PsW*, p. 7), c'est-à-dire par la critique positive des fondements et des méthodes (*PsW*, p. 12).

Cette scientificité rigoureuse que Husserl appelle dès 1911 de ses vœux à titre de « réforme » de la philosophie (*ibid.*) demeure toutefois de l'ordre de l'exigence inaccomplie, de la prétention (*Anspruch*) et de la volonté : « La philosophie n'est à aucune époque de son évolution parvenue à satisfaire la prétention à être une science rigoureuse. Pas même à la dernière époque qui, à côté de cette multiplicité et de cet aspect contradictoire des orientations philosophiques, se déploie dans un cours d'évolution essentiellement unitaire de la Renaissance jusqu'à aujourd'hui » (*PsW*, p. 7). On retrouvera dans la Conférence de Vienne de 1935 cette critique conjointe des sciences de la nature en tant qu'elles se naturalisent, et des sciences de l'esprit en tant qu'elles se psychologisent. Toutefois, alors que ces dernières recevront en 1935 un certain crédit lié à la philosophie de l'esprit qui se dessine alors comme phénoménologie transcendante, et ce face à une critique virulente de la naturalisation de la raison, elles sont en 1911 violemment rejetées au regard de l'historicisme relativiste et sceptique qu'elles génèrent : W. Dilthey est ici la cible privilégiée de Husserl. Ainsi, à un premier temps de l'article (*PsW*, p. 13-48) où Husserl se livre à une remise en cause vigoureuse du naturalisme ambiant qui réduit et déduit tout à et de sa base naturelle physique, dégénéralant en « matérialisme populaire », c'est-à-dire en « monisme de la sensation » et en « énergétisme » (*PsW*, p. 14), par quoi la conscience et les idées elles-mêmes se voient naturalisées, fait suite un second temps (*PsW*, p. 49-72) où l'historicisme devient la cible de choix de la critique au titre de l'absolutisation de la vie spirituelle (*Geistesleben*) empirique qu'il revendique, et qui dégénère rapidement en scepticisme⁹. L'un et l'autre échouent en fin de compte à appréhender la réalité, puisque l'un la réduit à sa naturalité, et l'autre à sa typification historique. Tous deux sont des réductionnismes qui prétendent à une scientificité d'autant plus abusive qu'ils absolutisent un aspect du réel au détriment de l'autre. Cette polarisation sur la naturalité

6. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, *HuaXV*, Introduction de I. Kern, p. LII. Kern renvoie à la Conférence que Husserl tint à la *Kant-Gesellschaft* en juin 1930, à Francfort (1-2 juin), à Berlin (10 juin) et à Halle (16 juin), conférence intitulée *Phänomenologie und Anthropologie*. Elle est enregistrée sous les cotes FIII et MIII et fut publiée par A. Schutz dans *Philosophy and Phenomenological Research*, II, dès 1941-1942. Elle a été publiée dans le *HuaXXVII, Aufsätze und Vorträge (1922-37)*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1989, et traduite en français par D. Franck dans *Edmund Husserl, Notes sur Heidegger*, Paris, Éd. de Minuit, 1994, p. 57-74.

7. *Cartesianische Meditationen*, *HuaI*, Den Haag, M. Nijhoff, 1950, trad. fr. par E. Lévinas et G. Pfeiffer (1930), Paris, Vrin, 1947, § 2 (abrégée *CM*).

8. *Philosophie als strenge Wissenschaft*, *Logos* (1911), in *Aufsätze und Vorträge (1911-1921)*, *HuaXXV*, Den Haag, M. Nijhoff, 1987. Nous citons à présent ce texte dans l'édition Klostermann, 1965, abrégé *PsW*.

9. Au § 1 de la *Krisis*, Husserl identifie mysticisme à scepticisme et irrationalisme.

ou sur l'historicité, cette union intime et exclusive du réel, soit avec la nature, soit avec la culture historique, relève au fond d'une structure proprement mystique de pensée. On a dans les deux cas affaire à un « fanatisme scientifique » (*Wissenschaftsfanatismus*) (*PsW*, p. 68) qui est une mystique de la science, autre nom du scientisme courant à la fin du siècle dernier, et qui repose sur l'idée d'une croyance en la vertu absolue de la science comme progrès de l'humanité. Le phénoménologue se sépare du scientifique positiviste au moment où celui-ci se met à vouer un culte aux faits, qu'ils soient matériels ou spirituels. Le premier hérétique mystique que dénonce le phénoménologue, de prime abord paradoxalement¹⁰, est donc celui qui idolâtre la scientificité jusqu'à en faire une croyance absolue : par son attitude de croyance en la vérité absolue de la scientificité, il retourne la science en non-science. La scientificité rigoureuse du phénoménologue neutralise en revanche toute absolutisation de la science. La rigueur consiste dans une critique permanente de toute « profondeur d'esprit » (*Tiefsinn*) (*PsW*, p. 69) synonyme de sagesse mais non de clarté. La rigueur phénoménologique appelle dès lors une critique de toute mystique de la raison.

2. *L'intuitivité comme illimitation de la rationalité : critique de la raison mystique*

Le rationalisme husserlien est-il indemne de toute mysticisation de la raison ? C'est à dégager la phénoménologie de toute absolutisation du pôle rationnel que l'on voudrait s'employer ici. L'hérétique mystique ne sera donc plus ici seulement le scientifique positiviste, mais le philosophe qui élève la raison à l'absolu, à savoir Hegel et, plus largement, tout philosophe que Husserl qualifiera de « romantique ». Il ne consacre dans la *Krisis* que quelques rares passages à l'idéalisme allemand et, plus particulièrement à Hegel, dont il critique alors l'esprit trop puissamment spéculatif, sous l'expression de son « élaboration mythique de concepts » (*Krisis*, § 57, p. 205 : « *mythische Begriffsbildungen* »). Il reconnaît par ailleurs « l'impression formidable de supériorité que donna pour un temps le système hégélien, impression qui semblait lui assurer pour toujours la domination totale » (*Krisis*, § 56, p. 196). Ce que Husserl dénonce toutefois dans ces constructions spéculatives, c'est leur goût pour l'obscurité et la « poésie du concept », leur désir de se forger un style qui débouche dans une « métaphysique dangereuse » car « hostile à toute science authentique » (*Krisis*, § 57, p. 203-204). Toutefois, il reconnaît dans la Conférence de Vienne, à la même époque, que l'idéalisme allemand a contribué tout à fait positivement à élargir le concept de raison jusqu'à requalifier l'intuition comme intuition possible de l'absolu (*op. cit.*, p. 337).

C'est donc qu'il y a intuition et intuition : posant comme principe des principes l'intuition donatrice originaire (*Ideen I*, § 24) en tant qu'intuition de l'essence elle-même, Husserl n'en rejette pas moins toute intuition vague de l'absolu. On peut penser ici à la distinction qu'opère Merleau-Ponty dans le *Visible et l'invisible* entre l'intuition immédiate bergsonienne et la *Wesenschau* husserlienne, qu'il renvoie certes dos à dos, l'une s'avérant par trop fusionnelle et régie par la coïncidence (*op. cit.*, p. 162 et suiv.), l'autre trop médiatisée par l'idéation, risquant dès lors l'attitude de survol du pur

10. Paradoxalement, car la phénoménologie se présente principalement comme une entreprise scientifique radicale.

regard (*op. cit.*, p. 145 et suiv.). Alors que Merleau-Ponty prône contre l'essentialisation une réintégration concrète à l'Être dans sa membrure charnelle même, Husserl rejettera l'intuition fusionnelle bergsonienne, dans ce qu'elle peut receler de « mystique », pour s'attacher à décrire une intuition éidétique méthodique¹¹. C'est ce même risque d'une confusion entre l'intuitivité qu'il revendique comme principe d'exploration du réel et d'illimitation de la rationalité, et un intuitionnisme généralisé car non contrôlé par l'expérience même dans sa rigueur éidétique, qu'il dénonce en invoquant à propos de ce dernier les termes de mythologie et de romantisme (*Romantik*), « discours en vogue tenus sur l'esprit commun (*Gemeingeist*), sur la volonté des peuples (*Volkswillen*) », qui « surgissent de la transposition analogique des concepts » (*op. cit.*, p. 341) ou encore, en énonçant la nécessité de « procéder à la critique de l'irrationalisme tant porté aux nues (*so hoch gerühmten Irrationalismus*) » (*op. cit.*, p. 339). On a bien affaire dans les deux cas — romantisme, phénoménologie — à une extension maximale de l'intuitivité qui illimite la raison. C'est le point positif dont Husserl crédite les idéalistes du XIX^e siècle. Ce qu'il conteste, et là est au fond l'essentiel, c'est la *méthode* même de cet élargissement : les romantiques élargissent la raison par l'intuition jusqu'à en faire un absolu par une méthode analogique qui n'a rien de la rigueur éidétique de l'intuition husserlienne des essences. Certes, Kant comme Hegel plus tard ont limité la portée de la connaissance analogique comme correspondance symbolique de rapports, en lui assignant un rôle avant tout régulateur. Husserl, à la manière de Hume bien avant lui, n'y voit qu'une probabilité de connaissance, c'est-à-dire une pseudo-connaissance qui prétend atteindre l'absolu sur la base d'une connaissance d'un ordre non absolu, en transposant analogiquement cette connaissance d'un ordre à l'autre. Il ne peut dès lors s'agir que d'une connaissance symbolique.

Plus encore que dans les textes des années 30, c'est à nouveau dans *Philosophie als strenge Wissenschaft* que Husserl prend directement à parti l'absence de *rigueur* intuitive de la « philosophie romantique ». Retraçant au début de l'article les difficultés de la philosophie à s'émanciper des « forces religieuses » (*religiöse Mächte*) (*PsW*, p. 7), faisant l'aveu que la philosophie ne s'est pas encore constituée aujourd'hui dans sa scientificité plénière mais demeure dépendante des mathématiques et des sciences de la nature et de l'esprit, Husserl constate que la radicalité méthodique des avancées socratique, cartésienne, puis kantienne, s'est vue émoussée voire annulée par la « philosophie romantique » (*PsW*, p. 11). « Quoique Hegel insiste sur la validité absolue de sa méthode et de sa doctrine, il manque à son système la scientificité philosophique qui rende possible une toute première critique de la raison. Mais il demeure, dans ce contexte, que cette philosophie, comme la philosophie romantique en général, a eu pour effet à l'époque suivante, que ce soit dans le sens d'un *affaiblissement* ou d'une *falsification* de l'élan, de constituer la philosophie scientifique rigoureuse » (*ibid.*).

11. Nous reviendrons sur le statut positif de l'intuition des essences au point II-2. Notons seulement pour l'heure, pour y revenir plus loin d'ailleurs, que Husserl met en avant, à la fin de la quatrième Leçon de *Idee der Phänomenologie*, *Huall* (*op. cit.*, p. 62), l'« intuition pure (*intuitio sine comprehensio*) », la référant au « langage des mystiques, décrivant la vision intellectuelle ». Le rapprochement ici opéré est en même temps suprême geste de prise de distance, puisque les mystiques sont nommés explicitement, et leur langage clairement assigné. D'ailleurs, un peu avant (*op. cit.*, p. 57), Husserl mettait déjà en cause toute mystique divine de l'intuition : « Une divinité, un intellect infini pourrait-il en posséder davantage sur l'essence du rouge que par le fait précisément que, dans une vision générique, il la voit ? »

Husserl attribue donc à la philosophie hégélienne le rôle de préparation négative de la scientificité ultérieure, par la dimension affaiblissante et falsifiante même de toute scientificité qu'elle introduisit en philosophie. Il exhibe en dernière instance la structure mystique de la philosophie hégélienne, la mystique de la raison qu'elle porte en elle, en indiquant combien l'impulsion scientifique (*Wissenschaftstrieb*) se trouve perdue dès lors que l'on met en avant la croyance en une philosophie absolue, à savoir celle-là même de Hegel (*op. cit.*, p. 11-12). Il s'agit, contre ce pouvoir démesuré de la raison par quoi celle-ci inverse en son contraire, de mettre en œuvre une critique de la raison mystifiée. En un geste ici emprunté à Kant, dont il loue peu auparavant dans le texte la radicalité critique, le phénoménologue limite l'illimitation romantique induite de la raison, illimitation dont il se fait cependant le chantre, par une critique phénoménologique de la raison. Cette phénoménologie critique n'équivaut pourtant en aucun cas à une délimitation restrictrice de la raison. Nous verrons un peu plus loin en quoi, corrélativement, critique phénoménologique et critique criticiste s'opposent rigoureusement (Voir partie II.-2).

Il n'en demeure pas moins que cette illimitation de la raison structurée éidétiquement va de pair avec une non-restriction de la phénoménologie aux seuls « professionnels » de la philosophie détenteurs de la technique phénoménologique, laquelle seule permet la communication.

3. *Le refus de tout ésotérisme phénoménologique*

Dans son sens le plus général, l'ésotérisme s'oppose à la vulgarisation des connaissances, à leur communication publique la plus large et suppose une transmission, sinon cachée et secrète, du moins interdite au profane. L'ésotérisme se constitue contre toute diffusion du savoir, et vise à la constitution d'une connaissance que l'on ne peut pratiquer que de l'intérieur. On pourrait dire que, par principe, une doctrine ésotérique est une doctrine qui ne s'enseigne pas, mais qui se découvre par un cheminement que chacun doit opérer pour lui-même.

La phénoménologie est-elle en ce sens un ésotérisme philosophique, comme parent l'être le pythagorisme et l'orphisme ? Cultive-t-elle le secret et la non-publicité de l'expérience ? En fait, toute pratique philosophique quelle qu'elle soit est susceptible de se refermer sur sa technicité terminologique, de cultiver un idiome qui la coupe de la sphère publique. Du fait même qu'elle se déploie dans le cadre d'une grande technicité et fait reposer la vérité vécue de son discours sur la seule expérience, la phénoménologie porte en elle une tendance à un tel repliement d'ordre mystique. La prolifération des sectes « postmodernes », liées de près ou de loin à la phénoménologie heideggerienne — plus qu'husserlienne d'ailleurs — en est un signe frappant.

Or, le diagnostic de l'état de la philosophie que dresse Husserl dans les premières décennies du vingtième siècle est nourri d'amertume : il constate, comme aujourd'hui, l'abondance des sectes philosophiques et l'ésotérisation de la philosophie qu'elle entraîne. La critique husserlienne de la « décadence » (*PsW*, p. 69 : « *Decadence* » ; *CM*, § 2, p. 46 : « *Verfall* ») de la philosophie a donc une vertu transhistorique. Le refus de toute ésotérisme phénoménologique peut être décliné sous la forme de trois

critiques différenciées : 1) critique de la spécialisation et de la dispersion du savoir, 2) critique de la philosophie comme sagesse subjective, 3) critique de la vocation.

Au début des *Cartesianische Meditationen*, Husserl n'a pas de mots assez durs contre la crise des sciences et de la philosophie : « L'état de division (*Zerplitterung*) dans lequel se trouve actuellement la philosophie, l'activité désordonnée qu'elle déploie (*in ihrer ratlosen Betriebsamkeit*) donnent à réfléchir » (*op. cit.*, p. 46). Divisée contre elle-même, la philosophie l'est en raison d'une « production d'œuvres philosophiques qui croissent à l'infini, mais à laquelle manque tout lien interne ». Il n'y a plus de philosophie, mais seulement des philosophies : « N'y a-t-il pas presque autant de philosophies que de philosophes ? Il y a bien encore des *Congrès philosophiques* ; les philosophes s'y rencontrent, mais non les philosophies » (*op. cit.*, p. 47). Les philosophes sont devenus des professionnels de la philosophie, des spécialistes de première main, sûrs de leur bon droit car ils sont sans doute les seuls à connaître aussi bien le domaine dont ils sont les spécialistes. Mais cette spécialisation extrême est également ce qui donne lieu à des « écoles », à des « tendances » dont le « particularisme » (*Vereinzellung*) est la caractéristique principale (*ibid.*). Contre la multiplication des « chapelles » philosophiques qui vivent de leur opposition stérile les uns aux autres, qui créent autant d'îlots ésotériques arc-boutés les uns contre les autres, où toute « lutte sérieuse entre théories divergentes, dont l'antagonisme même prouve assez la solidarité interne » s'avère même impossible, Husserl plaide inlassablement pour un esprit de critique mutuelle et de purification de tout résidu secret par la critique. Plus avant, il cherche à restaurer par la critique phénoménologique un esprit d'unité de la recherche scientifique : « Du point de vue de l'unité scientifique, la philosophie occidentale est, depuis le milieu du siècle dernier, dans un état de décadence manifeste par rapport aux âges précédents. L'unité a disparu partout : dans la détermination du but autant que dans la position des problèmes et de la méthode » (*op. cit.*, p. 46). L'absence de tout lien interne, de « lieu » spirituel commun où l'épreuve critique puisse féconder les discussions, est l'indice d'une désaffection pour tout esprit de communauté philosophique. En effet, une école n'est pas une communauté, puisqu'elle s'érige implacablement contre d'autres écoles.

Cet ésotérisme interne fait d'une multitude d'ésotérismes éclatés est aggravé par la conception de la philosophie qui le régit : « L'immense production philosophique d'aujourd'hui, avec son mélange désordonné de grandes traditions, de recommandations et d'essais littéraires à la mode (*von modischem literarischen Betrieb*) [...] vise non à l'effort, mais à l'effet (*der auf Eindruck rechnet, aber nicht auf Studium*) [...] » (*op. cit.*, p. 47). Husserl pointe ici la rhétorisation de la philosophie, son individualisation et sa transformation en littérature. Chaque philosophe fait œuvre, tel l'artiste, et déploie sa propre langue ésotérique. Dès 1911, il opposait l'impersonnalité de la science à la personnalisation extrême de la philosophie subjective comme sagesse (*Weisheit*) individuelle. Pour le phénoménologue, la philosophie ne saurait être un art de vivre, une simple quête éthique de la sagesse dont seul le sage replié sur lui-même tire profit en se protégeant ainsi des agressions du monde, comme ont pu l'être les sagesse antiques, épicurienne ou stoïcienne, comme l'est selon Husserl toute *Weltanschauungsphilosophie* ; elle est une discipline scientifique, une « production de travail

collectif des générations de chercheurs » (*PsW*, p. 68-69). Chacun contribue ainsi, dans un certain anonymat salubre, à l'enrichissement des valeurs de la communauté, voire à la fondation d'authentiques valeurs lorsque les valeurs traditionnelles se sont effondrées.

La formation d'ésotérismes philosophiques concurrents, relayés par une ésotérisation du travail philosophique dans sa personnalisation extrême ne saurait *a fortiori* favoriser l'éclosion d'une philosophie en prise sur la communauté tout entière, y compris non philosophique. Contre l'idée d'une dénivellation de nature entre le phénoménologue et celui qui ne pratique pas la phénoménologie, Husserl met en avant l'idée, dans la Conférence de Vienne, d'une intensification continue de la compréhension phénoménologique chez celui-là même qui s'ignore comme phénoménologue. La communauté phénoménologique est par conséquent ouverte à l'infini (*op. cit.*, p. 333-334), personne n'en est *a priori* exclu. La question se pose cependant de savoir, devant une si belle idée, optimiste tout autant qu'en partie utopique d'une communauté fondée sur le refus de l'exclusion, comment l'on devient phénoménologue. Husserl ne cesse de mettre au premier plan la nécessité de l'apprentissage et de la diffusion de la connaissance. Dans *Philosophie als strenge Wissenschaft*, il va même jusqu'à remettre en cause l'adage pourtant unanimement reçu et approuvé de Kant, selon lequel on n'apprend pas la philosophie, mais à philosopher. D'après Husserl, cette assertion est l'indice que la philosophie n'est pas encore parvenue à un stade de scientificité tel qu'elle puisse délivrer des évidences objectivement conçues et fondées. Si tel était le cas, on pourrait l'enseigner et l'apprendre à part entière. « L'apprentissage scientifique n'est nulle part l'ingestion passive de matériaux étrangers à l'esprit, il repose partout sur l'activité autonome, sur le réengendrement intérieur des évidences rationnelles acquises auprès des esprits créateurs, d'après des fondements et des conséquences » (*PsW*, p. 8). La phénoménologie, dès lors qu'elle est appréhendée comme scientificité rigoureuse, objectivement fondée et justifiée, peut intégralement s'apprendre. Toutefois, comment l'apprend-on ? La question revient inlassablement dans la bouche de celui qui n'est pas phénoménologue. C'est donc que cette question s'impose dans toute sa force, dans toute sa pertinence.

4. *L'ouverture philosophique comme l'énigme qui récuse le mystère*

La réponse à cette question ne se trouve pas en effet dans les déclarations optimistes de Husserl sur le nécessaire apprentissage de la phénoménologie. Rien n'y est dit, de fait, sur la *manière* dont on apprend la phénoménologie. Pour tâcher de capter l'impulsion native qui motive l'éveil à la phénoménologie, il convient de se tourner vers des lieux où Husserl interroge le statut même de ce qu'il nomme « l'attitude naturelle », à savoir cette attitude non philosophique où les choses et le monde apparaissent dans leur nudité brutale, dans leur plénitude compacte et massive, où l'inquiétude de l'esprit n'a pas encore fait son apparition et ébranlé cette forme de certitude naïve qui voit ce qui est comme il est, qui s'impose d'elle-même sans reste.

Certes, parler d'« attitude naturelle » apparaît d'emblée comme une construction ou, du moins, comme un geste rétrospectif, relève en tout cas de ce que Husserl

nomme la *Nachträglichkeit* : c'est moi, en tant que philosophe, qui nomme cette attitude toute de naïveté du nom de « l'attitude naturelle ». Celle-ci n'est donc une « attitude » que pour le philosophe. Elle n'est pas en elle-même une attitude, ni *a fortiori* une posture, si ce n'est depuis l'attitude dite philosophique. Plus que l'homme naturel naïvement inscrit dans le monde, lequel, au fond, ne se pose pas la question de savoir comment rejoindre l'attitude philosophique puisque il n'a *a priori* pour cela aucune motivation, c'est le philosophe qui est depuis toujours coupé de cette naïveté première qu'il ne peut en fait s'approprier que dans une naïveté seconde, au sein d'un mouvement déjà réflexif.

La situation de l'homme installé dans la naturalité sans questionnement ne peut par conséquent n'être qu'une fiction, soit la mise en scène philosophique de la naturalité. C'est ainsi que le phénoménologue rejoint le sol naturel de l'expérience ; c'est également ainsi que l'homme non philosophe peut voir surgir une « première réflexion » à même la naturalité de l'expérience. Cette rupture par rapport à la pure naïveté, cet arrachement à un sol d'expérience donné comme allant de soi (*selbstverständlich*), Husserl le nomme dans les termes récurrents de la découverte du caractère énigmatique (*rätselhaft*) du monde. Dans la lettre adressée au poète et dramaturge autrichien Hofmannsthal le 12 janvier 1907, le phénoménologue décrit fort bien cette capture du monde par le regard dé-captivé du philosophe :

Aussitôt que le sphinx de la connaissance a posé la question, aussitôt que nous avons posé le regard sur le problème abyssal de la possibilité d'une connaissance qui, tout en ne s'accomplissant que dans les vécus subjectifs, saisit néanmoins l'étant en soi, notre position à l'égard de toute connaissance pré-donnée et de tout être pré-donné — à l'égard de toute science et de toute prétendue réalité — notre position est devenue radicalement autre. *Tout* est problème, tout est inintelligibilité, tout est énigme. L'énigme ne peut être résolue que si nous nous plaçons sur son terrain, et traitons *toute* connaissance précisément comme problématique et par là n'acceptons *aucune* existence comme *pré-donnée*¹².

Les cinq Leçons de l'*Idee der Phänomenologie*, exactement contemporaines de cette lettre, sont de part en part traversées par ce même vocabulaire de l'énigmatique, du problématique, de l'incompréhensible que génère la prise de conscience brutale de la possibilité de la connaissance. La première Leçon notamment et pour commencer, qui prend son départ dans le donné, dans les choses qui, cela va de soi, nous sont données telles qu'elles le sont, décrit l'irruption soudaine du questionnement dans un monde régi par l'évidence sans question de son existence : « Avec l'éveil (*Erwachen*) de la réflexion sur le rapport entre la connaissance et l'objet, s'ouvrent des abîmes de difficultés. La connaissance, qui, dans la pensée naturelle, est quelque chose qui va on ne peut plus de soi, apparaît tout d'un coup comme un mystère (*Mysterium*) » (*op. cit.*, p. 18-19). Remarquons que ce qui sera dans les pages suivantes qualifié d'énigmatique comme équivalent de problématique (*problematisch*) et de douteux (*zweifelhaft*) (*op. cit.*, p. 21, 24, 29, 35, 43, 50, 55), est tout d'abord appréhendé comme mystère. On passe brutalement de l'évidence qui s'impose comme donnée au mystère de la connaissance : c'est que l'ébranlement du donné est si soudain que la

12. Lettre de Husserl à H. von Hofmannsthal du 12 janvier 1907, traduite de l'allemand par E. Escoubas, publiée dans le Volume « Art et phénoménologie », *La part de l'œil*, Bruxelles, 1991, p. 14.

première réaction de celui qui est déstabilisé, comme les prisonniers platoniciens, est d'aveuglement total, d'abdication devant quelque chose qui ne peut, de prime abord, apparaître que comme mystérieux, voire miraculeux¹³. Ce n'est qu'après un temps de décantation que le mystère se fait énigme, c'est-à-dire s'achemine, comme le dit Husserl lui-même dans la lettre, vers sa possible résolution, alors que le mystère par essence demeure insondable. La figure du Sphinx que celui-ci convoque dans cette même lettre est d'ailleurs remarquable : le Sphinx en effet ne fait pas de mystère, mais pose des énigmes, qui doivent, d'une manière ou d'une autre, parfois sur un mode oblique certes, être interprétées en vue de leur clarification. Alors que la non-évidence absolue du mystérieux réside dans « la visée transcendante, c'est-à-dire dans la visée, la croyance éventuellement, dans la dimension complexe de quelque chose qui n'est pas donné » (*Idee der Phänomenologie*, p. 50), « l'énigme de la transcendance » de la connaissance (*op. cit.*, p. 43) constitue l'embarras requis, comme la torpille socratique, pour la découverte d'une évidence supérieure, qui se nomme *Evidenz*, et non plus *Selbstverständlichkeit*.

Face à une telle description du devenir-phénoménologique de l'homme naturel, la question de la motivation de ce devenir se pose à nouveau. Fink a très bien mis en évidence ce cercle de la motivation à l'ouverture philosophique, qui relève plus d'un arrachement discontinu que d'un passage. Ce n'est qu'une fois la rupture avec la naturalité consommée qu'il peut y avoir va-et-vient de l'un à l'autre. C'est pourquoi, pour le philosophe déjà installé dans la réflexivité, il ne saurait jamais y avoir que continuité des deux attitudes, alors que pour l'homme naïf, c'est l'effraction de l'énigme qui s'impose. En tout état de cause, le mystère relève d'une attitude religieuse de foi mystique envers ce qui s'impose comme mystère jamais levé¹⁴, alors que l'énigme se rapporte dans sa structure à l'embarras qui permet l'atteinte d'une vraie connaissance.

Si l'attitude phénoménologique se dégage par tous ces traits d'une attitude mystique d'abandon au monde et de fusion avec le tout, elle ne saurait cependant se recroqueviller sur le champ étroit d'une positivité démonstrative et « objectalisante ». La phéno-

13. Dans un article intitulé « Que veut la phénoménologie d'Edmund Husserl? (L'idée phénoménologique de fondation) », rassemblé avec d'autres dans un volume intitulé *Studien zur Phänomenologie (1930-1939)* (Den Haag, M. Nijhoff, 1966, trad. fr. par D. Franck sous le titre *De la phénoménologie*, Paris, Minuit, 1974, dont nous citons la traduction), Fink rapproche « le "désenchaînement" philosophique, l'arrachement à la puissance de l'abandon naïf au monde, la sortie hors de la rassurante familiarité avec l'étant » (*op. cit.*, p. 180) qui caractérise ce qu'il nomme également, après Husserl, la dimension énigmatique de la connaissance, avec l'ébranlement dont sont victimes les prisonniers de la caverne platonicienne : « La situation paradoxale propre à la philosophie phénoménologique de Husserl peut être symbolisée par l'allégorie platonicienne de la caverne, non parce qu'elle serait une sorte de platonisme modernisé, mais parce que Platon trouvait dans la force de l'intuition mythique le grand symbole visionnaire de tout philosophe. C'est d'abord au regard de la philosophie platonicienne que cette parabole déploie sa puissance éclaircissante. Mais, appliquée dans une libre modification à la phénoménologie, elle est toujours aussi éclairante » (*op. cit.*, p. 178). Et Fink de commenter ainsi : « Cette caverne symbolise pour une interprétation phénoménologique la situation mondaine permanente de l'homme. Nous sommes toujours prisonniers d'une tradition trop puissante de "préjugés" qui nous détourne de l'étant réel au profit du monde des "ombres", les nôtres et celles des choses » (*op. cit.*, p. 179). Il parle également dans des manuscrits enregistrés aux Archives-Fink de Freiburg de la *Weltbefangenheit* de l'homme qui disparaît avec l'énigmatisation du monde.

14. Cf. de G. MARCEL, *Le mystère de l'être*, Paris, Aubier, 1951, et de R. ZANER, dans son ouvrage *The problem of embodiment*, The Hague, M. Nijhoff, 1964, la partie consacrée à G. Marcel et intitulée « Marcel's theory of the body as mystery ».

ménologie n'est pas indifférente à la *connaissance* de l'absolu, loin s'en faut, dès lors qu'il peut toutefois m'être d'une manière ou d'une autre *donné*. Quelles sont les caractéristiques de cette connaissance, ce à quoi ce deuxième temps voudrait s'employer à tenter de répondre.

II. LA « GNOSE » DE LA PHÉNOMÉNOLOGIE

Si cette connaissance à laquelle la phénoménologie prétend, dans sa méthode même de réduction, offrir un accès adéquat, peut recevoir le nom de « gnose », c'est qu'il apparaît que la constitution « hérétique » de la phénoménologie libère un mode de connaissance qui se distingue par principe de toute connaissance normale parce que naturelle ou positive, soit de toute orthodoxie de la connaissance. En effet, une telle connaissance « orthodoxe » se caractérise par sa limitation principielle : l'homme étant un être fini, sa connaissance ne saurait être que limitée. On aura reconnu ici une position moderne de la question de la connaissance, revendiquée tout aussi bien par Descartes, Kant que Heidegger. C'est une telle limitation qui fonde l'agnosticisme de principe des Modernes.

La phénoménologie libère en revanche l'espace d'une connaissance non limitée, de la seule connaissance qui mérite au fond authentiquement ce nom. Cette « gnose » s'apparente dans sa constitution structurelle hérétique même à la gnose historique. Elle se distingue cependant du gnosticisme dans le contenu même de sa démarche, puisqu'elle ne s'établit pas radicalement comme un refus du monde (acosmisme) ni de l'histoire (anhistorisme). Elle *renouvelle* bien plus, par la réduction phénoménologique, le sens du rapport au monde et à l'histoire. Elle a donc plus une portée qu'on pourrait dire plus « gnosique » que proprement « gnostique »¹⁵. C'est ce renouvellement de l'expérience rendu possible par la réduction qui permet de changer de niveau d'expérience, c'est-à-dire de passer de la mystique à la gnose. Ainsi, le contenu de l'expérience n'est pas nié par ce passage, mais radicalement renouvelé. Les traits rejetés au niveau mystique se doivent ainsi d'être recompris au plan phénoménologique gnosique.

1. *Le sens non langagier de l'expérience phénoménologique*

On n'a pas cessé, depuis les travaux de J. Derrida pour le moins, de noter, en la suspectant, l'absence d'une thématization de la question du langage dans la phénoménologie husserlienne. Si, comme on l'a dit, le critère de la vérité phénoménologique

15. H.-C. PUECH déploie dans *En quête de la gnose, I* (Paris, Gallimard, 1978) une « Phénoménologie de la gnose » (*op. cit.*, p. 185-214), où il fait nettement apparaître la dimension phénoménologique de l'expérience gnostique comme expérience qui est au monde sans être du monde. Par cette conversion critique du sens de l'expérience, renouvelée comme expérience du monde, il libère la gnose de son ancrage historique doctrinal et en fait une attitude phénoménologique radicalement affranchie de tout contenu seulement mystique. Il resterait cependant à montrer dans quelle mesure la gnose historique elle-même s'érige effectivement contre le monde, et si elle ne recèle pas également en elle la possibilité d'une pensée authentique du monde. Nous renvoyons sur ce point à un exposé proposé à l'Université de Paris-I dans le cadre du Séminaire de Doctorat de R. Brague en janvier 1994, intitulé « Le statut du monde dans la gnose » (texte à ce jour inédit).

n'est aucunement la cohérence interne structurale du texte qui la livre, mais l'expérience vive dont celui-ci n'est que le support, on comprend que la vérité de l'expérience phénoménologique n'ait pas besoin de s'éprouver dans la seule discursivité d'un langage structuré en lui-même. Il s'agit, comme l'affirme Husserl dans la célèbre phrase des *Cartesianische Meditationen* reprise par Merleau-Ponty dans la *Phénoménologie de la perception*, de porter « l'expérience pure et pour ainsi dire, muette (*stumm*) encore, [...] à l'expression pure (*reinen Aussprache*) de son propre sens » (*op. cit.*, § 16, p. 77). Évitions cependant tout malentendu premier concernant cet énoncé : en revenant à la dimension muette de l'expérience comme phénoménologiquement constitutive de celle-ci, il n'est pas pour autant cédé à un attrait pour l'ineffable et à ce qu'il génère comme impossibilité à dire l'expérience. L'expérience phénoménologique est structurellement muette, mais il ne saurait s'agir pour moi de demeurer dans cette sphère anté-prédicative sensible. Il y a, tout aussi structurellement à l'œuvre dans l'expérience, un désir et un pouvoir d'expression de son sens. La mise en forme expressive du sens de l'expérience n'est pas cependant un mouvement ultérieur au vécu de celle-ci, mais lui demeure immanent : l'expression est constitutive du sens de l'expérience phénoménologique. Certes, « l'évidence prédicative implique l'évidence anté-prédicative », mais « toute chose visée, respectivement toute chose vue dans l'expérience, est exprimée. La science veut en général porter des jugements exprimés et fixer le jugement, la vérité, à titre de vérité exprimée. Mais l'expression en tant que telle correspond plus ou moins bien à la chose visée ou donnée "elle-même", partant à son évidence ou à sa non-évidence propres, éléments constitutifs de la prédication » (*op. cit.*, § 4, p. 52).

En effet, la structure non langagière de l'expérience phénoménologique ne s'oppose pas à son expression prédicative, mais bien plus l'appelle téléologiquement, de manière immanente à son sens même : « Les sciences visent à des prédications destinées à donner de l'intuition (*das Erschaute*) anté-prédicative une expression complète et adéquate. Il est clair que cet aspect de l'évidence scientifique ne devra pas être négligé » (*op. cit.*, § 5, p. 54). Conformément à l'exigence de scientificité rigoureuse (voir partie I.-1), le langage phénoménologique doit lui-même adopter la rigueur scientifique requise, à la fois éidétique et transcendantale. « Le langage commun est fuyant, équivoque, trop peu exigeant quant à l'adéquation des termes. C'est pourquoi, là même où ses moyens d'expression seront employés, il faudra donner aux significations un fondement nouveau, les orienter de façon originelle sur les évidences acquises dans le travail scientifique, et fixer dans le langage ces significations nouvellement fondées » (*ibid.*). Toutefois, ce travail prédictif du phénoménologue n'est pas réductible à l'impératif leibnizien de transparence univoque du langage comme calcul, du fait même qu'il y va avec l'expression phénoménologique d'une épaisseur intuitive de sens non réductible à sa seule dimension symbolisée. C'est pourquoi la structure *a priori* non langagière de l'expérience phénoménologique appelle d'elle-même un langage phénoménologique de l'expérience, au sens où ce n'est pas l'expérience qui est transcrite langagièrement, mais le langage lui-même dont il est fait l'expérience, qui se constitue comme expérience. L'expérience phénoménologique est non langagière au sens où elle n'a pas besoin d'un langage à titre d'instrument pour se donner à moi ; elle n'est

pas pour autant mystique en raison de l'impératif d'une saisie du langage en lui-même dans sa structure d'expérience.

C'est donc que le langage phénoménologique est lui-même converti dans son sens, et advient comme « prédication transcendantale », ainsi que Fink le thématise au § 10 de la *VI. Cartesianische Meditation*¹⁶. Partant, même si Husserl avoue au fameux § 36 des *Leçons sur le temps*, à propos de la subjectivité absolue, fluante et impressionnelle, que, pour saisir sa constitution originaire, « les mots nous font défaut », même si Fink constate dans ce même § 10 que le spectateur phénoménologisant est « sans langage » (*sprachlos*), la téléologie transcendantale de l'expression régit radicalement l'expérience phénoménologique, aussi originaire ou spectatrice soit-elle. Par la réduction, la part ineffable de l'expérience se voit reconduite à son niveau transcendantal, et dès lors appréhendée comme connaissance. Le langage transcendantal est partant connaissance intégrale de l'expérience, dire complet et adéquat de l'évidence intuitive.

2. *L'intuitionnisme husserlien au service de l'intelligence*

C'est pourquoi le « pur voir » (*reines Schauen*), le voir de l'évidence, qui parcourt aussi bien l'*Idee der Phänomenologie* (*op. cit.*, p. 64), les *Ideen I* que les textes les plus tardifs comme une constante méthodologique de la phénoménologie, n'est en aucun cas synonyme de renonciation à la connaissance dans sa rigueur, mais réévaluation de la rationalité. L'intuition husserlienne se dit en effet *Einsicht* de manière récurrente, terme que P. Ricœur traduit par exemple dans les *Ideen I* par l'expression de « vue intellectuelle », mais qui est également, tout simplement, synonyme d'évidence. La phénoménologie de la raison que déploie la quatrième partie de ce même texte est en effet une phénoménologie du *logos* intuitif et non de la *ratio* étroite, mesurante et calculante. Cette même distinction, qui est toute l'équivocité du rationalisme, se trouve thématisée dans la Conférence de Vienne de 1935¹⁷. Ainsi, l'intuitionnisme husserlien se présente comme un rationalisme désenclavé de l'entendement « intellectualiste » kantien, et resourcé à l'intelligence de l'esprit. C'est pourquoi Husserl peut affirmer, à la fin de la quatrième Leçon déjà citée de l'*Idee der Phänomenologie*, que « la connaissance par la vue (*schauende Erkenntnis*) est la raison qui se propose d'amener l'entendement précisément à la raison. L'entendement ne doit pas s'y mêler et introduire subrepticement ses traites non encore payées parmi celles qui le sont ; et quant à sa méthode du change et de la conversion, qui se fonde sur de simples bons du Trésor, il n'en est pas du tout question ici. Par conséquent, le moins possible d'entendement, mais autant que possible l'intuition pure (*reine Intuition*) » (*op. cit.*, p. 62).

16. E. FINK, *VI. Cartesianische Meditation*, Dordrecht / Boston / London, Husserliana Dokumente II/1, 1988, § 10, trad. fr. par nos soins, Grenoble, Millon, 1994.

17. J. BEAUFRET, dans sa Préface à *Der Satz vom Grund* de HEIDEGGER (Pfullingen, 1957, trad. fr. par A. Préau, Paris, Gallimard, 1962), Préface également publiée dans *Dialogues avec Heidegger* (Paris, Minuit, p. 52-69) sous le titre « Le principe de raison », évoque explicitement l'héroïsme husserlien de la raison face à la dégénérescence ratiocinante de la rationalité dont Husserl retrace la généalogie dans la *Krisis*.

Cette intuitivité radicale, qui récusé « un savoir de l'ordre de l'entendement », mais pratique une connaissance qui « nous vient de l'esprit » (*ibid.*), reçoit tout son sens de la rupture par rapport à Kant qu'elle implique : en effet, alors que la philosophie critique déploie son architectonique sur la base d'une coupure méthodologique originale entre la phénoménalité du « connaître » et le statut nouménal du « penser », ce dernier basculant positivement dans l'ordre de la moralité, la phénoménologie produit une architectonique qui n'est pas fondée sur une délimitation native du fini théorique, et de l'infini regagné au niveau pratique, mais sur l'unité même du champ de l'expérience. Tandis que la critique kantienne opère une dénivellation entre l'ordre fini de la connaissance — connaissance d'entendement qui n'a pour Husserl de connaissance que le nom —, laquelle m'est donnée intuitivement comme phénomène, et l'ordre infini de la pensée à laquelle je ne saurais accéder par l'intuition, l'expérience phénoménologique contraint à quitter cette détermination « critique » pour envisager la donation de l'infini à même la phénoménalité des phénomènes. Il convient, du criticisme à la phénoménologie, de changer d'architectonique. L'idée d'une critique de l'expérience a ainsi, de Kant à Husserl, radicalement changé de sens sous la commune dénomination : la critique phénoménologique procède d'une gradation continue de niveaux constitutifs et éidétiques qui rendent compte du champ différencié de l'expérience dans toute sa richesse, sans rupture ni dichotomie : la question ne se pose ainsi jamais de savoir comment rejoindre l'infini de l'expérience à partir d'un cadre fini de donation ; ceci est une fausse question, une question non phénoménologique. Comment faire apparaître ce qui m'est dès toujours donné comme infini ? Voilà la teneur phénoménologique de la question.

La structure de l'intuition éidétique joue un rôle décisif en vue de cette sortie radicale de l'horizon kantien : contrairement à l'intuition catégoriale, dont la forme de la catégorie n'est pas un prédicat réel de la chose, ne fait pas partie du contenu de l'objet dans son individualité matérielle, mais relève d'une structure d'idéalité de l'objet individuel, l'intuition éidétique libère une concrétude, voire une matérialité de l'essence qui trouve sa source et son impulsion dans l'objet individuel : les « catégories ne se trouvent pas, dans les singularisations matérielles, de la même manière que le rouge en général dans les différentes nuances du rouge, ou, comme la couleur, dans le rouge et le bleu » (*Ideen I*, p. 27). Il convient de distinguer la forme et le genre. Par-delà la communauté de la structure idéatrice de dégagement par variation de la forme ou de l'essence, qui n'est pas une induction, l'intuition éidétique apparaît dans toute sa force concrète¹⁸. L'intuitionnisme éidétique n'est donc pas à confondre, comme le fait Merleau-Ponty dans *Le visible et l'invisible*, avec un « essentialisme ». L'essence est assurée de sa concrétude par la base sensible qui est immanquablement la sienne. L'essence du rouge est immanente à chaque rouge singulier donné, qu'il s'agisse d'une étoffe, du soleil à son couchant ou encore d'un mur peint, tout en se dégageant de la factualité donnée de chacun de ses rouges aux nuances multiples par la transcendance de son idéation spécifique. C'est cette transcendance immanente de l'essence au sensible qui fait en sorte que celle-ci m'est bel et bien donnée dans un remplissement

18. Cf. E. LÉVINAS, *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl* (1930), Paris, Vrin, 1984, p. 101 et suiv. et p. 143 et suiv.

de sa visée. La structure de donation de l'essence renvoie en définitive à un schème général de remplissement de la visée intentionnelle, dont le telos est bel et bien d'ordre intuitif. Cependant, il y a dans la visée signitive formelle — parallèle sur ce point à la visée catégoriale — une dimension égale de remplissement de la visée, quoique la donation n'en soit pas intuitive. Il est donc clair qu'il faut distinguer entre la structure de remplissement inhérente à toute visée quelle qu'elle soit, et le remplissement de contenu intuitif de la visée, plénier dans le cas de l'essence, inexistant dans celui de la catégorie¹⁹.

L'architectonique éidétique restaure ses droits à la connaissance de l'expérience dans toute son ampleur et son intensité, en évitant sa « compartimentation » en champs hétérogènes les uns aux autres. C'est *l'unité* de la connaissance de l'expérience qui élève la connaissance à sa radicalité. Il est clair, à partir de là, que la connaissance ne saurait être le fait d'un individu isolé et replié sur lui-même, sinon à reconduire le préjugé d'une parcellisation atomisée de celle-ci qui signifie son démantèlement.

3. *Le statut de la communauté « gnostique »*

La réduction de toute communauté « ésotérique » cultivant secrets et mystères est le geste corrélatif d'une réduction de toute connaissance seulement « mystique », c'est-à-dire purement individuelle. L'idée que Husserl se fait de la communauté des connaissant résonne clairement à cette double exigence, nous l'avons suggéré, premièrement par l'ouverture infinie qui est la sienne aux « non-connaissant » dans son lien étroit avec un privilégium de l'apprentissage, deuxièmement par la revendication d'une impersonnalité anonyme de la connaissance.

Husserl parle volontiers de la communauté des savants et des chercheurs en des termes à la fois relatifs à un espace commun, celui de la société, mais surtout celui des sociétés plus familières que sont les communautés, et à un temps commun, celui de la chaîne historique des générations de savants, qui travaillent chacun à leur manière à la libération du champ infini de la connaissance par le décloisonnement de leur domaine respectif de « spécialité ». Générativité historique et communauté d'une époque donnée livrent cependant des impulsions différentes, quoique complémentaires, de la communauté husserlienne. La communauté générationnelle implique une conception de l'historicité, ainsi que de l'histoire de la philosophie qui, tout en reposant sur la belle idée d'une « filiation de sens », défait la linéarité et la progressivité, pour insister sur l'innervation d'un sens, certes téléologiquement orienté, mais sans cesse à reconquérir par la position des questions et des problèmes plus que par l'attention

19. J.-L. MARION, dans le premier chapitre de *Réduction et donation* intitulé « La percée et l'élargissement », et tout entier consacré aux *Logische Untersuchungen* (Paris, P.U.F., 1989), fait bien apparaître cette communauté structurelle du remplissement, adéquate à la pensée husserlienne la plus orthodoxe du schème visée-remplissement, comme une structure de donation antérieure à la bifurcation de l'intuition et de la signification. Critiquant avec raison la lecture unilatérale de J. Derrida de la première Recherche logique dans *La voix et le phénomène*, lequel lie irréductiblement intuition et donation, J.-L. Marion se situe en fait au plus près de la rigueur husserlienne. Il n'est pas manifeste, cependant, que la mise au premier plan de la donation comme structure de présence plus originaire que l'intuition permette d'aller plus loin, *phénoménologiquement parlant*, que le schème général de remplissement déjà très soigneusement dégagé par Husserl de la visée intuitivement remplie, comme de la visée au contenu signitif non rempli intuitivement.

doctrinale aux auteurs. C'est ainsi que Husserl s'exclame, dans un énoncé devenu célèbre, situé à la fin de *Philosophie als strenge Wissenschaft* : « On ne devient pas philosophe par le moyen des philosophies. Tenir à l'historique, chercher à s'occuper de lui dans une activité historico-critique, et vouloir atteindre une science philosophique dans une élaboration éclectique ou dans une renaissance anachronique : tout cela ne donne que des tentatives sans espoir. *Il ne faut pas que l'impulsion philosophique surgisse des philosophies, mais des questions et des problèmes* » (PsW, p. 71)²⁰. L'historicité de la communauté husserlienne est mue par la recherche unitaire de la compréhension d'une question. Elle défait le mythe des œuvres philosophiques personnelles : comme dit Husserl, elle ne raconte pas d'histoire. Elle s'établit en rupture par rapport à toute mythification d'un philosophe et toute fétichisation d'une idée. Corrélativement, la communauté phénoménologique d'une époque donnée est soudée par la conscience aiguë que chacun a d'être en quête, à sa manière, de la même chose que chaque autre. Tant que chaque chercheur cherche dans son coin en se dissimulant, pensant découvrir *la vérité* contre les autres chercheurs, on peut dire que la communauté phénoménologique que Husserl appelait de ses vœux s'est pour longtemps absentée de l'horizon philosophique.

S'il fait usage, dans des lettres tardives adressées à certains proches, de l'expression de « communauté gnostique » (*gnostische Gemeinde*)²¹ pour désigner cette solidarité de questionnement en vue de la recherche d'une unité de la connaissance, c'est précisément afin de faire pièce au double danger d'une mystique de la connaissance, qu'elle soit individuelle et donc géniale, ou bien sectaire et donc idéologique. Alors même que A. Diemer comprend cette gnose communautaire comme un abandon de la rigueur scientifique de la phénoménologie et comme une retombée dans une métaphysique naïve qu'il assimile dès lors trop aisément à de la mystique, il cite des textes (dont il ne donne que la date — 1932 — sans en fournir la référence précise) dans lesquels Husserl insiste bien sur la dimension « gnostique » (entendons « non mystique ») d'une communauté pensée comme hautement rigoureuse : « nous disons “gnostique” (*gnostisch*) parce que, comme il apparaît, la phénoménologie [...] est tout d'abord désignée comme l'unique philosophie qui seule reconduit à son concept originel : celui de la science la plus rigoureuse, radicalement sincère, se comprenant elle-même, se légitimant elle-même radicalement, celui de la seule philosophie qui ne conçoit précisément en elle-même toutes les sciences dans leur pluralité que comme des branches [...] » (*op. cit.*, p. 248). Loin de s'opposer, comme Diemer le prétend,

20. Remarquez que cette assertion revient en substance à l'identique dans la bouche de Heidegger : « Un penseur ne dépend pas d'un autre penseur, mais il s'attache, s'il pense, à ce qui donne à penser, à l'être. Et ce n'est que dans la mesure où il s'attache à l'être qu'il peut être ouvert à l'influence de ce qu'ont déjà pensé les penseurs [...] » (*Qu'appelle-t-on penser?*, Tübingen, Niemeyer, 1954 ; Paris, P.U.F., 1959, p. 72). Toutefois, alors que, pour Heidegger, c'est le monisme ontologique qui constitue le vecteur d'unification du questionnement, le moteur n'est autre selon Husserl que le problème en lui-même et pour lui-même.

21. Expression rapportée par A. DIEMER dans son article « Die Phänomenologie und die Idee der Philosophie als strenge Wissenschaft », *Zeitschrift für philosophische Forschung*, XIII, 2 (1959), p. 247-250, puis par A.-L. KELKEL dans son article « À propos d'un centenaire : E. Husserl (1859-1938), Réflexions husserliennes », *Études philosophiques*, 4 (1959), p. 437-438, et également évoquée par R. ABELLIO, dans *La structure absolue*, Paris, Gallimard, 1965, p. 98 et suiv.

la rigueur scientifique de l'auto-justification dans l'évidence s'allie fermement à la connaissance qu'apporte la gnose.

Seule la compréhension juste du sens de la réduction phénoménologique peut au fond permettre d'opérer un partage radical parce que définitif entre mystique et gnose.

4. *La réduction comme itinéraire initiatique et les « voies » de la phénoménologie*

La réduction phénoménologique est le plus souvent présentée comme une « conversion » (*Umkehrung*) du regard, par quoi je me détourne d'une vue naïve des objets où je suis absorbé en eux, pour me tourner vers leur sens en me retournant vers les actes mêmes par lesquels je les appréhende. L'idée de conversion signifie simplement l'idée d'un mouvement par lequel je puis regarder le monde autrement, d'une autre manière et sous une modalité différente. Je me tourne, littéralement me détourne et me retourne. Le terme, d'origine médiévale (XII^e siècle), correspond à « l'action de se tourner vers (Dieu) », comme le dit le Dictionnaire, mettant l'objet de cette « tournure » entre parenthèses. C'est donc que la transformation ou la métamorphose que suppose la conversion est un mouvement que l'objet vers lequel se dirige le mouvement ne détermine pas. D'ailleurs, Husserl, tout en comparant expressément la réduction avec la conversion religieuse dans la *Krisis* (*op. cit.*, § 35, p. 140), émet aussitôt une réserve face à cette comparaison qui n'est vraie que structurellement, mais apparaît fautive dans son contenu. Il s'agit, avec la conversion du regard suscitée par la réduction, de penser bien plus la « métamorphose existentielle la plus grande qui soit confiée à l'humanité comme humanité » (*ibid.*). Si, en tout état de cause, la comparaison a du moins une validité, c'est en tant qu'on en neutralise le contenu ontothéologique, de même que l'on met entre parenthèses l'objet « Dieu » dans l'action de se tourner, afin de penser phénoménologiquement l'élan ou le dynamisme de l'attitude qui me conduit à la métamorphose promise. D'une certaine manière, la réduction serait à rapprocher étymologiquement du « vertige » qui, contenant de même en lui la racine latine « *verte* » (tourner) — *vertigo* signifie « mouvement tournant » —, ne laisse apparaître que le pur mouvement spontané d'altération de soi sans figement aucun car sans objectivation. Et en effet, la réduction s'accomplit sans motivation ni sans terme, pur mouvement de liberté qui me désengage à l'égard de toute position de validité du fait de l'ébranlement de toute certitude acquise qu'elle suppose. La sensation de vertige, par quoi le sol soudain se dérobe, pourrait fournir un accès corporel analogique à ce bouleversement de l'esprit incarné qu'est la réduction.

Certes, la structure d'apparition radicalement non motivée de la réduction est très souvent appréhendée par Husserl dans les termes d'une métamorphose, de la création d'une humanité nouvelle, voire d'une illumination ou d'une initiation. Un seul exemple suffira :

Mais comment faut-il commencer, et comment continuer ? Comment faut-il obtenir, d'abord par des tâtonnements concrets, les premiers résultats, fût-ce comme simple matériel pour de nouvelles réflexions (*Besinnungen*), dans lesquels viendront à la pleine clarté non seulement la méthode nécessaire pour continuer systématiquement le travail, mais encore, dans ce qu'il a de propre et de pur, le sens même de toute notre entreprise et le caractère

tout à fait singulier de cette nouvelle scientificité (*Wissenschaftlichkeit*) ? Combien nous avons besoin de ne plus nous mouvoir sur le vieux terrain familier du monde, et de nous tenir au contraire grâce à notre réduction transcendantale ne serait-ce qu'à la porte d'entrée de ce royaume des « Mères de la Connaissance » (« *Mütter der Erkenntnis* ») que nul n'a encore foulé ; combien grande est ici la tentation de nous mécomprendre nous-mêmes, et combien de choses dépendent — en fin de compte la réussite effective d'une philosophie transcendantale elle-même — de la clarté qu'apporte la méditation de soi-même (*selbst-besinnlichen Klarheit*), et en dépendent de façon ultime — tout cela, les méditations qui viennent vont nous le montrer (*Krisis*, § 42, p. 156).

Notons tout d'abord, au sein de cette longue citation, l'apparente hétérogénéité de ton d'une phrase à l'autre : on passe semble-t-il de la scientificité méthodique la plus ferme à la mystique la plus débridée. Cette expression des « Mères de la connaissance » est sans doute empruntée à un fonds culturel, commun à l'époque, d'inspiration goethéenne²². Elle correspond bien le plus couramment à cet état d'évanouissement effusif et régressif de l'individu dans le tout matriciel. Cependant, la dénivellation de ton est peut-être plus apparente qu'elle n'en a l'air : Husserl parle en effet, au terme de la première « période méthodologique », d'une « nouvelle scientificité », dont la phase méthodique était la lente préparation, et qui va semble-t-il être déterminée dans la seconde période. Il y a donc réduction de la scientificité positive, et accès à son sens transcendantal. L'expression de « nouvelle scientificité » joue le rôle d'un convertisseur continu qui nous fait comme passer d'un niveau à un autre, écluse méthodique en direction de la connaissance transcendantale. D'ailleurs, le même terme de *Besinnung* est utilisé d'un moment à l'autre, traduit certes différemment en français (réflexion ; méditation), ce qui infléchit sans doute la citation dans le sens d'une dichotomie science-mystique, alors même que la *Besinnung* contient en elle-même ces deux composantes, c'est-à-dire impose au fond une réévaluation de la scientificité comme de la mystique religieuse par leur conversion phénoménologique corrélative en « gnose » phénoménologique.

De même et pour finir, le vocabulaire des « voies » ou des « chemins » vers la réduction pourrait prêter à confusion. Ne renvoie-t-il pas à une structure d'initiation qui amène progressivement le profane à connaître par l'expérience intérieure des niveaux d'être de plus en plus complexes ? Mais n'instaure-t-il pas *a contrario* une dimension discursive et médiatisée dans une expérience que les mystiques qualifieraient bien plutôt d'immédiate ? En fait, le terme d'initiation ne devrait pas nous déranger, dès lors qu'en est bien resituée sa vertu méditative et médiatrice, sa *Besinnung*, tout à la fois. La nécessité phénoménologique d'un partage rigoureux entre la mystique et la gnose, qui seule affranchit la phénoménologie tardive de Husserl de toute tentation naïvement métaphysique, c'est-à-dire onto-théologique voire idolâtrique, renvoie à la même urgence d'une distinction ferme de ce genre chez Maître Eckhart lui-même.

22. A. DIEMER, dans l'article cité, parle, en commentant les lettres mentionnées, d'un « retour mystique "aux mères" », tout en employant le terme de « Gnosis » (*op. cit.*, p. 249). Ce que Diemer confond ici allègrement à partir d'un point de vue étroitement positif voire positiviste, au regard duquel, il est vrai, ce type de distinction peut apparaître oiseuse, Husserl ne semble pas l'assimiler aussi clairement. La référence aux Mères apparaît dans l'oeuvre de Goethe dans le *Faust* (Seconde partie, 1^{er} acte, v. 6717), et tout un commentaire en est proposé dans les *Conversations de Goethe avec Eckermann* (trad. fr. par J. Chuzeville, nouvelle édition revue et présentée par C. Roëls, Paris, Gallimard, 1988, p. 328-329).

Husserl n'avouait-il pas dans les entretiens avec Fink pouvoir « reprendre des pages entières de Maître Eckhart inchangées²³ » ?

Seule la réduction gnosique de la mystique permet de comprendre le sens de la constitution hérétique de la phénoménologie, c'est-à-dire sa libération à l'égard de l'onto-théologie comme de l'ontologie fondamentale. Toutefois, alors que la constitution idolâtrique de la métaphysique englobe, selon J.-L. Marion, et la constitution onto-théologique de la métaphysique, et la constitution de l'ontologie fondamentale elle-même, la constitution *gnosique* hérétique de la phénoménologie devrait permettre de libérer la métaphysique non seulement de l'onto-théologie, mais également de toute idolâtrie, voire de l'« iconodulie » elle-même.

23. *Conversations with Husserl and Fink.*