

Revue philosophique de la France et de l'étranger

Source gallica.bnf.fr / Bibliothèque nationale de France

Revue philosophique de la France et de l'étranger. 1876.

1/ Les contenus accessibles sur le site Gallica sont pour la plupart des reproductions numériques d'oeuvres tombées dans le domaine public provenant des collections de la BnF. Leur réutilisation s'inscrit dans le cadre de la loi n°78-753 du 17 juillet 1978 :

*La réutilisation non commerciale de ces contenus est libre et gratuite dans le respect de la législation en vigueur et notamment du maintien de la mention de source.

*La réutilisation commerciale de ces contenus est payante et fait l'objet d'une licence. Est entendue par réutilisation commerciale la revente de contenus sous forme de produits élaborés ou de fourniture de service.

Cliquer [ici](#) pour accéder aux tarifs et à la licence

2/ Les contenus de Gallica sont la propriété de la BnF au sens de l'article L.2112-1 du code général de la propriété des personnes publiques.

3/ Quelques contenus sont soumis à un régime de réutilisation particulier. Il s'agit :

*des reproductions de documents protégés par un droit d'auteur appartenant à un tiers. Ces documents ne peuvent être réutilisés, sauf dans le cadre de la copie privée, sans l'autorisation préalable du titulaire des droits.

*des reproductions de documents conservés dans les bibliothèques ou autres institutions partenaires. Ceux-ci sont signalés par la mention Source gallica.BnF.fr / Bibliothèque municipale de ... (ou autre partenaire). L'utilisateur est invité à s'informer auprès de ces bibliothèques de leurs conditions de réutilisation.

4/ Gallica constitue une base de données, dont la BnF est le producteur, protégée au sens des articles L341-1 et suivants du code de la propriété intellectuelle.

5/ Les présentes conditions d'utilisation des contenus de Gallica sont régies par la loi française. En cas de réutilisation prévue dans un autre pays, il appartient à chaque utilisateur de vérifier la conformité de son projet avec le droit de ce pays.

6/ L'utilisateur s'engage à respecter les présentes conditions d'utilisation ainsi que la législation en vigueur, notamment en matière de propriété intellectuelle. En cas de non respect de ces dispositions, il est notamment passible d'une amende prévue par la loi du 17 juillet 1978.

7/ Pour obtenir un document de Gallica en haute définition, contacter reutilisation@bnf.fr.

II. — Phénoménologie.

Bien qu'il soit difficile et arbitraire de diviser un mouvement philosophique en phases bien définies, l'on peut distinguer dans le courant phénoménologique trois périodes. La première, correspondant aux premiers travaux de Husserl, se présentait surtout comme une réhabilitation des *essences* que l'intuition, la fameuse *Wesensschau* devait permettre de décrire *dans toutes leurs nuances*. C'est l'époque des descriptions phénoménologiques fines ou subtiles.

Au réalisme de la première période succède un idéalisme transcendantal (*Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* de Husserl, publiées en 1913) : le règne des idées est replacé dans la conscience transcendantale où il se constitue. *Les problèmes de constitution transcendantale*, se posent pour le monde idéal et réel dont ils sont appelés à éclairer le fondement. Enfin, par l'ouvrage *Sein und Zeit* (1926) Martin Heidegger inaugure une troisième époque, celle de la *phénoménologie existentielle*. Fidèle à la méthode de description phénoménologique, mais non moins préoccupé de la dignité philosophique du sujet, ce penseur réforme l'idée même du sujet et conçoit d'une manière inattendue et originale le but de la philosophie. Le sujet n'est plus pour lui la conscience transcendantale et purement contemplative de Kant ou de Husserl — mais une *existence* concrète vouée à la mort et soucieuse du fait même de son être. Une analyse phénoménologique de cette existence familière avec l'être qui la préoccupe, nous permettra d'éclaircir le sens même de la notion d'être. Or la recherche de ce sens, *l'ontologie*, c'est la philosophie elle-même.

L'influence de la *phénoménologie existentielle* en Allemagne est considérable. Toutefois il ne serait pas d'une impartialité rigoureuse de voir dans la succession des phases que nous venons d'énumérer autre chose qu'une suite chronologique. Car les progrès accomplis par le mouvement phénoménologique n'ont pas compromis la valeur autonome des positions antérieures où des philosophes trouvent encore un aliment. Le *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung XI, 1930*¹ que nous allons analyser ici en fournit une preuve éclatante. Il comprend cinq études qui, logées à la même enseigne phénoménologique, témoignent de trois tendances que nous venons de mentionner et veulent souvent s'ignorer mutuellement.

La première, et la plus longue (238 pages), intitulée *Ueber das Wesen der Idee* (sur l'essence de l'Idée) est de M. Spiegelberg, jeune philosophe se rattachant cependant à la période réaliste du mouvement. Véritable travail à la loupe, où transparaissent trop souvent

1. Dirigé par Edmond Husserl, édité par Max Niemeyer, Halle, 570 pages.

les procédés d'école, elle est d'une vigueur et d'un intérêt incontestables.

La conception nominaliste de l'idée est, depuis les travaux de Husserl, battue en brèche.

En quoi consiste alors l'idéalité même de l'idée; en quoi l'idée du rouge, par exemple, diffère-t-elle du rouge concret? La différence ne saurait être cherchée ni dans le contenu, ni dans une nouvelle configuration de ses éléments, car notre auteur établit l'existence des idées absolument simples. L'abstraction ne saurait non plus conférer l'idéalité à un contenu concret, car *quidquid in individuo est individuum est*. Le principe de l'idéalité, c'est *l'anuméralité*. L'unité de l'idée ne participe même pas au nombre un. L'objet individuel unique est déjà numbré, car il peut être multiplié en imagination. Pour l'idée cela n'a aucun sens.

Mais que devient alors l'intuition des essences? Husserl prétend qu'on saisit l'idée dans l'individu auquel on fait subir des variations imaginaires. Pour Spiegelberg cela est impossible, car la variation du numérique ne saurait jamais faire sortir du domaine du nombre. Il s'en tire en accentuant davantage le réalisme platonicien. La variation ne fournit que le contenu de l'idée; mais à un certain moment, il faut rompre avec le monde de l'individuel pour rencontrer l'idée elle-même, comme une réalité toute faite. Il y a une conversion à l'idée.

Toutefois l'intuition des idées n'est pas indifférente à leur contenu. Il y a en effet des *idées concrètes* dont le contenu est identique à celui des objets individuels; telle l'idée de ce morceau de papier qui est devant moi. Spiegelberg les appelle *εἰδή*, car elles sont objets d'intuition au sens fort du terme: elles sont presque vues. Les idées supérieures, les idées-genres, ne sont plus données de la même manière: elles sont indéterminées; mais non pas comme les objets individuels. Berkeley en critiquant le triangle en général de Locke confondait l'indétermination de l'idée avec celle de l'individu. L'indétermination de l'idée-genre, n'est pas un défaut mais un surplus de contenu. Elle est faite d'un certain nombre d'éléments constants et d'une certaine règle pour combiner une multitude d'autres éléments que l'idée ne contient pas, mais qu'elle commande. Ainsi — conséquence curieuse — l'extension n'est pas en raison inverse de la compréhension. A moins qu'on ne veuille, de propos délibéré, ne tenir compte que des éléments constants, négliger les éléments dont l'idée commande les combinaisons, et oublier que l'idée supérieure est essentiellement *normative*.

Cette distinction entre l'*εἰδος* et l'idée est fort intéressante. Elle nous semble d'abord éclairer les rapports et les limites de l'image et de l'idée. D'autre part, en insistant sur la structure normative de l'idée supérieure, sur les éléments *alternants* qui la composent à côté des

éléments constants, elle répond au reproche selon lequel penser par concepts abstraits, c'est penser dans le vide. En revanche, elle compromet la possibilité d'une logique formelle entièrement indépendante des objets de la pensée (et la possibilité de l'ontologie formelle et de la logique pure de Husserl). Car le formel, loin d'être le plus vide, est au contraire le plus riche en contenu, mais en contenu entièrement *alternant*. Il est du normatif pur. — Enfin entre le nominalisme qui nie l'idée générale car il ne peut admettre que l'*εἶδος* apparenté à l'image, le conceptualisme qui ignore la structure normative de l'idée et le réalisme qui admet lui aussi des idées vides — l'analyse phénoménologique trouve une quatrième voie.

Le second travail du recueil est de M. Eugène Fink. Il est intitulé *Vergegenwärtigung und Bild* (Re-présentation et image contribution à la phénoménologie de l'irréalité). Il s'agit d'éclaircir la notion de *représentation* qui est équivoque. Mais une équivoque philosophique ne saurait, d'après Fink, être résolue par un simple effort d'attention, car elle n'est pas due à une défaillance d'un philosophe mais à la structure même de la conscience. Autrement dit l'étude d'un phénomène nous ramène à l'étude de sa constitution. Par là M. Fink s'éloigne des phénoménologues de la première heure et de leur naïve confiance dans l'intuition dirigée sur le côté objectif des phénomènes.

Mais quelle est la nature de la conscience à laquelle il se voit ramené? Est-ce la conscience concrète de notre existence de tous les jours, familière à elle-même avant toute réflexion, dispersée dans les occupations quotidiennes, capable de se ressaisir dans l'angoisse de la mort devant les injonctions d'une voix intérieure, est-elle concrète, finie et mortelle? N'est-elle pas au contraire la conscience transcendantale, indépendante à l'égard du monde et qui avant d'en faire partie le constitue de toutes pièces? C'est toute l'opposition entre Heidegger et Husserl. Fink est husserlien : l'existence finie est déjà un produit de la conscience transcendantale qui s'*humanise* et s'aperçoit dans le monde. Mais nourri de philosophie heideggerienne, Fink n'envisage pas cette *humanisation* de la conscience transcendantale comme inoffensive. Nous sommes bel et bien enchaînés à notre condition finie et mortelle. Et si la philosophie d'après M. Fink peut aller au delà de cette existence, c'est au prix d'une véritable révolution. C'est dans la réduction phénoménologique de Husserl que pour M. Fink s'accomplit la libération philosophique : nous quittons la condition humaine pour une existence transcendantale. Aussi la réduction reste-t-elle pour M. Fink l'essentielle démarche de la philosophie ; supportant la fatalité de la condition humaine, elle nous élève à la sphère transcendantale où cette condition elle-même se constitue.

Nous insistons sur cette partie de l'article de Fink parce qu'elle caractérise le plan où se meut actuellement la pensée philosophique en Allemagne. C'est à l'égard des questions de ce genre qu'un philo-

sophe se voit obligé de prendre position avant de s'engager dans les analyses de détail. Celles-ci sont d'ailleurs fort belles chez notre auteur. Les re-présentations, pour Fink, c'est l'ensemble de nos pouvoirs de rendre présent ce qui ne l'est plus ou ne l'est pas encore : le souvenir, les anticipations. Ce sont des modes d'expérience. Ce sont des expériences du passé et de l'avenir, des manières d'y accéder, de les révéler dans leur nature même de passé et d'avenir. D'où une complexité des structures. Car un objet du passé n'apparaît pas seul, mais dans le monde et dans les horizons du temps qui furent siens. Il est engagé dans un monde et dans un temps actuellement vécus par le sujet. Entre les deux il y a des conflits ou des confirmations. L'avenir du monde passé est déjà du passé pour le monde actuel, etc. Cet aspect, trop négligé par la psychologie traditionnelle, constitue l'essentiel du souvenir, car il détermine la tonalité même du souvenir en tant qu'expérience du passé. Des analyses du même ordre sont esquissées pour les anticipations.

La structure de l'imagination est différente car le monde et le temps de l'événement imaginé n'ont jamais appartenu et n'appartiendront jamais au monde et au temps personnel. Ils sont flottants. Par là Fink aborde l'étude de *l'irréalité* qui n'est pas pour lui une pure et simple négation de la réalité. La deuxième partie de son travail promet d'y apporter des aperçus intéressants. En attendant l'étude du rêve et de l'« image peinte » nous fait accomplir quelques pas dans ce sens. *L'image peinte*, appartenant par sa réalité matérielle au monde réel, nous révèle en même temps un monde et un temps irréels, elle se place entre deux mondes. M. Fink parle de son caractère « fenestral ».

Voilà, réduit aux titres de chapitres, le contenu du très fin travail de M. Fink. S'occupant du détail il ne perd jamais de vue l'ensemble. « Nulle part la monographie n'est plus absurde qu'en philosophie », dit-il au commencement de son article.

M. Fink est un des rares disciples de Husserl qui soit resté fidèle au maître, même après le succès de la philosophie heideggerienne. Il n'en est pas moins pénétré de cette dernière. Mais l'effet de cette double influence est curieux. Les thèmes les plus usés de Husserl reprennent sous la plume de Fink une force et un relief nouveaux et personnels. Nous l'avons vu plus haut à propos de la théorie de la réduction phénoménologique. L'utilisation même d'une terminologie mixte, heideggerienne et husserlienne, établit un circuit qui fait rendre à l'une et à l'autre, des résonances inattendues.

Une impression moins favorable se dégage de l'article suivant : *Die Einbildungskraft bei Kant* (l'imagination chez Kant) par Hermann Mörchen, spécimen de la méthode heideggerienne en histoire de la philosophie. Elle part de cette vue que le passé vivant n'est pas immobilisé à tout jamais, qu'il est en quelque manière fonction du présent. Il s'agit dès lors de situer les systèmes du passé dans une

perspective commandée par la pensée actuelle et de les interpréter même à l'aide d'une terminologie moderne. Cette méthode, Heidegger la pratique avec beaucoup de talent. Le travail de Hermann Mörchen, quoique écrit avant la publication de la nouvelle interprétation du kantisme par Heidegger, s'inspire de très près des cours professés depuis longtemps sur ce sujet par le maître.

Nous avons dit que pour Heidegger la philosophie, c'est l'ontologie, l'étude de la signification de l'être, elle prend dans l'anthropologie philosophique son point de départ, car l'existence humaine, finie et mortelle, se soucie constamment de son être et en comprend par conséquent la signification. Le temps qui est la marque de cette finitude constitue ainsi la subjectivité même du sujet humain. Or, pour Mörchen comme pour Heidegger, l'intérêt du kantisme consisterait à avoir élaboré, pour la première fois, la notion d'un sujet fini.

Cette finitude du sujet serait affirmée dès les premières lignes de la *Critique de la raison pure* : à côté de la spontanéité qui caractérise notre pouvoir de connaître, il y a la réceptivité des sens. L'on fausserait donc l'esprit même du kantisme en escamotant cette dernière; grave péché dont se sont rendus coupables les néo-kantiens.

Mais la simple division de l'esprit en réceptivité et spontanéité et leur juxtaposition ne pouvaient pas satisfaire la pensée kantienne, préoccupée de retrouver l'unité et la signification ontologique de la condition humaine. Aussi dès les premiers ouvrages de Kant (l'« Anthropologie », la « Métaphysique » publiée par Pöhlitz) peut-on constater qu'il attache un rôle important à l'imagination appelée à combler le vide entre l'entendement et la sensibilité. L'imagination, en effet, n'entre pas aisément dans le schème sensibilité-entendement; nous pouvons relever partout chez Kant des hésitations sur la place de l'imagination dans le système des facultés; et nous voyons Kant de plus en plus poussé vers la révision de la notion même de la subjectivité qu'il avait acceptée en divisant l'âme en réceptivité et spontanéité.

Le rôle de l'imagination devient en effet capital dans la déduction transcendantale. Par une série d'interprétations ingénieuses des plus obscurs passages de l'analytique transcendantale, Mörchen, fidèle à l'esprit et presque à la lettre de la pensée heideggerienne, essaie de montrer, d'une part, que l'imagination — réceptivité et spontanéité à la fois — est le sujet fini lui-même et non pas une notion, amenée *ad hoc* par un penchant pour l'architecture à fausses fenêtres; que la fonction de l'imagination est essentiellement transcendantale, car elle n'exprime que la projection de l'esprit vers ce qui va lui être donné, la création d'un tout où l'être particulier pourrait apparaître à un sujet fini, incapable de créer de l'être, autrement dit, que l'imagination c'est la *condition de la connaissance*, l'« ingrédient de la perception », l'*intentionnalité*. Chaque fois en effet qu'il s'agit de comprendre

le rapport de l'unité de l'aperception au temps et au monde sensible, Kant a recours à l'imagination, même dans la deuxième édition de la Critique où la fonction transcendantale de l'imagination est effacée. — Mais Mörchen essaie de montrer plus encore : dans cette projection de l'imagination — qui est la fonction même du sujet — il distingue les trois phases, les trois « extases » du temps heideggerien. Il prétend que Kant pressent l'identité de l'imagination du temps et du sujet et que s'il en maintient la distinction c'est qu'il est malgré tout asservi à la notion du sujet-substance et d'un temps linéaire qui s'écoule comme une série d'instantanés présents.

L'étude de l'imagination dans la critique de la faculté du jugement permet à Mörchen de confirmer sa thèse : l'imagination lui apparaît comme la base non seulement du sujet connaissant, mais du sujet tout court.

Ainsi, en partant de la dualité entre la réceptivité et la spontanéité, Kant aurait fait la découverte du sujet lui-même dans son mode adéquat d'exister. Il recule constamment devant l'inconnu dont il est arrivé à soulever le voile, il cherche refuge dans la philosophie traditionnelle avec son sujet-substance et son temps linéaire — d'où les incertitudes ou l'obscurité des textes.

On ne peut pas nier l'intérêt de tentatives comme celles de Heidegger et de Mörchen. Fustel de Coulanges disait avec mépris que philosopher c'est penser ce qu'on veut. Voilà que philosopher c'est aussi faire dire aux autres ce qui nous plaît. Devant le talent déployé par Heidegger, le mépris est peut-être de trop. Mais il est inexact — quelle que soit la philosophie de l'histoire que l'on professe — d'intituler histoire de la philosophie ces études d'un genre nouveau. Elles ne sauraient remplacer les recherches auxquelles nous nous livrons sous ce titre en France en nous méfiant — selon le mot de Delbos — des entreprises qui, sous prétexte de découvrir la signification profonde d'une philosophie, commencent par en négliger la signification exacte.

La courte étude sur la logique des modalités qui fait suite à l'ouvrage de M. Mörchen, appartient à la plume de M. Oskar Becker, un des esprits les plus avertis et les plus fins du mouvement phénoménologique, dont la riche culture scientifique rivalise avec les connaissances linguistiques et historiques. Dans son ouvrage capital sur *L'existence mathématique* (1926) il a essayé d'appliquer à la philosophie des mathématiques les méthodes de la pensée heideggerienne en remplaçant l'objet mathématique dans l'*existence temporelle et finie* dont il doit porter la marque. Des préoccupations analogues inspirent son article sur la *Logique des modalités*. Le problème est d'abord traité à l'aide d'une méthode qui se trouve à l'opposé de la phénoménologie : celle du calcul logistique. Mais elle est complétée par la méthode phénoménologique de « l'existence mathématique ». Les modalités logiques sont rapprochées des modes du temps ; non pas du temps

linéaire de la physique ou de la psychologie par rapport auxquelles la logique est bel et bien « supra-temporelle », mais du temps « originel » de la philosophie heideggerienne. L'on s'y réfère en Allemagne aussi naturellement que nous à la durée bergsonienne par exemple. C'est symptomatique. — Remarquons le fort beau passage sur la notion de la *δύναμις* dans la philosophie moderne où, par opposition à la philosophie ancienne, elle s'affranchit pour la première fois de l'éléatisme : elle n'est plus un « moindre être », mais l'être premier.

La courte étude qui clôt le recueil est de Husserl lui-même. C'est la préface à l'édition anglaise de son ancien et principal ouvrage. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (1913). Il s'agit de répondre aux objections et aux malentendus. Comme dans son célèbre article de 1910 sur *La philosophie en tant que science rigoureuse*, Husserl maintient le caractère scientifique de la philosophie, base de toutes les autres sciences. Elle consiste à retourner à la « vie transcendantale », champ de la certitude absolue, pour avoir raison de tout scepticisme et de toute crise dans les sciences. Aussi se sépare-t-il — et la déclaration est formelle — de toute philosophie de l'« existence » qui ne veut pas accomplir la réduction phénoménologique, qui reste dans l'humain, qui n'atteint pas le transcendantal. Les objections élevées contre Husserl par les partisans de la pensée heideggerienne seraient donc nulles et non avenues car elles procèdent d'un esprit totalement étranger.

Reprenant ensuite, pour les préciser, les différents points de sa doctrine, Husserl insiste longuement sur son idéalisme qui lui aliéna en 1913 une partie de ses élèves de la première heure. Il est convaincu que seul le solipsisme impliqué dans l'idéalisme fut la cause du malentendu. L'admission de l'intersubjectivité transcendantale saurait le dissiper. Il ne soupçonne même pas que les difficultés soulevées par l'idéalisme transcendantal se trouvent ailleurs. Plus intéressante est la remarque de Husserl sur la portée de son idéalisme qui éclaircit la signification de l'existence du monde bien plus qu'il ne la nie ni ne la diminue.

Remarquons enfin l'attitude de Husserl à l'égard de la psychologie descriptive de Brentano. Husserl a bien conscience d'avoir accompli un progrès qui consiste à ne plus mettre la description phénoménologique ou psychologique au service d'une psychologie explicative, mais d'insister sur les horizons philosophiques qu'elle ouvre, par elle-même.

Toutes ces remarques traduisent l'indépendance que la pensée de Husserl a su conserver au milieu des philosophies qu'elle avait engendrées et dont le recueil que nous venons d'analyser est un éloquent témoignage; elles expriment la netteté et le relief d'une pensée devenue pleinement consciente de ses intentions et de son originalité.

E. LEVINAS.