



HAL
open science

Monde de la vie et philosophie de la vie

Julien Farges

► **To cite this version:**

Julien Farges. Monde de la vie et philosophie de la vie: Husserl entre Eucken et Dilthey. Etudes Germaniques, 2006, 242 (2), p. 191-217. 10.3917/eger.242.0191 . halshs-01333654

HAL Id: halshs-01333654

<https://shs.hal.science/halshs-01333654>

Submitted on 21 Jun 2016

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - ShareAlike 4.0 International License

**MONDE DE LA VIE ET PHILOSOPHIE DE LA VIE :
HUSSERL ENTRE EUCKEN ET DILTHEY**

ABSTRACT – Does Husserl’s concept of the life-world justify a global interpretation of his late phenomenology as a philosophy of life? This article focuses at first on some acquaintances between Husserl’s notion of the life-world and Eucken’s idea of a spiritual unity of life and world. But the confrontation with Dilthey’s theory of life-categories reveals how far the phenomenological understanding of the life-world stands from the claims of a life-philosophy.

KEY WORDS : Husserl, Dilthey, Eucken, Life, World, Life-World, Phenomenology

ÜBERSICHT – In diesem Artikel wird versucht, die Frage zu beantworten, ob Husserls Begriff der Lebenswelt eine Deutung seiner späten Phänomenologie als Lebensphilosophie rechtfertigen kann. Die Gegenüberstellung mit Diltheys Lehre der Lebenskategorien zeigt, daß die husserlsche Auffassung der Lebenswelt, trotz ihrer Verwandtschaft mit dem Gedanke einer geistigen Einheit von Welt und Leben bei Eucken, keine der Voraussetzungen einer Lebensphilosophie enthält.

* Université Paris IV – Sorbonne, UFR de Philosophie et Sociologie ; 1, rue Victor Cousin, 75230 Paris Cedex.

Dans son ouvrage sur la passivité dans la phénoménologie husserlienne, qui cherche à caractériser la conception husserlienne de la vie au fil d'une étude des problèmes liés à l'intentionnalité passive, à l'affectivité et à la pulsionnalité, Anne Montavont note que « Parcourir le chemin qui part au XIX^e siècle du courant allemand de la philosophie de la vie pour rejoindre Husserl serait un travail intéressant », tout en reconnaissant quelques lignes plus loin que Husserl lui-même a laissé la signification historique de sa pensée de la vie dans une sorte d'indétermination, puisqu'il « n'a jamais cherché à rapporter le concept de vie qu'il utilise à la tradition métaphysique »¹. Or le sens de cette note en bas de page se précise si l'on tient compte de deux éléments. D'une part, elle se situe au terme d'une analyse portant, moyennant le concept spécifiquement phénoménologique d'horizon, sur la corrélation fondamentale entre vie et monde que Husserl inscrit au cœur de la notion de *Lebenswelt*, telle qu'elle est développée principalement dans son dernier ouvrage, inachevé et fragmentaire, la *Krisis*². La notion de monde de la vie, désignant le monde tel qu'il se donne par opposition au monde exact construit par les sciences modernes de la nature, serait donc le lieu privilégié de la formulation d'une philosophie husserlienne de la vie, dont le contenu reste à thématiser. Mais justement, d'autre part, l'un des moments déterminants du chemin qui va de la *Lebensphilosophie* jusqu'à la phénoménologie husserlienne se trouve également précisé, puisque l'auteur mentionne à ce sujet « la dette de Husserl à l'égard du *Zusammenhang des Lebens* cher à Dilthey ». Le cadre est donc fixé : c'est dans la notion de *Lebenswelt* que viendraient se formuler et s'organiser chez Husserl les éléments d'une philosophie de la vie, dont la proximité avec la pensée de Dilthey serait l'un des caractères essentiels.

C'est cette hypothèse que nous souhaiterions examiner ici, en prenant au sérieux l'idée que la notion de *Lebenswelt* peut servir de fil conducteur pour éclaircir les rapports entre phénoménologie et philosophie de la vie chez Husserl. Mais il faut se garder toutefois de présupposer un contenu trop déterminé pour la notion husserlienne de monde de la vie, Husserl la présentant lui-même comme une « rubrique »³ problématique plus que comme un concept parfaitement constitué. De sorte que la mise en perspective critique avec la *Lebensphilosophie* doit servir en retour à l'éclaircissement de la notion et du problème

¹ A. Montavont : *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, PUF, 1999, p. 145, note 2.

² E. Husserl : *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie* (désormais *Krisis*), hrsg. von W. Biemel, 1954, Husserliana VI (nos citations de Husserl se feront toujours d'après l'édition des *Edmund Husserl gesammelte Werke*, couramment appelées « *Husserliana* » (citées *Hua*, suivi de la tomaiison puis de la page concernée), dont la publication est en cours depuis 1950 aux éditions Martinus Nijhoff, La Haye, puis, à partir de 1980, chez Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, Boston, Londres, et, depuis 2004 aux éditions Springer, Dordrecht) ; trad. fr. par G. Granel, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Paris, Gallimard, 1976.

³ E. Husserl : *Krisis*, *Hua* VI, notamment S. 124, 127, 176 ; trad. fr., p. 139, 141 et 197.

philosophique qu'elle recouvre. Dans cette perspective, la confrontation directe avec la philosophie de Dilthey doit être différée au profit d'un premier moment, plus génétique, qui prendra la forme d'un essai de contextualisation de la phénoménologie husserlienne du monde de la vie, cherchant dans l'histoire de la notion de *Lebenswelt* les traits caractéristiques d'une philosophie de la vie qui pourraient perdurer dans la pensée de Husserl. C'est alors seulement que le rapprochement avec Dilthey pourra être tenté, à partir d'une interrogation plus structurale sur la notion de monde de la vie.

I

La postérité et la fécondité de la notion de *Lebenswelt* après sa thématization par Husserl dans la *Krisis*, qui sont certes indéniables et se manifestent chez des auteurs aussi divers que Fink, Patočka ou Merleau-Ponty au sein de la phénoménologie, Gadamer ou Ricœur dans la tradition herméneutique, ou encore Schütz dans la voie d'une sociologie phénoménologique, ne doivent cependant pas faire méconnaître le fait que Husserl, loin d'être le père de cette notion, en est un héritier.

Les travaux récents de Cristian Bermes⁴ montrent en effet qu'au moment où Husserl réfléchit, dans les manuscrits préparatoires à la *Krisis*, à une nouvelle voie vers la phénoménologie transcendantale qui s'appuierait sur une prise en vue thématique de la *Lebenswelt* comme sol préscientifique ainsi que sur ses modes de donation propres⁵, la notion de *Lebenswelt* a elle-même déjà près d'un siècle d'existence avérée dans la langue allemande, existence dont les avatars sont liés essentiellement à son association originale à un contexte de naturalisme darwinien, et à la manière progressive mais irrésistible dont elle s'en est ensuite extraite, au profit d'un spiritualisme parent de la *Lebensphilosophie*.

La reconstruction philologique et philosophique de Bermes distingue ainsi trois moments dans l'histoire de la notion de *Lebenswelt* : a) sa création, qui est invention littéraire, due à Heinrich Heine en 1836 dans ses *Florentinische Nächte*, mais qui demeura isolée et sans lendemain ; b) l'institutionnalisation de la notion, dans le cadre épistémologique et méthodologique des sciences de la nature, notamment celui de la biologie microscopique, puis

⁴ C. Bermes : „*Lebenswelt*“ (1836-1936). *Von der Mikroskopie des Lebens zur Inszenierung des Erlebens*, in : *Archiv für Begriffsgeschichte*, 44 (2002), p. 175-197 ; « Monde » et « monde vécu » dans la philosophie au XIX^e siècle et dans la philosophie husserlienne, in : *Études phénoménologiques*, 37-38 (2003), p. 175-195. Ces deux articles sont des études préparatoires à son récent ouvrage „*Welt*“ als Thema der Philosophie. *Vom metaphysischen zum natürlichen Weltbegriff*, Hamburg, Meiner, 2004.

⁵ La première section de la troisième partie de la *Krisis* s'intitule en effet « Der Weg in die phänomenologische Transzendentalphilosophie in der Rückfrage von der vorgegebenen Lebenswelt aus », Hua VI, S. 105 ; trad. fr., p. 117.

de la diffusion de la conception darwinienne de l'évolution des espèces ; c) enfin, et enfin seulement, l'entrée de la notion dans le domaine thématique de la philosophie, dans le cadre d'un anti-naturalisme et d'une problématisation, renouvelée notamment par les acquis de la psychologie, de la « situation de l'homme dans le monde ». Faisant abstraction du moment proprement littéraire de la création du terme, et ne retenant que les deux derniers moments, Bermes écrit :

Ainsi l'histoire de ce mot fait-elle apparaître une évolution qui part du *monde de la vie* (*Welt des Lebens*), qui passe par le *monde du vivant* (*Welt des Lebendigen*) pour nous conduire jusqu'au *monde vécu* (*erlebte Welt*), et tout cela s'exprime en une seule et unique formule, celle de la *Lebenswelt*⁶.

Ce propos appelle trois remarques, étroitement liées entre elles. On notera tout d'abord que, loin qu'il ne soit question ici que de l'usage linguistique de néologismes plus ou moins heureux, l'évolution du terme de *Lebenswelt* met en jeu la question éminemment critique de la définition de ce que Kant appelle un *domaine* conceptuel⁷ ou, en termes husserliens, d'une *région* ontologique⁸, portant avec elle la question de la nature de la science qui ferait de cette *Lebenswelt* son thème propre. On remarquera ensuite que cette évolution semble aller dans le sens d'une mise en question de plus en plus approfondie du monde propre à la vie, au détriment de l'étude de la vie qui vit dans le monde. Le passage progressif d'un génitif objectif (*Welt des Lebens*) à un génitif objectif subjectivé (*Welt des Lebendigen*), puis à une subjectivation totale du rapport (*erlebte Welt*) en est l'indice littéraire. Mais si la notion de *Lebenswelt* est, ainsi que Bermes l'indique, au *foyer* de ces tensions entre une mondanisation de la vie et une subjectivation du monde, alors cela signifie précisément qu'il n'y va pas en elle de l'une ou l'autre de ces deux tendances, mais bien de l'articulation, de la corrélation même entre un vivre et un monde. Il s'agit enfin de prendre toute la mesure du fait que la notion de *Lebenswelt* a appartenu à la science positive et à ses problématiques

⁶ C. Bermes : « Monde » et « monde vécu » dans la philosophie au XIX^e siècle et dans la philosophie husserlienne (note 4), p. 177. Il serait possible de se fonder sur de telles remarques pour justifier une traduction du terme de *Lebenswelt* par « monde du vivre », qui se situerait à mi-chemin de ses confusions possibles avec une acception « biologisante » (monde de la vie) et une acception « psychologisante » (monde vécu).

⁷ Au sens précis où Kant le définit (par opposition au champ ou au territoire) comme l'espace où les concepts sont proprement légiférants et rendent ainsi une connaissance effectivement possible (*Critique de la faculté de juger*, Introduction, AK, V, S. 174 ; trad. fr. A. Renaut, Paris, Aubier, 1997, p. 152).

⁸ E. Husserl : *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Erstes Buch : Allgemeine Einführung in die Phänomenologie*, hrsg. von W. Biemel, 1950, § 9, Hua III-1, S. 23 ; trad. fr. par P. Ricœur : *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures. Tome premier : introduction générale à la phénoménologie pure*, Paris, Gallimard, 1950, p. 35.

épistémologiques propres avant d'entrer dans le champ philosophique. Comme le note Bernes :

nous ne devons pas oublier qu'au cours du XIX^e siècle, sous le concept directeur de *Lebenswelt*, des sciences entières et des systèmes scientifiques se sont formés et organisés. La critique husserlienne des sciences au nom de la *Lebenswelt* a été précédée de la découverte de la *Lebenswelt* au nom de ces sciences⁹.

Autrement dit : il y a ainsi une conceptualité positive sédimentée dans le concept par le biais duquel Husserl cherche précisément à penser la sédimentation même de l'idéalité scientifique, et au moyen duquel il tente de parvenir au sol le plus originaire de toute institution du sens et de toute pratique scientifique en général.

Qu'en raison du développement de la notion de *Lebenswelt* proposée dans la *Krisis* Husserl se situe au terme de ce qui s'est appelé en Allemagne la *Lebensphilosophie* est certes une hypothèse stimulante ; mais, au vu des indications précédentes, il nous semble que sa fécondité ne pourra véritablement se mesurer que si on lui substitue tout d'abord un effort pour resituer l'élaboration husserlienne de la *Lebenswelt* au sein de l'histoire même de cette notion, dont une certaine *Lebensphilosophie* est de fait un protagoniste.

Dans cette recherche génétique d'une *Lebensphilosophie* sédimentée à l'œuvre dans la notion husserlienne de *Lebenswelt*, une figure requiert particulièrement notre attention en la personne de Rudolf Eucken. Car, correspondant de Husserl, il est également et à la fois l'un des acteurs de l'entrée de la notion de *Lebenswelt* dans le champ de l'interrogation philosophique, le représentant de l'une des tendances de la *Lebensphilosophie* en Allemagne au début du XX^e siècle, et il constitue enfin un lieu d'articulation de cette *Lebensphilosophie* et de ce qu'on pourrait nommer une philosophie française de la vie : Bergson a en effet lu Eucken, a correspondu avec lui et a notamment préfacé la traduction française de l'un de ses ouvrages intitulé *Le sens et la valeur de la vie*¹⁰.

On mesure mal aujourd'hui quelle a pu être la renommée de ce penseur, qui reçut le prix Nobel de littérature en 1908 et dont seuls quelques titres sont en général cités parmi la quarantaine d'ouvrages qu'il a écrits. Ce n'est certes pas le lieu d'esquisser le portrait de ce philosophe, mais on peut tout de même rappeler qu'il fut formé dans la mouvance de la

⁹ C. Bernes : « Monde » et « monde vécu » dans la philosophie au XIX^e siècle et dans la philosophie husserlienne (note 4), p. 173.

¹⁰ R. Eucken : *Le sens et la valeur de la vie*, traduit de l'allemand sur la troisième édition (1911) par M.-A. Hullet et A. Leicht, Paris, Félix Alcan, 1912. La première édition allemande de cet ouvrage date de 1907, année de *L'évolution créatrice*.

tradition idéaliste allemande, mais également au contact de la philosophie de Lotze (déterminante pour toute thématisation philosophique de la notion de valeur, dans la philosophie de la vie comme dans le néokantisme de l'école de Bade), mais aussi de la pensée de Tredelenburg (qui fut un des maîtres de Dilthey) et de la nouvelle école historique. Succédant en 1874 à Kuno Fischer à la prestigieuse chaire de l'université d'Iéna où Fichte avait enseigné de 1794 à 1799, il y développe une philosophie qu'il baptise « noologie », qu'il désigne également comme un activisme éthique, et qui s'accompagne d'une réflexion approfondie sur la religion en général et sur la *Weltanschauung* chrétienne en particulier¹¹. Tentons de saisir son intérêt eu égard à la phénoménologie husserlienne du monde de la vie à partir de son rôle dans l'évolution de cette notion.

Il faut d'abord rappeler¹² qu'après l'apparition sans suite du terme de *Lebenswelt* sous la plume de Heine, c'est dans le cadre des observations microscopiques du biologiste Christian Ehrenberg, portant sur l'étude descriptive de la structure des infusoires, que se joue la découverte scientifique de la *Lebenswelt* et son ouverture comme « monde de la plus petite vie ». Mais l'explication scientifique de ce monde n'est rendue possible que par l'approfondissement corrélatif de la réflexion sur la vie et par l'unification théorique que réalise dans cette perspective la théorie darwinienne de l'évolution ; c'est ainsi Ernst Haeckel¹³ qui réalise dès 1868 l'association de la notion de monde de la vie et de la théorie de l'évolution des espèces, garantissant par là même la vulgarisation du terme de *Lebenswelt* compris désormais comme monde du vivant. Mais surtout, l'homme se trouve par là lui-même inséré en tant qu'être vivant dans la *Lebenswelt* qu'il découvre et dont il est comme la pointe à partir de laquelle cette découverte est possible : on peut donc certes y lire, contre l'idée d'une subjectivation du monde, le point de départ d'une mondanéisation du sujet, mais il faut dès lors ajouter qu'il s'agit là d'une mondanéisation moniste et naturaliste¹⁴, qui ne peut rendre compte du fait que cette découverte scientifique du monde de la vie est découverte *humaine*,

¹¹ Il n'est pas inintéressant de rapporter ici la définition de la noologie fournie par R. Eisler en 1904 dans le *Wörterbuch der philosophischen Grundbegriffe* : « Geisteslehre. Jetzt wird das Noologische vom Psychologischen unterschieden; jenes bezieht sich auf den konkreten, lebendigen, activ-synthetischen Geist, auf das Geistige als Seinsprinzip. So scheidet besonders R. Eucken das schaffende Geistesleben vom empirischen Seelenleben, in jenem „erfolgt ein Aufsteigen der Wirklichkeit zu einer innern Einheit und zu voller Selbständigkeit“. Das „noologische Verfahren“ muß in den Geisteswissenschaften angewandt werden, es geht nicht auf die Psyche, sondern auf das Geistesleben als solches ».

¹² Nous suivons ici les indications ramassées que C. Bernes propose dans son article : « *Monde* » et « *monde vécu* » dans *la philosophie au XIX^e siècle et dans la philosophie husserlienne* (note 4) , p. 185 sq.

¹³ Dans sa *Natürliche Schöpfungsgeschichte*, de 1868, qui se présente comme une promotion du darwinisme comme théorie générale du vivant.

¹⁴ On notera que dans l'article de 1911 *La philosophie comme science rigoureuse (Aufsätze und Vorträge (1911-1921))*, hrsg. von T. Nenon und H. R. Sepp, 1986, Hua XXV, S. 295, Anm. ; trad. fr. nouvelle par M. B. de Launay, Paris, PUF, 1989, p. 21, note), Husserl cite Haeckel comme un représentant exemplaire de l'attitude naturalise, mais en se contentant d'en stigmatiser les contradictions pratiques.

située comme telle dans ce monde qu'elle découvre. C'est cette universalisation unilatérale de la *Lebenswelt* dans le contexte d'un monisme darwinien qui est critiquée par Eucken au nom d'une unité de l'homme et du monde libérée de tout naturalisme, et qui se fonde sur la prise en considération de la dimension proprement spirituelle de la vie humaine. Eucken écrit ainsi, dans un ouvrage intitulé *Der Kampf um einen geistigen Lebensinhalt* :

Was sich heute mit besonderem Nachdruck Monismus nennt, wird so rasch fertig nur, weil es außer der sinnlichen Natur lediglich ein an die Individuen verstreutes und ihrer Erhaltung dienstbares Seelenleben kennt, weder eine Gemeinschaft geistigen Lebens noch eine Entfaltung geistiger Arbeit in der Geschichte. Bei Preisgebung so bedeutender Stücke der Wirklichkeit ist eine Einheit des Ganzen mühelos erreichbar. Es fragt sich nur, ob diese Einheit mehr als Einbildung ist¹⁵.

Dans cette exigence d'une dimension spirituelle pour penser la réalité concrète de la vie, la notion de *Lebenswelt* se trouve redéfinie de telle sorte qu'elle soit arrachée à tout monisme naturaliste au profit d'une articulation de la relation entre homme et monde comme unité spirituelle. On retiendra alors que le monde de la vie pour Eucken non seulement n'est pas une instance productive dans l'existence (qui produirait les formes de la vie biologique selon une évolution dont la loi serait l'adaptation), mais qu'il n'est tout simplement pas « là » dans l'existence. Dans *Mensch und Welt*, Eucken écrit en effet :

die Lebenswelt [ist] zugleich im Menschen und über dem Menschen¹⁶.

De sorte que pour Eucken, s'il y a bien comme plus tard chez Husserl – quoique non thématiquement comme « réduction » – un « retour au monde de la vie » pour saisir philosophiquement la situation de l'homme dans le monde, et qui a la signification d'une critique de l'unilatéralité dogmatique de l'explication scientifique, ce retour ne conduit pas à un milieu vital caractérisable dans les termes de la biologie, mais à la modalité la plus concrète de l'expérience comprise elle-même comme vie au sens de l'*Erleben*, c'est-à-dire comme rapport entre une expérience et un monde. De sorte que C. Bernes peut écrire :

¹⁵ R. Eucken : *Der Kampf um einen geistigen Lebensinhalt. Neue Grundlegung einer Weltanschauung*, Berlin/Leipzig 1896, 41921, S. 18. Cité par C. Bernes in « *Welt* » als Thema der Philosophie. Vom metaphysischen zum natürlichen Weltbegriff (note 4), S. 111, Anm. 322.

¹⁶ R. Eucken : *Mensch und Welt. Eine Philosophie des Lebens*, Leipzig 1918, S. 346, cité par C. Bernes : „*Welt*“ als Thema der Philosophie. Vom metaphysischen zum natürlichen Weltbegriff (note 4), S. 112.

Eucken insiste sur l'expérience même en tant qu'expérience concrète, c'est-à-dire sur l'expérience qui s'exprime et se manifeste et qu'il nous faut désormais comprendre comme *Lebenswelt*. « Vie » et « monde » forment ici [...] une nouvelle unité : la vie est la vivacité de l'esprit, et le monde est la sphère dans laquelle cet esprit s'exprime concrètement et rend compréhensible une réalité comme « monde ». Ces réflexions nous mènent à la frontière de la phénoménologie¹⁷.

C'est donc moyennant une redéfinition de la *Lebenswelt* comme corrélation vivante et spirituelle entre expérience et monde que la notion entre dans le champ de l'interrogation philosophique au début du XX^e siècle. Du point de vue de ce que deviendra sous la plume de Husserl cette notion de *Lebenswelt* dans la *Krisis*, c'est cette conception strictement corrélatrice de la *Lebenswelt* contre sa réduction naturaliste qui nous paraît déterminante. La *Lebenswelt* ne saurait en effet se réduire à un *Lebensraum*, à un espace vital propre et nécessaire à la conservation du vivant auquel il appartient ; le passage conceptuel d'une *Welt des Lebendigen* à une *Lebenswelt* signifie le passage d'une vie située dans un monde à une vie vivant le monde lui-même, et qui façonne celui-ci tout autant qu'elle est façonnée par lui. Plus, c'est cette action réciproque elle-même qui est la vie, et celle-ci doit être entendue en un sens transitif comme *Erleben*, comme vie d'expérience d'un monde, comme *Weltleben* dira Husserl. Il reviendra en effet à la phénoménologie husserlienne de penser cette transitivité comme intentionnalité d'une conscience constituante et d'approfondir ce faisant le sens de cette corrélation, en parlant de

la découverte de la corrélation universelle, absolument close en soi et absolument autonome, du monde lui-même et de la conscience de monde. Du côté de cette dernière ce qui est visé est la vie de conscience de la subjectivité qui opère la validation du monde, et donc de la subjectivité qui dans la permanence de ses acquis possède chaque fois le monde et dont l'activité lui donne aussi toujours à nouveau forme¹⁸.

Or la redéfinition euckenienne de la notion de *Lebenswelt* prend place dans le cadre d'une philosophie qui se présente elle-même comme une *Lebensphilosophie*. C'est cet aspect que nous allons envisager à présent pour tenter d'identifier ce qui pourrait en demeurer dans la phénoménologie husserlienne du monde de la vie.

¹⁷ C. Bermes : "Monde" et "monde vécu" dans la philosophie au XIX^e siècle et dans la philosophie husserlienne (note 4), p. 191.

¹⁸ E. Husserl : *Krisis*, Hua VI, S. 154 ; trad. fr., p. 172.

La démarche d'Eucken, telle qu'elle se présente dans *Mensch und Welt*, s'ouvre sur le constat d'une crise dans la situation actuelle de l'humanité ; cette crise est une crise spirituelle, qui se manifeste par un rétrécissement et un épuisement de la vie : après la perte de la foi en Dieu, puis en une intériorité rationnelle, la vie se vide elle-même de son sens¹⁹. Cette crise est ainsi une crise de la vie elle-même qui, en raison du développement croissant des sciences de la nature dans l'humanité moderne, ne connaît plus d'intériorité véritable, et se trouve comme séparée du monde, qui lui apparaît désormais comme une réalité étrangère. Eucken écrit en effet :

Der Widerspruch betrifft das Gesamtverhältnis des Menschen zur Welt und zugleich die Hauptrichtung seines Lebens²⁰.

C'est donc la situation de l'homme dans le monde²¹ qui est devenue problématique et opaque, puisque la vie n'a de sens que dans une relation de détermination réciproque avec le monde :

Ein Leben, das sich nicht mehr in ein Ganzes zusammenfasst und als ein Ganzes Ziele verfolgt, kann sich nicht dem Ganzen der Welt entgegenstellen und sich mit ihm auseinandersetzen, es wird ein Stück des sinnlosen Mechanismus²².

Le problème n'est donc pas tant que la vie soit en situation d'opposition au monde, mais qu'elle soit hors de toute relation avec lui, et précisément hors de toute relation d'opposition dans laquelle elle pourrait se déterminer. D'autre part, la vie étant fondamentalement une exigence d'unité intérieure, le « trait caractéristique du temps présent », pour reprendre une expression fichtéenne qu'on peut lire en arrière-fond de la pensée d'Eucken, est celle d'une contradiction :

¹⁹ R. Eucken : *Mensch und Welt* (note 16), S. V. On rappellera que la première édition de l'ouvrage date de juin 1918. Le constat s'alourdit dans la seconde édition, de décembre 1919 (après le Traité de Versailles) : « eine ungeheure Katastrophe über das deutsche Volk ist gekommen ». Il faut certes noter que la Première Guerre mondiale n'est pas assimilée par Eucken à la crise elle-même, qu'elle en est plutôt le symptôme le plus évident, mais on ne saurait sous-estimer le lien entre l'expérience traumatisante de cette Guerre et le développement d'une philosophie de la vie en France comme en Allemagne.

²⁰ *Ibid.*, S. 2.

²¹ *Ibid.*, S. 4 : « bei der Frage der Stellung und Bedeutung des Menschen im Weltall ». Cf. aussi S. 10 : « Die Stellung des Menschen in der Wirklichkeit ist völlig unklar geworden ».

²² *Ibid.*, S. 8.

Heute besteht der Widerspruch darin, daß der überwiegende Lebensbestand mit seinem Weltanblick einer selbstständigen Innerlichkeit und Innenwelt keinerlei Platz gewährt, daß aber eine solche Innerlichkeit die Grundlage und die Voraussetzung aller eigentümlich menschlichen Lebensbewegung bildet²³.

De sorte que dans sa déliaison d'avec le monde, devenue à soi-même une énigme, la vie entre en contradiction avec elle-même.

Toute la philosophie d'Eucken vise à un dépassement de cette situation critique, et non seulement à son diagnostic. Contre la détresse présente, c'est la tâche de la philosophie de conduire une « révolution spirituelle », qui prendra la forme d'un « nouveau fondamental », présenté lui-même comme une « réforme spirituelle et morale »²⁴. Si l'on cherche à caractériser plus précisément cette exigence de nouveau, il faut avant tout la distinguer nettement d'une volonté de réaction ou de restauration, car ce n'est pas dans le retour aux anciennes formes de vie qu'une intériorité conforme à la situation présente peut être atteinte²⁵. Le mot d'ordre est bien plutôt celui d'une méditation sur l'unité du monde et de la vie²⁶, en vue d'un combat (*Kampf*) destiné à « surmonter »²⁷ la détresse présente et à rendre ainsi possible une « élévation de la vie dans son ensemble »²⁸. En réalité, il s'agit moins de réaliser, on ne sait trop comment, une élévation de la vie de l'extérieur de celle-ci, que de chercher à ressaisir la vie elle-même comme puissance d'élévation et puissance en élévation, et de faire nôtre ce mouvement ascensionnel de la vie, dont l'engourdissement et l'interruption constituent pour Eucken la crise de l'époque présente. Voici le passage décisif :

Das Leben ist das Urphänomen, in dem und von dem aus alles zugeht, was wir Wirklichkeit nennen. Aber es selbst ist nicht einfacher und eindeutiger Art; wer es als solches versteht und behandelt, hält sich leicht nur an eine niedere Stufe und drückt damit das Ganze herab. In Wahrheit zeigt die Welt, der wir angehören, eine Weiterbewegung und einen Aufstieg des

²³ *Ibid.*, S. 12.

²⁴ *Ibid.*, resp. S. 1 (« eine geistige Revolution ») et VII (« eine gründliche Erneuerung », « eine geistige und moralische Reformation »).

²⁵ *Ibid.*, S. 7.

²⁶ *Ibid.*, S. 11 : « Besinnung über das Ganze von Welt und Leben ».

²⁷ *Ibid.* : « überwinden ». On notera que le verbe semble renvoyer à l'idée nietzschéenne que l'homme lui-même doit être surmonté, ainsi qu'à l'idée corrélatrice du surhomme. On peut en effet constater une certaine entente avec les thèses nietzschéennes relatives à un dépassement de l'humain, lorsque Eucken dit par exemple de la puissance de la vie « Sie macht dem Menschen selbst das Nurmenschliche unzulänglich, sie führt ihn auf neue Bahnen » (S. 75). Une certaine conception de la philosophie en opposition aux idéaux des Lumières leur semble même commune (cf. S. 85). Mais c'est pourtant en une forte opposition à Nietzsche qu'Eucken conçoit l'*Überwindung*, puisque celle-ci passe essentiellement pour lui par un approfondissement du sens de la religion et de la morale (cf. S. 86-89).

²⁸ *Ibid.*, S. 7 et *passim* : « Aufstieg des gesamten Lebens ».

Lebens durch verschiedene Stufen hindurch, immer mehr befreit es sich von anfänglicher Gebundenheit, immer mehr faßt es sich zur Einheit zusammen, immer mehr gewinnt es an Selbstständigkeit, bis es endlich an einen Punkt gelangt, wo ein volles Beisichselbstsein hervorbricht, als selbstständiges Leben alle Wirklichkeit trägt, sich selbst zur Welt erweitert. So läßt sich in unserem Bereich von einer Geschichte des Lebens reden²⁹.

De la vie végétale à la vie animale, puis de celle-ci à l'humanité, c'est un mouvement d'élévation et de développement « historique » continu qui se déroule, accompagné par une élévation progressive et parallèle de la spiritualité qui se pose en s'opposant un monde, et dont la langue et la culture sont des signes patents. C'est dans l'unité d'une personnalité, pensée comme individualité spirituelle, que la vie s'accomplit en une vie vécue et vivante, au sens transitif du terme, non plus un simple *Leben*, mais un *Erleben*³⁰. C'est ce mouvement qui s'est interrompu à notre époque, vaincu apparemment par la résistance que lui oppose une considération mécaniste triomphante du monde. Devant l'impossibilité de toute solution scientifique ou politique à cette crise, c'est à la philosophie qu'il revient de montrer la voie d'un renouveau religieux et moral qui transformera notre rapport au monde :

So ist jenes Ganze schaffenden Lebens uns Menschen einerseits unerlässliche Voraussetzung, andererseits höchstes Ziel; zwischen Voraussetzung und Ziel aber die Wendung des Lebens, liegt sein innerer Aufstieg, liegt die Verwandlung des Schicksals in eigene Tat und zugleich eine klare Durchleuchtung unserer Lage³¹.

Cette reconstruction rapide de la démarche philosophique d'Eucken, mise en perspective avec la phénoménologie husserlienne, conduit à développer deux points.

Tout d'abord la fonction centrale de la notion de crise, à laquelle sont liées la nécessité d'une méditation critique ainsi que l'exigence d'un renouveau spirituel de l'humanité. Si ces thèmes sont bien connus dans le cadre de la *Krisis*, il faut rappeler que Husserl les a développés antérieurement avec une grande netteté dans deux contextes distincts. En premier lieu dans les *Drei Vorlesungen über Fichtes Menschheitsideal*³², données en période de guerre, d'abord en novembre 1917, puis en janvier 1918 ; en second lieu, et beaucoup plus directement, dans les articles écrits entre 1923 et 1924 pour la revue japonaise *Kaizo*, dont le

²⁹ *Ibid.*, S. 58.

³⁰ *Ibid.*, S. 65 : « ein Erleben, nicht bloßes Leben ». On lit aussi S. 68 : « die Tätigkeit steigert sich zu einer Selbstbetätigung, das bloße Leben zu einem Sicherleben ».

³¹ *Ibid.*, S. 90.

³² E. Husserl : *Hua XXV*, S. 269-297.

titre signifie précisément « Renouveau »³³. Dans le premier de ces articles, intitulé « Le Renouveau. Son problème et sa méthode », Husserl part du constat d'un effondrement culturel de l'Europe avec la Guerre et la période difficile qui l'a suivie en Allemagne, et écrit :

Und danach sagen wir : *Ein Neues muß werden* ; es muß in uns und durch uns selbst werden, durch uns als Mitglieder der in dieser Welt lebenden, sie durch uns und uns durch sie gestaltenden Menschheit. Sollen wir warten, ob diese Kultur nicht von selbst in ihrem Zufallspiel wertzeugender und wertzestörender Kräfte gesunde? Sollen wir den „Untergang des Abenlandes“ als ein Fatum über uns ergehen lassen? Diese Fatum *ist* nur, wenn wir passiv zusehen – passiv zusehen könnten. Aber das können auch die nicht, die uns das Fatum verkünden³⁴.

La responsabilité du philosophe, le refus de la passivité, la corrélation entre une vie spirituelle authentique et le monde qu'elle vit, sont autant de points d'accord profonds entre Husserl et la philosophie de la vie développée par Eucken. La même tâche se présente donc aux deux philosophes :

die größte aller Reformen, die eine ganze Kulturmenschheit, wie die europäische, radikal erneuern soll³⁵.

S'il est vrai que le Renouveau pour Husserl passe par une méditation active sur la scientificité en général et par le développement d'une science eidétique de l'humanité plutôt que par un activisme religieux ou moral, il n'en reste pas moins qu'il partage avec Eucken l'exigence du Renouveau dans un esprit de lutte et de combat contre des tendances contraires. Cette thématique du combat (*Kampf*) est quant à elle beaucoup plus prégnante dans la *Krisis* où, dès le § 6, en une sorte d'écho inversé du diagnostic kantien, la philosophie est présentée dans son historicité comme le seul lieu où des combats authentiquement spirituels sont possibles :

Die wahren, einzig bedeutungsvollen Kämpfe unserer Zeit sind die Kämpfe zwischen dem schon zusammengebrochenen Menschentum und dem noch bodenständigen, aber um diese

³³ Ces articles sont publiés in *Aufsätze und Vorträge 1922-1937*, hrsg. von T. Nenon et H. R. Sepp, 1989, Hua XXVII, S. 3-124. Husserl écrit cinq articles au total, mais seuls les trois premiers furent publiés. Ces cinq articles ont été récemment traduits par L. Joumier : E. Husserl, *Sur le renouveau. Cinq articles*, Paris, Vrin, 2005.

³⁴ *Ibid.*, Hua XXVII, S. 4 ; trad. fr., p. 24.

³⁵ *Ibid.*, Hua XXVII, S. 5 ; trad. fr., p. 25.

Bodenständigkeit bzw. um eine neue ringenden. Die eigentlichen Geisteskämpfe des europäischen Menschentums als solchen spielen sich als *Kämpfe der Philosophien* ab, nämlich zwischen den skeptischen Philosophien – oder vielmehr Unphilosophien, die nur das Wort, nicht aber die Aufgabe behalten haben – und den wirklichen, noch lebendigen Philosophien³⁶.

Le combat qui est « combat pour le sens de l'homme »³⁷, s'identifie donc avec le combat pour une philosophie scientifique authentique, consciente de la dimension culturelle et spirituelle – c'est-à-dire historique – de sa tâche, et qui doit lutter contre les philosophies qui combattent dans le sens inverse.

Outre ce premier point, qui n'est pas à négliger bien qu'il soit quelque peu anecdotique, on peut s'interroger sur la manière dont Husserl apprécie la pensée d'Eucken en tant que philosophie, c'est-à-dire *en tant qu'elle s'expose comme une philosophie de la vie*. Pour répondre à cette question, il faut se pencher sur le court texte que Husserl publia à la mort d'Eucken, en 1926, intitulé *Die Phänomenologie und Rudolf Eucken*³⁸. Husserl y présente la philosophie d'Eucken et sa propre phénoménologie comme deux démarches tendant au même but :

Zwei Wege sind möglich, um das ursprüngliche, alle Erfahrungswelt in sich konstituierende Leben zu entdecken; zwei Wege, um zur wesentlichen Scheidung zwischen Menschen in der Natur und der Menschheit im Geiste durchzudringen, um die im Lebensgange sich aufsteigend bekundende Einheit des Geisteslebens zu erschauen und auf ursprüngliche Quellen zurückzuführen. Den ersten hat Rudolf Eucken in seiner Philosophie des Geisteslebens betreten, den anderen die phänomenologische Philosophie³⁹.

Le but commun est bien la saisie d'une vie originaire et constituante, et l'effort philosophique d'Eucken se trouve ici reconduit par Husserl à la problématique structurante des rapports entre nature et esprit, ainsi qu'à la tentative de saisir la dimension proprement spirituelle de la vie à partir d'elle-même, indépendamment de tout élément issu des sciences de la nature. De sorte que, reconnaissant à Eucken une profonde intuition philosophique de la

³⁶ E. Husserl : *Krisis*, Hua VI, S. 13 ; trad. fr., p. 20.

³⁷ *Ibid.*, Hua VI, S. 12 ; trad. fr., p. 20, titre du § 6.

³⁸ E. Husserl : Hua XXVII, S. 127-128. Ce feuillet correspond à l'écrit que Husserl a rédigé en janvier 1916 pour les 70 ans d'Eucken, mais qu'il n'avait pas publié alors (cf. K. Schuhmann : *Husserl-Chronik, Husserliana Dokumente*, Tome I, Kluwer 1977, S. 197).

³⁹ E. Husserl : Hua XXVII, S. 127.

vie spirituelle⁴⁰, c'est pourtant selon les termes de sa propre position du problème que Husserl s'exprime en saluant la découverte euckenienne d'une attitude philosophique nouvelle, dirigée sur la vie en elle-même⁴¹. Dans cette perspective, la philosophie d'Eucken est finalement moins caractérisée par Husserl comme une philosophie de la vie que comme une philosophie de l'esprit⁴², ce qui revient à la fois à prendre au sérieux le projet euckenien d'une « noologie » et à faire passer au premier plan le problème de l'articulation de la vie et de l'esprit.

Or il est tout à fait remarquable qu'une caractérisation semblable de la pensée d'Eucken se trouve également sous la plume de Heinrich Rickert, lorsque celui-ci dresse le tableau des courants philosophiques à la mode au début de son ouvrage polémique de 1920 consacré à la philosophie de la vie en général : la position d'Eucken demeure pour lui marginale et ne saurait être inscrite dans le courant de la philosophie de la vie. Citons le passage où Rickert développe son argumentation :

Doch dürfen wir den Kreis der Lebensphilosophie auch nicht *zu weit* ziehen. Dies ist zu erwähnen, weil man sogar einen Denker wie *Rudolf Eucken* mit Bergson und James zusammen genannt und gemeint hat, er suche ebenso wie diese sich von den Begriffen zum Leben zurückzuwenden. Gewiß kommt das Wort Leben bei Eucken oft vor, und ebenso ist es richtig, daß man in diesem eigenartigen und tiefen Denker nicht *nur* einen Erneuerer von Fichtes Idealismus sehen darf. Aber es bleibt doch bei ihm die engste Fühlung mit der klassischen deutschen Philosophie grundwesentlich, und wollte man daher den Lebensbegriff so umfassend nehmen, daß auch Euckens „Geistesleben“ darunter fällt, dann würde das Schlagwort jede greifbare und prägnante Bedeutung verlieren; Mag also Eucken das Wort Leben lieben, zu den Lebensphilosophen, die wir hier meinen, können wir ihn nicht zählen⁴³.

C'est donc l'usage de la notion de vie comme mot indéterminé plus que comme concept thématique (tiré, par exemple, de considérations biologiques) ainsi que la parenté d'Eucken avec la philosophie idéaliste – qui en est la conséquence – qui interdisent de

⁴⁰ *Ibid.* : « Eine weitumfassende, in die tiefsten Motivationen der großen Zusammenhänge verständnisvoll eindringende Intuition vom Werden und Sichentwickeln des geistigen Leben der Menschheit ».

⁴¹ *Ibid.* Husserl « retrouve » ainsi chez Eucken des concepts qui, comme ceux d'attitude et de motivation, sont caractéristiques de sa propre philosophie. Il évoque par exemple « die Möglichkeit einer neuen Einstellung, die der naturalistischen durchaus entgegengesetzt ist », ou encore « die Einheit eines von immanenter Teleologie getragenen Lebensstroms, in dem nicht die Kausalität der Natur, sondern die Finalität der Motivationen herrscht ».

⁴² *Ibid.* : « Die unschätzbaren Werten der Geistesphilosophie Euckens ».

⁴³ H. Rickert : *Die Philosophie des Lebens. Darstellung und Kritik der philosophischen Modestömungen unserer Zeit*, Tübingen, J. B. C. Mohr (Paul Siebeck), 1920, S. 31-32.

considérer son intuitionnisme, pourtant fort clairement revendiqué, comme une authentique philosophie de la vie. Il s'agit, au mieux, d'un spiritualisme idéaliste, étranger à l'intuitionnisme biologiste des courants philosophiques à la mode qui, en raison de leur absence de principe véritablement philosophique, ne peuvent pas même réaliser le projet qu'ils énoncent⁴⁴.

Husserl et Rickert convergent donc dans leur appréciation de la pensée d'Eucken, c'est-à-dire dans le constat de l'absence chez lui d'une thématization directe et positive de la vie comme telle et de la subordination de celle-ci à une réflexion sur la spiritualité en général dans son opposition à la nature. De sorte que si le lien entre Husserl la *Lebensphilosophie* se limitait à son rapport à l'élaboration euckenienne de la *Lebenswelt* comme corrélation vécue de la vie et du monde, il n'y aurait aucune raison de faire de Husserl le terme possible de cette tradition : les motifs qui interdisent de considérer la pensée d'Eucken comme *Lebensphilosophie* s'appliqueraient identiquement au cas de la phénoménologie. Mais, d'une part, ce serait oublier que la phénoménologie transcendantale est explicitement présentée par Husserl comme une deuxième voie, distincte de celle qu'Eucken emprunta, pour parvenir à la thématization de la vie constituante originale ; d'autre part, ce serait présupposer comme allant de soi l'opposition entre la problématique épistémologique des rapports entre nature et esprit et le projet d'une saisie positive de la vie à partir d'elle-même. Si nous posons au contraire que la deuxième voie mentionnée est précisément celle dans laquelle cette opposition est surmontée dans l'idée que seule une philosophie *de la vie* peut conduire à une juste appréciation des rapports entre nature et esprit, et par conséquent à la fondation philosophique des sciences de l'esprit, alors c'est bien dans le cadre de son dialogue avec la pensée de Dilthey que se joue pour la phénoménologie husserlienne la question de son rapport avec le projet d'une philosophie de la vie en général, bien que Dilthey ne thématise pas quant à lui la notion de *Lebenswelt* pour elle-même.

II

Si l'on part de la détermination essentiellement négative et provisoire selon laquelle, par « monde de la vie », Husserl comprend le monde qui s'oppose au monde physique construit dans et par les idéalizations des sciences de la nature, mais sur le sol même duquel ces idéalizations sont effectuées, il apparaît que la démarche de Dilthey dans l'*Einleitung in*

⁴⁴ *Ibid.*, S. 34-35.

die Geisteswissenschaften de 1883 fait une large place à des analyses similaires touchant au statut des productions des sciences modernes de la nature. Dans les pages du deuxième livre de l'ouvrage, consacrées à l'étude de la dissolution historique de la métaphysique, Dilthey insiste sur l'enracinement de l'attitude propre aux sciences positives modernes dans la réalité effective et sa richesse inépuisable, mais dans le but de montrer que ces sciences se développent suivant un processus d'abstraction à partir de cette réalité. Certes la science moderne se constitua tout d'abord en tournant ses regards vers l'expérience⁴⁵, mais la connaissance de la nature gagna progressivement une autonomie qui lui conféra rapidement le statut de vision du monde (*Weltanschauung*) à part entière, culminant dans la construction abstractive d'un monde mécanique étranger à la réalité de l'expérience vécue :

Die Bedingungen, welche die mechanische Naturerklärung sucht, erklären nur einen Teilinhalt der äußeren Wirklichkeit. Diese intelligible Welt der Atome, des Äthers, der Vibrationen ist nur eine absichtliche und höchst kunstvolle Abstraktion aus dem in Erlebnis und Erfahrung gegeben⁴⁶.

Comment ne pas rapprocher la présentation de cette démarche abstractive, explicitement considérée comme la substitution d'une réalité construite à une réalité vécue⁴⁷, au processus de substitution que Husserl décrit notamment dans le § 9 de la *Krisis*⁴⁸ et qu'il nomme par ailleurs « substruction » ? Le monde de la vie reçoit dès lors chez Husserl des prédicats issus de cette opposition avec le monde « vrai en soi » des sciences de la nature : il est monde essentiellement éprouvé et donné dans l'intuition, monde de la *doxa* préscientifique, déterminée par les intérêts pratiques de la vie quotidienne. Comment ce sol est-il thématiqué par Dilthey ?

Cette effectivité à partir de laquelle les sciences de la nature abstraient et construisent ne peut être appelée simplement « vie », ou plutôt ne peut l'être qu'à la condition d'ajouter que la vie ne nous est pas donnée comme quelque chose de simple mais toujours déjà comme

⁴⁵ W. Dilthey : *Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte*, in *Gesammelte Schriften*, Stuttgart, Teubner ; Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht (citées désormais *GS*), I, 1979, S. 357 : « In dieser Bewegung entstand der Charakter der *modernen Wissenschaft*: Studium der Wirklichkeit, wie sie in der Erfahrung gegeben ist » ; trad. fr. par S. Mesure : *Introduction aux sciences de l'esprit*, in : *Œuvres I*, Paris, Cerf, 1992, p. 306.

⁴⁶ *Ibid.*, *GS* I, S. 369 ; trad. fr., p. 319.

⁴⁷ *Ibid.*, *GS* I, S. 393-394 : « Eben das Bedürfnis der Wissenschaft, einen solchen denknöwendigen Zusammenhang herzustellen, hat darin geführt, von dem inneren wesenhaften Zusammenhang der Welt abzusehen. Diesem ist ein Zusammenhang mathematisch-mechanischer Natur substituiert worden, und hierdurch erst wurden die Wissenschaften der Außenwelt positiv » ; trad. fr., p. 346.

⁴⁸ E. Husserl : *Krisis*, Hua VI, S. 50 : « die Unterschiebung der idealisierten Natur für die vorwissenschaftliche anschauliche Natur » ; trad. fr., p. 58.

un ensemble⁴⁹. De sorte que c'est dans et comme un « ensemble de la vie » (*Zusammenhang des Lebens*) que la réalité effective nous est originairement donnée, y compris comme base d'une activité abstractive, et que les produits de cette abstraction eux-mêmes sont donnés. Dilthey écrit en effet :

Die Sonderung der mechanischen Naturerklärung aus diesem Zusammenhang des Lebens, in welchem uns die Natur gegeben ist, hat erst den Zweckgedanken aus der Naturwissenschaft ausgestoßen. Er bleibt jedoch in dem Zusammenhang des Lebens, welchem die Natur gegeben ist, enthalten [...]⁵⁰.

Si, avec R. Makkreel, on accepte dès lors de considérer qu'il y a une convergence entre les concepts de *Lebenszusammenhang* et de *Lebenswelt*⁵¹, il faut préciser le sens que peut recevoir le premier chez Dilthey, en posant tout d'abord la question de savoir de quoi cet ensemble est précisément l'ensemble. La réponse de Dilthey tient dans la distinction fondamentale entre expérience (*Erfahrung*) et expérience vécue (*Erlebnis*). Alors que l'expérience, proche en ce sens de l'expérimentation, n'est pas un rapport intuitif à son objet mais bien plutôt construction de l'objet dans et par la perception dont la caractéristique est la faillibilité, l'expérience vécue ne présente pas, en raison de son caractère intuitif et du recouvrement qui s'y effectue entre la relation et la modalité, cet hiatus entre ce qu'elle est et ce qu'elle donne. Selon la formulation de N. Zaccai-Reyners, « la conscience de l'expérience vécue – la façon dont elle existe pour moi – ne diffère pas de ce qu'elle est. En ce sens, l'expérience vécue peut être dite infaillible : ni vraie ni fausse, elle *est* tout simplement »⁵². L'ensemble de la vie est donc l'ensemble des expériences vécues d'un sujet ou d'une conscience.

Quelle est à présent la modalité de cet assemblage et de quelle nature est l'unité de cet ensemble ? La thèse de Dilthey est fort claire : l'ensemble de la vie est une synthèse temporelle immanente des expériences vécues dans le cours de la vie, dans laquelle le souvenir a un rôle déterminant. C'est dire que toute expérience vécue est, en tant que telle, plus

⁴⁹ Dilthey écrit ainsi en 1894 : « Leben ist überall nur als Zusammenhang da », in : *Ideen über eine beschreibende und zielgende Psychologie*, in *GS V*, S. 144 ; trad. fr. par M. Rémy : *Idées concernant une psychologie descriptive et analytique*, in : *Le monde de l'esprit*, tome I, Paris, Aubier Montaigne, 1947, p. 150.

⁵⁰ W. Dilthey : *GS I*, S. 372 ; trad. fr., p. 322.

⁵¹ R. Makkreel : *Lebenswelt und Lebenszusammenhang. Das Verhältnis von vorwissenschaftlichem und wissenschaftlichem Bewußtsein bei Husserl und Dilthey*, in : *Dilthey und die Philosophie der Gegenwart*, hrsg. von E. W. Orth, Freiburg / München, Karl Alber, 1985, S. 388 : « Der Lebenszusammenhang [...] stellt Diltheys frühe Formulierung der Idee der Lebenswelt dar ».

⁵² N. Zaccai-Reyners : *Le monde de la vie I – Dilthey et Husserl*, Paris, Cerf, 1995, p. 33 sq.

qu'une expérience isolée et indépendante, car elle contient la référence à d'autres expériences vécues passées qui sont en quelque sorte actives dans l'expérience vécue présente, et dont le tout constitue un monde immanent à la vie :

Jedes Vergangene ist, da seine Erinnerung Wiedererkennen einschließt, strukturell als Abbildung auf ein ehemaliges Erlebnis bezogen. Das künftig Mögliche ist ebenfalls mit der Reihe durch den von ihr bestimmten Umkreis von Möglichkeiten verbunden. So entsteht in diesem Vorgang die Anschauung des psychischen Zusammenhanges in der Zeit, der den *Lebensverlauf* ausmacht. In diesem Lebensverlauf ist jedes einzelne Erlebnis auf ein Ganzes bezogen. Dieser Lebenszusammenhang ist nicht eine Summe oder ein Inbegriff aufeinanderfolgender Momente, sondern eine durch Beziehungen, die alle Teile verbinden, konstituierte Einheit. [...] Die Bestandteile, Regelmäßigkeiten, Beziehungen, welche die Anschauung des Lebensverlaufes konstituieren, sind allesamt im Leben selber enthalten ; dem Wissen vom Lebensverlauf kommt derselbe Realitätscharakter zu wie dem vom Erlebnis⁵³.

C'est aussi comme *erworbene seelische Zusammenhang* que Dilthey désigne cette modalité selon laquelle le tout de la vie agit sur ses parties dans l'unité d'un développement temporel, et qu'il serait possible de rapprocher des thèses développées par Husserl depuis les *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps* de 1904-1905 relatives à la structure rétentionnelle et protentionnelle du flux de la conscience. Approfondie par l'introduction de la notion d'horizon, cette conception husserlienne s'expose en effet dans la *Krisis* sous la forme d'une thématization de la vie de conscience, selon une proximité confondante, parfois littérale, avec la pensée de Dilthey :

So ist das jeweils aktiv Bewußte und korrelativ das aktive Bewußthaben [...] immerfort umspielt von einer Atmosphäre stummer, verborgener, aber mitfungierender Geltungen, von einem *lebendigem Horizont*, in den sich das aktuelle Ich auch willkürlich hineinrichten kann, alte Erwerbe reaktivierend, apperzeptive Einfälle bewußt ergreifend, in Anschauungen wandelnd. Also vermöge dieser ständig strömenden *Horizonthaftigkeit* setzt jede im natürlichen Weltleben schlicht vollzogene Geltung immer schon Geltungen voraus, [...] alle miteinander und mit den eigentlichen Akten einen einzigen untrennbaren Lebenszusammenhang ausmachend⁵⁴.

⁵³ W. Dilthey : *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, GS VII, S. 140 ; trad. fr. par S. Mesure : *L'édification du monde historique dans les sciences de l'esprit*, in : *Œuvres III*, Paris, Cerf, 1988, p. 94-95.

⁵⁴ E. Husserl : *Krisis*, Hua VI, S. 152 ; trad. fr., p. 170.

Cette structure temporelle du flux de la conscience faisant de la vie de conscience préthéorique une vie essentiellement anticipatrice et inductive⁵⁵, le monde de la vie est dès lors lui-même déterminé comme monde prédonné par le biais de ce caractère d'horizon, et en tant qu'horizon de l'induction elle-même⁵⁶ – l'horizon de la vie, au sens subjectif du génitif.

Une remarquable convergence semble ainsi se dessiner entre l'exigence diltheyenne d'un retour au *Zusammenhang der Lebenseinheit selbst*, lequel prépare une *Philosophie der Selbstbesinnung oder des Lebens*⁵⁷, et l'exigence husserlienne d'une *Rückbesinnung*⁵⁸ sur l'institution originaire du sens sur le sol du monde de la vie. Il nous semble cependant nécessaire d'introduire ici quelques remarques de nature à rendre problématique cette convergence.

Dans les deux cas en effet, la vie n'est pas pensée indépendamment de la conscience, et du rapport que celle-ci induit avec des objets, ou plus généralement, avec un monde. Cette inscription d'une pensée de la vie au sein d'une thématization de la conscience se signale, comme nous l'avons vu aussi dans le cas d'Eucken, par la désignation de cette vie comme *Erleben*, et non seulement comme *Leben*. C'est manifeste dans l'opposition diltheyenne entre expérience comme *Erfahrung* et l'expérience vécue comme *Erlebnis*, mais c'est aussi le cas pour Husserl, qui thématise phénoménologiquement la conscience comme vécu dès les premiers paragraphes de la cinquième *Recherche logique*⁵⁹. Or c'est dans ce cadre que se détermine, pour chacun des deux philosophes une pensée de la phénoménalité en général. Pour Husserl, comme on le sait, la détermination phénoménologique de la conscience est

⁵⁵ *Ibid.*, Hua VI, S. 51; trad. fr., p. 59 : « Was leisten wir durch sie [die wirklich anschauliche, wirklich erfahrene und erfahrbare Welt] wirklich? Eben eine ins Unendliche erweiterte *Voraussicht*. Auf *Voraussicht*, wir können dafür sagen, auf Induktion beruht alles Leben ».

⁵⁶ *Ibid.*, Hua VI, S. 50 : « Horizont aller sinnvollen Induktion », trad. fr., p. 58-59. On notera ici que la notion d'horizon répond en effet chez Husserl à la même exigence holiste que la notion d'ensemble chez Dilthey. S'il est manifeste que chez ce dernier le tout de la vie prime sur ses parties au sein d'une philosophie de la compréhension qui se développe comme une herméneutique de la vie historique, il faut rappeler qu'au sein de la philosophie husserlienne, la conception intrinsèquement phénoménologique du monde comme horizon s'oppose à sa conception comme ensemble (*Inbegriff*) d'étants. Cette opposition peut à son tour être ramenée à l'opposition entre le monde comme tout précédant toujours ses parties (horizon) et comme tout résultant de l'association de parties (ensemble). Voir sur ce point l'article d'U. Claesges: *Zweideutigkeiten in Husserls Lebenswelt-Begriff*, in : *Perspektiven transzendentalphänomenologischer Forschung. Für Ludwig Landgrebe zum 70. Geburtstag von seinen Kölner Schülern*, hrsg. von U. Claesges und K. Held, Den Haag, M. Nijhoff, *Phaenomenologica* n° 49, 1972, S. 94-95, trad. fr. par nos soins à paraître dans la revue *Alter*.

⁵⁷ W. Dilthey : *Übersicht meines Systems*, in *GS VIII*, S. 178 ; trad. fr. par S. Mesure : *Vue d'ensemble de mon système*, in : *Œuvres I* (note 45), p. 26.

⁵⁸ E. Husserl : *Krisis*, Hua VI, S. 16 ; trad. fr., p. 23.

⁵⁹ E. Husserl : *Logische Untersuchungen. Zweiter Band, Erster Teil : Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, hrsg. von U. Panzer, 1984, Hua XIX-1, S. 351 sq. ; trad. fr. par H. Élie, A. L. Kelkel et R. Schérer, *Recherches logiques II - Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance*, Première partie, Paris, PUF, 1961, p. 150 sq.

inséparable de la distinction entre contenu réel et contenu intentionnel de celle-ci, ce qui le conduit à la définition de la conscience comme vécu intentionnel⁶⁰. Chez Dilthey, cette pensée s'énonce sous la forme du principe de phénoménalité, présenté en 1890 comme principe d'après lequel

steht alles, was für mich ist, unter der allgemeinsten Bedingung, Tatsache meines Bewußtseins zu sein [...]; Gegenstand, Ding, ist nur für ein Bewußtsein und in einem Bewußtseins da⁶¹.

Présenté comme « principe suprême de la philosophie » et formulé à de nombreuses reprises par Dilthey, ce principe s'accorde sans aucun doute avec certaines prémisses fondamentales de la phénoménologie husserlienne, dans la mesure où il implique la critique de toute métaphysique de la subjectivité qui cherche à « jeter des ponts »⁶² depuis un sujet substantiel jusqu'à un monde hypothétique, ainsi que le rejet d'une conception naïve de l'expérience interne (*innere Erfahrung*) méconnaissant la spécificité des phénomènes psychiques. Ce principe diltheyen donnerait ainsi à sa philosophie une allure quasi-phénoménologique... s'il ne contenait une critique de principe à l'encontre de la doctrine brentanienne de l'intentionnalité de la conscience, comme l'a fort clairement mis en lumière J.-C. Gens⁶³. Cette critique récuse d'abord l'idée que la distinction des activités psychiques doive être déterminée à partir des différents modes de leur relation à un contenu, c'est-à-dire la thèse selon laquelle c'est l'objet intentionnel qui doit servir de guide⁶⁴. Mais, plus précisément, c'est le principe même de l'intentionnalité en tant que corrélation entre deux termes distincts que Dilthey récuse, « parce que, explique J.-C. Gens, le concept [d'intentionnalité] implique la relation sujet/objet propre au comportement ou à l'attitude théorique, moins originaire que le vivre pré-théorique »⁶⁵. Dans les deux cas, Dilthey oppose

⁶⁰ *Ibid*, Hua XIX-1, S. 363 sq. ; trad. fr., p. 165 sq.

⁶¹ W. Dilthey : *Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Außenwelt und seinem Recht*, GS V, S. 90 ; trad. fr. par M. Remy, *De notre croyance à la réalité du monde extérieur*, in : *Le monde de l'esprit I* (note 49), p. 95. Pour d'autres formulations du même principe, on se reportera à l'ouvrage de J.-C. Gens : *La pensée herméneutique de Dilthey : entre néokantisme et phénoménologie*, Villeneuve-d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, 2002, p. 109 et p. 132, note 82.

⁶² *Briefwechsel zwischen Dilthey und den Grafen Yorck von Wartenburg*, New York, réimpression Hildesheim, G. Olms, 1995, S. 55 ; cité par J.-C. Gens (note précédente), p. 109.

⁶³ Nous suivons ici les étapes principales de sa démonstration, *Ibid.*, p. 108-115.

⁶⁴ Thèse que Husserl reprendra à son compte dans le cadre proprement transcendantal de sa phénoménologie. Dans le dégagement des structures fondamentales du champ de l'expérience transcendantale selon la corrélation statique des noèses et des noèmes, c'est en effet l'objet intentionnel qui sert de « fil conducteur transcendantal » à la description eidétique (E. Husserl : *Cartesienne Meditationen und Pariser Vorträge*, hrsg. von S. Strasser, 1950, Hua I, § 21, S. 87 sq. ; trad. fr. sous la dir. de M. B. de Launay, Paris, PUF, 1994, p. 96 sq.).

⁶⁵ J.-C. Gens (note 61), p. 111.

la thèse holiste selon laquelle c'est le fait global de la vie qui est la donnée primitive antérieure à la distinction – même intentionnelle – entre la conscience et ses objets. Cette critique implique donc l'irréductibilité de l'expérience vécue à des vécus d'une conscience déterminée par l'idée d'intentionnalité ; mais elle implique surtout que la corrélation intentionnelle entre une *cogitatio* et son *cogitatum* n'est pas le terme le plus primitif de l'expérience vécue elle-même. Ce terme primitif est thématiquement par Dilthey sous le nom d'*Innewerden* qui désigne à proprement parler une expérience vécue en deçà de toute séparation entre un sujet et un objet, et qui est le propre de l'*Erlebnis* dans la mesure où cet *Innewerden* est ce que l'*Erlebnis* donne à vivre – l'indistinction même y est vécue. Il s'agit justement selon Dilthey « d'un y-être (*ein Inne-Sein*), et il n'y a ici aucune supposition, de quelque ordre que ce soit, relative à un acte qui rendrait possible cette aperception intérieure »⁶⁶. Si donc l'*Innewerden* est le terme primitif de l'*Erlebnis*, il n'y a pas à chercher en deçà de lui une subjectivité constituante et, puisque la pensée ne peut rétrocéder en deçà de la vie⁶⁷, la tâche consiste à comprendre cette vie à partir d'elle-même, à partir du tout qu'elle est elle-même mais aussi de ses objectivations dans le monde.

Puisque pour Husserl c'est précisément l'intentionnalité de la conscience et sa signification constitutive qui justifie que celle-ci soit désignée comme « vie » on peut dire que derrière l'homonymie de l'*Erlebnis*, il y a une divergence principielle entre Husserl et Dilthey, qui ne saurait se réduire à une opposition strictement méthodologique, et qui porte précisément sur la détermination de cette vie originaire dans la conscience⁶⁸. Nous voudrions montrer pour finir que cette divergence rejaillit nécessairement sur le sens et la fonction de la notion de *Lebenswelt*, et ce sous la forme de deux projets distincts et incompatibles (l'un ontologique, l'autre herméneutique), dont l'opposition se cristallise dans l'idée d'une doctrine des catégories de la vie.

Comme on le sait, Husserl n'en reste pas dans la *Krisis* à une opposition statique entre deux mondes – le monde scientifique et le monde préthéorique – ni à une perspective seulement épistémologique liée à la seule question de la fondation du premier dans le second, qui serait alors le monde d'une expérience préconceptuelle dans laquelle

⁶⁶ W. Dilthey : *GS VII*, S. 27 ; cité et traduit par J.-C. Gens, p. 115.

⁶⁷ W. Dilthey : *Vorrede*, *GS V*, S. 5 : « So entstand der Satz : hinter das Leben kann das Denken nicht zurückgehen » ; trad. fr. par S. Mesure : *Avant-propos*, in : *Œuvres I* (note 45), p. 39.

⁶⁸ C'est ainsi que Dilthey peut écrire, dans un manuscrit de l'époque de l'*Édification du monde historique* que le propre de la psychologie de l'école de Brentano est de créer « des entités abstraites comme mode de comportement, objet, contenu, à partir desquels elle veut reconstituer la vie. Celui qui va le plus loin dans cette direction : Husserl ». Dilthey y oppose « le tout de la vie. Structure : cohérence de ce tout, déterminé par des relations réelles (concrètes) au monde extérieur », in : *GS VII*, S. 237 sq. ; cité et traduit par J.-C. Gens (note 61), p. 115.

jede benennende, prädzierende, theoretisierende Tätigkeit, wie jede andere, die den Erfahrungsgegenstand mit irgendeinem neuartigen Sinn behaftet, bleibt außer Spiel⁶⁹.

Le problème partiel de fondation épistémologique de la science dans le monde de l'expérience antéprédicative laisse la place dans la *Krisis* au problème du monde de la vie comme problème universel⁷⁰. Ce renversement s'explique essentiellement par la prise en compte croissante par Husserl du caractère pratique de la science qui, en tant que « praxis théorique », évolue elle-même sur le sol du monde de la vie et produit des résultats scientifiques qui s'insèrent dans la trame de ce monde, lequel ne peut plus être pensé comme étranger à toute structuration prédicative. Le problème universel prend dès lors la forme d'un paradoxe requérant la clarification d'une sorte de dédoublement du monde de la vie :

Konkrete Lebenswelt also zugleich für die „wissenschaftlich wahre“ Welt der gründende Boden und zugleich in ihrer eigenen universalen Konkretion sie befassend⁷¹.

Husserl forme dès lors le projet d'une prise en vue thématique de ce monde concret de la vie, dans lequel tous les mondes pratiques singuliers s'inscrivent, y compris le monde scientifique en tant que monde déterminé par un intérêt particulier – l'intérêt théorique. Quelle sera la nature d'une telle science ? La réponse de Husserl est connue : il s'agira d'une ontologie du monde de la vie, visant la description eidétique de la structuration *a priori* du monde de la vie dans sa relativité même⁷². Dire que la science du monde de la vie en tant que tel est une ontologie, c'est dire qu'il y a un *a priori* propre au monde de la vie, une structuration ontologique universellement valide de ce monde, qui certes n'est pas celle du monde objectif des sciences de la nature. En outre, la saisie du mode d'être du monde lui-même comme unique monde pour tous suppose la thématization non seulement de la fondation de l'*a priori* des sciences objectives dans l'*a priori* universel du monde de la vie⁷³,

⁶⁹ E. Husserl : *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*, hrsg. von W. Biemel, 1962 Hua IX, S. 59 ; trad. fr. par Ph. Cabestan, N. Depraz et A. Mazzú, *Psychologie phénoménologique (1925-1928)*, Paris, Vrin, 2001, p. 59.

⁷⁰ E. Husserl : *Krisis*, Hua VI, S. 136 : « die Größe, die universale und eigenständige Bedeutung des Problems der Lebenswelt » ; trad. fr., p. 151.

⁷¹ *Ibid.*, Hua VI, S. 134 ; trad. fr., p. 149.

⁷² *Ibid.*, Hua VI, S. 142 : « diese Lebenswelt in allen ihren Relativitäten ihre *allgemeine Struktur* hat Diese allgemeine Struktur, an die alles relativ Seiende gebunden ist, ist nicht selbst relativ. Wir können sie in ihrer Allgemeinheit beachten und mit entsprechender Vorsicht ein für allemal und für jedermann gleich zugänglich feststellen » ; trad. fr., p. 158.

⁷³ *Ibid.*, Hua VI, S. 143 ; trad. fr., p. 159-160.

mais surtout de la correspondance génétique universelle des ces deux *a priori*. Loin donc de sceller la séparation de deux mondes, et loin d'entériner l'idée d'un monde de la vie a-conceptuel, l'ontologie du monde de la vie appelle l'idée d'une catégorialité propre à ce monde :

Die Welt als Lebenswelt hat schon vorwissenschaftlich die „gleichen“ Strukturen, als welche die objektive Wissenschaften, in eins mit ihrer [...] Substruktion einer „an sich“ seienden, in „Wahrheiten an sich“ bestimmten Welt, als apriorische Strukturen voraussetzen uns systematisch in apriorischen Wissenschaften entfalten [...]. Vorwissenschaftlich ist die Welt schon raumzeitliche Welt ; freilich ist hinsichtlich dieser Raumzeitlichkeit von idealen mathematischen Punkten, von „reinen“ Geraden, Ebenen, überhaupt von mathematisch infinitesimaler Kontinuität, von der zum Sinn des geometrischen Apriori gehörigen „Exaktheit“ keine Rede. [...] Ebenso steht es mit der Kausalität, mit der raumzeitlichen Unendlichkeit. Das Kategoriale der Lebenswelt hat die gleichen Namen, aber kümmert sich sozusagen nicht um die theoretischen Idealisierungen und hypothetischen Substruktionen der Geometer und Physiker⁷⁴.

C'est donc une continuité sans rupture qui conduit de la structure apriorique du monde de la vie aux idéalizations logico-scientifiques dont la possibilité était déjà préfigurée dans cette structure universelle, et qui de ces idéalizations reconduit au monde de la vie selon le mouvement de ce que Husserl nomme l'*Einströmen*⁷⁵ des productions idéales à l'intérieur du monde de la vie, qu'elles viennent ainsi enrichir (au risque de s'y substituer éventuellement, et de rendre l'idée même d'un originaire pré-logique confuse et problématique). Mais une telle continuité est seulement postulée par l'ontologie qui ne peut, de son côté, que décrire la structuration du monde de la vie. Pour répondre à cette postulation est ici requise une nouvelle attitude qui se déprenne plus radicalement du monde que l'ontologie présupposait encore, c'est-à-dire « la réduction transcendantale proprement dite, celle qui reconduit à l'institution originaire subjective et qui du même coup marque les limites sur toute recherche ontologique sur les *a priori* [...] du monde de la vie »⁷⁶. En effet, seule la réduction transcendantale peut élucider la continuité apriorique évoquée plus haut comme continuité génétique ou

⁷⁴ *Ibid.*, Hua VI, S. 142 sq. ; trad. fr., p. 159.

⁷⁵ Voir sur ce thème *Krisis*, Hua VI, notamment S. 115, 141 (Anm.), 213, 462, 466 ; trad. fr., p. 129, 157 (note), 237, 511, 518-519 ; également *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlaß, 1934-1937*, hrsg. von R. N. Smid, 1993, Hua XXIX, S. 77-78.

⁷⁶ B. Bégout : *Une phénoménologie de la quotidienneté est-elle possible ? Husserl et le problème d'une philosophie transcendantale du monde de la vie*, in : *Recherches husserliennes*, 14 (2000), p. 15.

généalogique, en montrant comment l'expérience antéprédicative est elle-même constituée comme typification (ou préstructuration typique) anticipant les élaborations de la logique prédicative, mais aussi comme spatialité vécue prédessinant les lignes pures de la géométrie, le tout selon une inductivité infinie préfigurant la causalité des sciences de la nature. L'ontologie n'est ainsi que l'étape préparatoire d'une tâche plus englobante : celle d'une phénoménologie transcendantale et constitutive du monde de la vie, science non plus du monde prédonné, mais de la subjectivité qui prédonne constitutivement le monde⁷⁷.

Pour Dilthey, c'est l'exigence de comprendre la vie à partir d'elle-même, fondée dans la nature de l'expérience vécue, qui conditionne le développement de sa pensée dans la direction d'une herméneutique de la vie à travers ses objectivations dans le monde historique, et il est remarquable qu'à deux reprises dans son parcours, cette philosophie herméneutique ait pris la forme d'une logique de la vie repensant la doctrine classique des catégories. Les sciences de l'esprit s'édifiant sur le sol du monde historique de la vie sans abstraction et à partir de l'expérience vécue elle-même, les concepts fondamentaux de ces sciences peuvent être appelés « catégories de la vie » et servir de fondement à leur légitimité et à leur développement, sans être toutefois confondus avec les concepts opératoires de ces sciences. Sans nous attarder sur la différence des deux exposés diltheyens, ni sur la signification de celle-ci en terme d'évolution de sa pensée, nous retenons de chacun des deux quelques éléments propres à étayer l'opposition de cette pensée à l'idée husserlienne d'une ontologie du monde de la vie.

Le premier exposé en forme date de 1892-1893, et constitue la dernière partie d'un manuscrit intitulé *Leben und Erkennen*⁷⁸. Fort critique à l'endroit de la conception kantienne d'un nombre fixe de catégories de l'objectivité selon un *a priori* mort, Dilthey veut exhiber les véritables conditions de la conscience, conditions dont la nature est essentiellement dynamique et processuelle⁷⁹. Mais Dilthey est amené à distinguer entre deux types de catégories, et c'est là le point qui nous intéresse. Il y a d'un côté des catégories formelles, comme l'identité, la différence, l'équivalence, l'universalité. Ces catégories, intrinsèquement rationnelles⁸⁰, exposent des rapports qui sont insérés par nous dans la réalité mais qui n'en proviennent pas. À côté de ces catégories, Dilthey mentionne également des catégories réelles

⁷⁷ E. Husserl, *Krisis*, Hua VI, S. 150, 315 ; trad. fr., p. 167, 348.

⁷⁸ W. Dilthey : *GS XIX*, S. 359-388 et 452. On en trouvera un commentaire détaillé sous la plume d'O. F. Bollnow dans son article *Dilthey und die Phänomenologie*, in : *Dilthey und die Philosophie der Gegenwart* (note 51), S. 31-39.

⁷⁹ W. Dilthey : *GS XIX*, S. 44 : « die wirklichen Bedingungen des Bewußtseins und seine Voraussetzungen, wie ich sie begreife, sind lebendiger geschichtlicher Prozess, sind Entwicklung [...] » (texte cité par O. F. Bollnow, S. 34-35).

⁸⁰ *Ibid.*, *GS XIX*, S. 361 : « welche in der Vernunft als solcher begründet sind ».

– parmi lesquelles il retient l’ipséité, l’agir et le pâtre, et l’essentialité –, fondées sur le *Lebenszusammenhang* lui-même⁸¹, ce qui est une manière de dire qu’elles ne sont précisément pas fondées car la vie elle-même n’est pas fondée. Ces catégories réelles « sont issues du vécu, c’est-à-dire aussi de la vie dans ce qu’elle a d’insondable, et permettent en retour de la comprendre », écrit J.-C. Gens⁸², de sorte que deux conséquences de cette absence nécessaire de fondement doivent être mentionnées, la seconde découlant de la première : d’une part le nombre de ces catégories ne peut pas être fixé, pas plus que leur ordre ne peut être déterminé. Elles résistent en effet à toute tentative de clarification rationnelle sous la forme d’une structuration *a priori*. D’autre part, elles n’ont pas de signification isolément et renvoient les unes aux autres en une sorte de circularité selon laquelle « saisir la signification de l’une d’entre elles implique de saisir celle de toutes les autres catégories auxquelles elle renvoie »⁸³. On peut dire que ces catégories sont bien celles de la vie, au sens subjectif du génitif, en ce qu’elles en conservent la structure holiste dans laquelle c’est le tout qui précède les parties, solidaire à l’évidence d’une conception herméneutique selon laquelle la pensée ne peut épuiser la vie mais seulement la comprendre et l’interpréter à partir de ses manifestations. Le « catégorial de l’ensemble vivant » est donc fondamentalement étranger à toute idée d’une ontologie ou d’une structuration apriorique, non seulement parce qu’une telle structuration est seconde par rapport à la vie, mais aussi parce qu’il y a une différence de nature infranchissable entre la catégorialité rationnelle et la catégorialité vivante. Toute entreprise de fondation génétique de l’une sur l’autre semble ici exclue⁸⁴.

Le second exposé d’une telle doctrine des catégories de la vie est beaucoup plus tardif, car lié à la rédaction de l’*Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*⁸⁵. On peut dire qu’il en radicalise la dimension herméneutique par deux biais principaux. D’une part on note la disparition de la distinction entre des catégories formelles et rationnelles et des catégories purement enracinées dans l’ensemble de la vie. On pourrait croire alors que cette

⁸¹ *Ibid.* : « Dieselben sind gar nicht in der Vernunft gegründet, sondern in dem Lebenszusammenhang selber ».

⁸² J.-C. Gens (note 61), p. 151.

⁸³ *Ibid.*

⁸⁴ C’est pourtant ce projet de fondation de la sphère logique sur la vie elle-même qui sera repris à nouveaux frais par Georg Misch, le gendre de Dilthey, ainsi qu’en témoigne son ouvrage *Der Aufbau der Logik auf dem Boden der Philosophie des Lebens*, Freiburg / München, Karl Alber, 1994. Comme on le voit, une telle entreprise ne peut pas faire l’économie d’une discussion de principe avec la phénoménologie génétique, dont Misch s’acquitta dans son important ouvrage : *Lebensphilosophie und Phänomenologie. Eine Auseinandersetzung der Diltheyschen Richtung mit Heidegger und Husserl*, Bonn, 1930. Précisons que c’est la lecture que fit Husserl de ce dernier ouvrage en avril-mai 1930 qui contribua très probablement au développement inédit de sa thématisation du concept de *Lebenswelt* durant cette période (cf. E. Husserl : *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlaß, Dritter Teil: 1928-1935*, hrsg. von I. Kern, 1973, Hua XV, Einleitung des Herausgebers, S. XLII-XLV).

⁸⁵ W. Dilthey : *GS VII*, S. 228-245.

disparition est le corrélat d'une atténuation de la distinction ou d'une perméabilité entre la raison et la vie, mais la présentation de ces catégories infirme clairement cette hypothèse. D'autre part, en effet, cet exposé s'ouvre sur la mise en évidence de la signification comme catégorie fondamentale dans son rapport avec l'expérience vécue et la signification⁸⁶. Les catégories rationnelles sont ainsi tout bonnement évacuées de la liste, et c'est l'ensemble même que forment l'*Erlebnis*, la compréhension et l'expression qui passe au premier plan, l'expérience vécue n'ayant pas de sens en dehors de cet ensemble⁸⁷. Cela vient confirmer l'interdépendance essentielle chez Dilthey d'une philosophie de la vie et d'une fondation herméneutique des sciences de l'esprit, sous la conduite du concept de compréhension comme auto-réflexion de la vie à partir du tout qu'elle est toujours déjà pour elle-même. Cette dimension herméneutique exclut par principe l'idée d'une régression génétique vers une conscience transcendantale qui pré-donnerait à la vie son propre ensemble ; elle s'oppose donc à une conception de la philosophie comme

systematische Selbstentfaltung der transzendentalen Subjektivität in Form systematischer transzendentaler Selbsttheoretisierung auf dem Grunde der transzendentalen Selbsterfahrung⁸⁸.

Penser la vie à partir d'elle-même implique de ne pas rétrocéder en deçà de la facticité globale de l'expérience vécue.

III

Concluons. Le développement de deux catégoriologies de la vie chez Dilthey et Husserl permet de mettre au jour l'hétérogénéité de deux projets qui peuvent pourtant sembler parents dans certains de leurs aspects. Mais là où, chez le premier, une doctrine des catégories de la vie est la pièce maîtresse d'une refonte de la logique qui devient logique de la vie elle-

⁸⁶ J.-C. Gens (note 61) poursuit ainsi la description de l'exposé de Dilthey : « Il passe ensuite à l'analyse des catégories de structure, laquelle ne surgit que lorsque le vivant effectue un retour à soi, puis à l'ensemble des catégories de signification, de valeur, du tout et de ses parties, et enfin de développement, c'est-à-dire aussi de formation et d'essence » (p. 154 sq.).

⁸⁷ Comme le précise ainsi Dilthey, *GS VII*, S. 87 : « Kurz, es ist der Vorgang des Verstehens, durch den Leben über sich selbst in seinen Tiefen aufgeklärt wird, und andererseits verstehen wir uns selber und andere nur, indem wir unser erlebtes Leben hineinragen in jede Art von Ausdruck eigenen und fremden Lebens. So ist überall der Zusammenhang von Erleben, Ausdruck und Verstehen das eigene Verfahren, durch das die Menschheit als geisteswissenschaftlicher Gegenstand für uns da ist. Die Geisteswissenschaften sind so fundiert in diesem Zusammenhang von Leben, Ausdruck und Verstehen » ; trad. fr. in *Œuvres III* (note 53), p. 38.

⁸⁸ E. Husserl : *Erste Philosophie (1923-1924) Zweiter Teil : Theorie der phänomenologischen Reduktion*, éd. par R. Boehm, 1956, Hua VIII, S. 164 ; trad. fr. par A. L. Kelkel, *Philosophie première II - Théorie de la réduction phénoménologique*, Paris, PUF, 1972, p. 227.

même, enracinée dans l'immanence de l'ensemble que la vie est toujours pour elle-même, et jointe par là nécessairement au développement d'une philosophie herméneutique, l'idée d'un catégorial du monde de la vie demeure chez Husserl liée à une perspective strictement ontologique, c'est-à-dire à la mise au jour d'*a priori* structurants ; cette ontologie reste quant à elle subordonnée à la problématique constitutive liée à la vocation transcendantale de la phénoménologie : l'ontologie du monde de la vie n'est que la tâche préparatoire qui conduit nécessairement à la réduction transcendantale, laquelle a pour fonction de reconduire à une subjectivité transcendantale ultimement fondamentale. Que le fonctionnement constituant de cette dernière soit appelé « vie » chez Husserl signifie que le monde de la *praxis* quotidienne dans l'attitude naturelle n'est monde de la vie que parce qu'en lui cette subjectivité est à l'œuvre, quoique dans l'anonymat. Cela permettrait peut-être de rapprocher, voire de faire converger les philosophies de Husserl et de Dilthey dans l'idée qu'il n'est de vie qu'articulée à la production d'un sens, et d'un sens historique⁸⁹ ; mais les modalités de cette production seraient alors à considérer, et l'on butterait probablement sur l'opposition entre constitution du sens et création de sens.

On retiendra donc que la notion de monde de la vie chez Husserl ne peut pas être considérée comme le concept-clé d'un infléchissement de la phénoménologie transcendantale vers une *Lebensphilosophie*. Quand bien même c'est dans une filiation avec les thèses d'une certaine philosophie de la vie spirituelle que Husserl reprend à son compte cette notion qui porte avec elle une conception de la vie comme expérience vécue du monde, la corrélation husserlienne entre *Lebenswelt* et *Weltleben* reste apriorique, intentionnelle, et transcendantale. De manière générale, si l'on peut reconnaître la présence de certains concepts provenant de la *Lebensphilosophie* dans la phénoménologie husserlienne tardive, c'est à titre de concepts plus opératoires que thématiques, selon la distinction finkéenne⁹⁰, ou du moins repris dans le cadre d'une perspective transcendantale qui est plus présente que jamais dans la *Krisis*. C'est en ce sens que Husserl a pu affirmer, dès le mois de juin 1927, sa volonté de reprendre dans le cadre d'une phénoménologie scientifique le projet de la *Lebensphilosophie*, la scientificité étant corrélatrice, dans le cas de la *Lebenswelt* comme partout ailleurs dans sa pensée, de la mise au jour d'un *a priori* structurant :

⁸⁹ Ce que viendrait confirmer la définition que Husserl donne de son concept de vie dans la Conférence de Vienne de mai 1935 : « Das Wort *Leben* hat hier nicht physiologischen Sinn, es bedeutet zwecktäufiges, geistes Gebilde leistendes Leben : im weitesten Sinn kulturschaffend in der Einheit einer Geschichtlichkeit » (*Krisis*, Hua VI, S. 315 ; trad. fr., p. 348).

⁹⁰ E. Fink : *Les concepts opératoires dans la phénoménologie de Husserl*, in *Cahiers de Royaumont, Philosophie* n° III, Paris, Minit, 1959, p. 214 sq. ; repris in : *Proximité et distance*, trad. fr. par J. Kessler, Grenoble, Jérôme Millon, 1994, p. 147 sq.

Der Grundcharakter der Phänomenologie ist also *wissenschaftliche* Lebensphilosophie, ist Wissenschaft nicht unter Voraussetzung und auf dem Untergrund der vorgegebenen Wissenschaften, sonder *radikale* Wissenschaft, die das konkrete universale Leben und seine Lebenswelt, die wirkliche konkrete Umwelt als wissenschaftliches Urthema hat, dass sie von hier ausgehend und rein aus der konkretesten Anschauung schöpfend die strukturelle Typik dieser Umwelt auf strenge und jederzeit nachzuprüfende Begriffe bringt und von da aus systematisch die Grundbegrifflichkeit gewinnt, die allen möglichen Wissenschaften dienen muss, so wie sie andererseits zeigt, dass alle möglichen Wissenschaften nur Sinn haben können in Bezug auf die Urstrukturen der Lebenswirklichkeit⁹¹.

La notion de monde de la vie fournit donc un exemple particulièrement frappant de la synthèse délicate et étonnante que propose la phénoménologie husserlienne entre des orientations philosophiques distinctes, et parfois radicalement opposées. Il faudrait même ajouter, pour prendre toute la mesure de cette synthèse, que la clarification de la *Lebenswelt* ne saurait être obtenue par la seule mise en perspective avec la philosophie de la vie. Il est en effet possible de montrer que reste vivace, dans la réflexion que Husserl mène sur cette notion, l'exigence positiviste opposée d'une restitution du « concept naturel de monde », lui-même lié à la notion d'expérience pure, telle que Husserl l'hérite de la philosophie empirio-critique de R. Avenarius⁹². On parviendrait ainsi à la conclusion que la *Lebenswelt* husserlienne, prise dans toute son ampleur, désigne en fin de compte l'« entrelacement transcendantal » hautement problématique des exigences contradictoires d'un positivisme darwinien et d'une philosophie de la vie du monde de l'esprit.

⁹¹ E. Husserl : *Natur und Geist. Vorlesungen Sommersemester 1927*, hrsg. von M. Weiler, 2001, Hua XXXII, S. 241.

⁹² R. Avenarius : *Philosophie als Denken der Welt gemäss dem Prinzip des kleinsten Kraftmasses. Prolegomena zu einer Kritik der reinen Erfahrung*, Leipzig, 1876 ; *Kritik der reinen Erfahrung*, Leipzig, Reiland, 1888-90 ; et surtout *Der menschliche Weltbegriff*, Leipzig, Reiland, 1891, que Husserl a attentivement lu au début du mois de février 1902. Cf. K. Schuhmann : *Husserl-Chronik, Husserliana Dokumente*, Tome I, Kluwer 1977, S. 70. Sur le rapport de Husserl à Avenarius dans le cadre de sa discussion générale du positivisme, on consultera avec profit l'ouvrage de M. Sommer : *Husserl und der frühe Positivismus*, Frankfurt Am Main, Vittorio Klostermann, 1985. Pour des mises au point sur différents aspects de la lecture husserlienne d'Avenarius, cf. J.-F. Lavigne : *Husserl lecteur d'Avenarius : une contribution à la genèse de la réduction phénoménologique ?*, in : *Kairos*, Revue de philosophie, 22 (2003), Toulouse, PUM, p. 61-82 ; B. Bégout : *La Découverte du quotidien*, Paris, Editions Allia, 2005, p. 132-168 ; L. Joumier : *Le concept naturel de monde d'Avenarius et son appropriation husserlienne*, à paraître in : *Husserl sous influence*, éd. par R. Brisart, Hildesheim, Zürich, New York, Georg Olms Verlag.