



Les modes de la conscience historique selon Husserl

Laurent Perreau
(Université de Picardie Jules Verne/CNRS)

Dans son bel ouvrage intitulé *Husserl. Des mathématiques à l'histoire*¹, Françoise Dastur distinguait les grandes étapes de la pensée de Husserl. Selon cette présentation, le fondateur de la phénoménologie aurait initié son parcours philosophique par des réflexions consacrées au statut des objets mathématiques pour développer ensuite une analyse phénoménologique des vécus logiques et de la connaissance en général. Plus tard, Husserl aurait élargi son propos aux questions de la temporalité et de l'intersubjectivité. Son œuvre s'achèverait sur des considérations relatives à l'histoire, en une « tentative de fonder à la fois l'*ego* et l'histoire dans un rapport de réciprocité, car c'est bien l'*ego* qui constitue toute histoire, mais comme ce qui l'englobe et le dépasse dans un projet infini »². Les mérites de cette introduction à la lecture de Husserl sont acquis : l'évolution thématique de la pensée, ici privilégiée, rythme indéniablement une réflexion méthodologique continue sur l'accès à la phénoménologie et l'affirmation progressive d'une philosophie originale. Toutefois, une telle présentation est-elle, dans le détail, recevable, en particulier en ce qui concerne la dernière étape de ce parcours ? Est-il bien dit que l'œuvre de Husserl aboutisse à une philosophie de l'histoire et s'achève sur celle-ci ? Ne va-t-on pas un peu vite lorsque l'on soutient l'idée que l'histoire est le thème central et structurant des réflexions du dernier Husserl ?

Écartons pour l'heure ce soupçon et reconsidérons de plus près la présentation qui est en cause. Concédonsons que celle-ci est loin d'être dénuée de fondement. À première vue, plusieurs arguments paraissent effectivement plaider en faveur de la caractérisation donnée du dernier moment de la philosophie husserlienne.

Il est tout d'abord manifeste que les écrits du dernier Husserl affrontent la fameuse question de la « crise des sciences européennes », laquelle représente tout à la fois une crise des sciences et de la philosophie, une crise de la culture au sens le plus large, une crise de l'Europe et au-delà, du monde occidental. Elle désigne aussi, plus fondamentalement, une crise de la raison dans l'histoire, dans le

¹ Voir Françoise Dastur, *Husserl. Des mathématiques à l'histoire*, Paris, PUF, 1995.

² *Ibid.*, p. 103. Voir également, dans le même esprit, David Carr, *Phenomenology and the Problem of History. A Study of Husserl's Transcendental Philosophy*, Evanston, Northwestern University Press, 1974, p. 49 sq.

combat qui oppose cette dernière à une autre tendance historique, celle du scepticisme³. Or cette vaste crisologie implique bien des analyses historiques centrées sur « l'effet du développement philosophique des idées sur l'ensemble de l'humanité »⁴. Ainsi la phénoménologie s'inaugurerait-elle désormais, si l'on suit Husserl, d'une « méditation historique » (*historische Besinnung*)⁵. Il se confirme aussi que la phénoménologie constitue « la secrète aspiration de toute la philosophie moderne »⁶ : sa place dans l'histoire longue de la philosophie, sinon dans l'histoire tout court, est désormais bien précisée.

De surcroît, il est également certain que la thématization de l'histoire est relativement tardive chez Husserl, puisqu'elle est travaillée, pour l'essentiel, dans la dernière période de l'œuvre centrée sur la théorie du monde de la vie. Elle est certes déjà bien présente dans l'opuscule de 1911 paru dans la revue *Logos* et intitulé *La philosophie comme science rigoureuse*, mais seulement par le biais de la critique de l'historicisme⁷. Le cours de *Philosophie première* présente une lecture de l'histoire de la philosophie qui témoigne déjà du souci de situer la phénoménologie dans le développement de l'histoire de la philosophie, mais sans pour autant que l'histoire n'y fasse l'objet de considérations spécifiques⁸. L'intérêt pour l'histoire se retrouve encore dans les articles pour la revue *Kaizo* de 1923/1924, mais ces écrits sont déterminés par une conjoncture particulière, celle de la situation de l'Allemagne au sortir de la première guerre mondiale. Ils semblent surtout opérer une première percée en direction de la *Krisis*⁹. En ce sens, l'histoire n'est donc pas directement thématized avant la période dite du « dernier » Husserl et elle ne fait pas l'objet d'analyses proprement phénoménologiques. On notera d'ailleurs que, lorsqu'il est fait mention de l'« histoire », ce sont plutôt des usages métaphoriques qui prévalent et ceux-ci sont très souvent agrémentés de guillemets. Ainsi dans les *Méditations Cartésiennes*, où Husserl évoque une « histoire »¹⁰ du sujet à propos de l'autoconstitution de l'*ego* transcendantal (laquelle est, tout à la fois, temporalisation, individuation et concrétisation).

Pourtant, en dépit de ces éléments qui vont effectivement dans le sens de la présentation donnée, le soupçon persiste. En effet, la présentation du parcours husserlien qui découvre dans son

³ E. Husserl, *Husserliana VI. Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie* (1935-1937), éd. par W. Biemel, Den Haag, M. Nijhoff, 1954 (abrégé *Hua VI*), § 6, p. 13 ; *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, trad. fr. par G. Granel et J. Derrida, Paris, Gallimard, 1976 (abrégé *La crise des sciences...*), p. 20 : « Les combats spirituels authentiques de l'humanité européenne en tant que tels se déroulent comme des combats entre philosophies, savoir : entre les philosophies sceptiques – ou plutôt les non-philosophies, qui ont conservé le thème mais non la tâche – et les philosophies réelles, encore vivantes. ». Sur le rapport de la philosophie husserlienne au scepticisme, voir F. Dastur, « Husserl et le scepticisme », *Alter*, 2003 (11), p. 13-22.

⁴ *Ibid.* ; *La crise des sciences...*, p. 20. Nous empruntons le terme de « crisologie » à G. Raullet, « Le concept de modernité », in : Yves Vadé (dir.), *Ce que modernité veut dire*, Tome 1, *Modernités 5*, Bordeaux, Presses Universitaires de Bordeaux, 1994, p. 128.

⁵ *Ibid.*, § 7, p. 16 ; *La crise des sciences...*, p. 23.

⁶ E. Husserl, *Husserliana III/1. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch : Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. 1. Halbband. Text der 1.-3. Auflage*, éd. par K. Schuhmann, Den Haag, M. Nijhoff, 1950, § 62, p. 133 ; *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures. Tome premier : introduction générale à la phénoménologie pure*, trad. fr. par P. Ricœur, Paris, Gallimard, 1950, p. 203.

⁷ Voir E. Husserl, *Husserliana XXV. Aufsätze und Vorträge (1911-1921)*, éd. par T. Nenon et H. R. Sepp, Dordrecht/Boston/Lancaster, Kluwer, 1987 ; *La philosophie comme science rigoureuse*, trad. fr. par M. de Launay, Paris, PUF, 1989.

⁸ Voir E. Husserl, *Husserliana VII. Erste Philosophie (1923/1924). Erster Teil : Kritische Ideengeschichte*, éd. par R. Boehm, Den Haag, M. Nijhoff, 1956 ; *Philosophie première (1923/1924). Première partie. Histoire critique des idées*, tr. fr. par A. L. Kelkel, Paris, PUF, 1970. Et *Husserliana VIII. Erste Philosophie (1923/1924). Zweiter Teil : Theorie der phänomenologischen Reduktion*, éd. par R. Boehm, Den Haag, M. Nijhoff, 1959 ; *Philosophie première (1923/1924). Deuxième partie. Théorie phénoménologique de la réduction*, tr. fr. par A. L. Kelkel, Paris, PUF, 1972.

⁹ Voir E. Husserl, *Husserliana XXVII. Aufsätze und Vorträge 1922-1937*, éd. par T. Nenon et H.-R. Sepp, Dordrecht/Boston/London, Kluwer, 1989, p. 3-124 ; *Sur le renouveau. Cinq articles*, tr. fr. par L. Joumier, Paris, Vrin, 2005.

¹⁰ E. Husserl, *Husserliana I. Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge* (1929), éd. par S. Strasser, Den Haag, M. Nijhoff, 1950, § 37, p. 109 ; *Méditations Cartésiennes et les conférences de Paris*, trad. fr. par M. de Launay, Paris, PUF, 1994, p. 123-124. Voir également l'ensemble du texte intitulé « À propos du concept de monade. <Le caractère concret du moi> », *Husserliana XIV. Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlaß. Zweiter Teil : 1921-1928*, éd. par I. Kern, Den Haag, M. Nijhoff, 1973, appendice II (1921), p. 42-48 ; *Sur l'intersubjectivité, II*, trad. fr. partielle des textes par N. Depraz, Paris, PUF, 2001, p. 493-501.

dernier moment une philosophie de l'histoire ou une réinscription de la phénoménologie dans l'histoire, ne peut manquer de soulever un certain nombre d'interrogations quant à la nature du discours phénoménologique mis en jeu et quant à sa portée réelle : est-il bien dit que l'on aborde l'histoire en tant que telle, c'est-à-dire en tant que devenir de l'humanité ? La phénoménologie prend-elle *vraiment* l'histoire pour thème d'investigation ? Et si la réponse à ces questions devait être positive, d'autres questions surgissent alors : de quel droit la phénoménologie, initialement définie comme analyse descriptive des structures de la conscience intentionnelle, s'autorise-t-elle pour aborder l'histoire et interpréter le sens de son développement ? Quels sont les réquisits méthodologiques de la « méditation en retour, historique et critique »¹¹ évoquée par Husserl ? Ou encore, pour reprendre la question décisive posée par Husserl lui-même dans l'appendice XXVIII au paragraphe 73 de la *Krisis* : « quel est ici le besoin de l'histoire ? »¹².

Force est de constater que la « philosophie de l'histoire » qui est celle de Husserl – si c'en est une – est bien singulière, puisqu'il s'agit pour lui de livrer une interprétation *téléologique* du sens de l'histoire, et plus particulièrement du sens de l'histoire de la philosophie. La « compréhension critique de l'unité d'ensemble de l'histoire »¹³ ne se conçoit qu'en identifiant la ou plutôt les fins historiquement visées, celles-ci définissant une « tâche » qui reste à accomplir. On ne recherchera donc pas les causes d'un événement ou d'une évolution historique, mais on s'attachera, en revanche, à restituer des projets concurrents, des tendances divergentes qui attestent des difficultés de la raison dans l'histoire. La méditation historique porte sur des fins historiquement visées, sur les réglementations qui en dérivent, sur l'activité théorique et pratique qui en découle. L'histoire n'est pas un ensemble confus d'événements divers et variés : elle est animée par ce que Husserl appelle des « formations téléologiques », c'est-à-dire des projets visant une fin déterminée et y découvrant leur sens spécifique. Ceci vaut autant pour la vie individuelle (le métier étant une formation téléologique typique aux yeux de Husserl) que pour la vie sociale.

Dès lors, l'investigation du « sens » de l'histoire semble pouvoir opérer à bonne distance de la réalité empirique de l'histoire et s'affranchir de toutes les rigueurs du travail de l'historien. Ainsi Husserl se donne-t-il toute licence pour « percer la croûte des “faits historiques” officiels de l'histoire de la philosophie » en « interrogeant, démontrant et éprouvant sa téléologie interne »¹⁴. Ce qui importe, ce ne sont pas les données factuelles mais la restitution du sens latent, immanent, parfois non explicite. Husserl indique également que sa « critique historique » doit passer par des « sauts historiques qui ne sont point des digressions, mais des nécessités »¹⁵. Il reconnaît encore que « le lecteur, l'auto-penseur philosophe, n'est pas mû par le souci d'une historicité scientifique »¹⁶ : le fondateur de la phénoménologie n'est donc pas concerné par les problèmes méthodologiques de la connaissance historique, par l'histoire en tant que science. Plus nettement encore, il soutient que chaque philosophe se fait de l'histoire une « image », un « poème de l'histoire de la philosophie » qui « peut lui servir à se comprendre lui-même et son projet »¹⁷. L'histoire, chez Husserl, paraît ainsi plus fantasmée qu'objectivement décrite.

Ces singularités méthodologiques vont de pair avec une reconduction quasi-systématique de l'histoire en général à l'histoire des idées, et plus précisément à l'histoire de la philosophie¹⁸. Car c'est en définitive toujours l'histoire de la philosophie qui est en cause, puisque ce n'est qu'à partir d'elle que la nature de la crise devient pleinement intelligible et qu'en elle et par elle qu'il est donc possible d'y remédier. Ainsi le « bon droit de [la] façon “téléologique” de traiter l'histoire et de la fonction

¹¹ E. Husserl, *Hua VI*, § 7, p. 16 ; *La crise des sciences...*, p. 23.

¹² *Ibid.*, appendice XXVIII, p. 508 ; trad. fr., p. 563.

¹³ *Ibid.*, § 15, p. 72 ; trad. fr., p. 82.

¹⁴ *Ibid.*, § 7, p. 16 ; trad. fr., p. 24.

¹⁵ *Ibid.*, § 9, p. 59 ; trad. fr., p. 68.

¹⁶ *Ibid.*, appendice XXVIII, p. 511 ; trad. fr., p. 566.

¹⁷ *Ibid.*, appendice XXVIII, p. 513 ; trad. fr., p. 568. Voir aussi Jocelyn Benoist, « L'histoire en poème », *Recherches husserliennes*, 1998 (9), p. 91-112.

¹⁸ Voir en particulier le texte intitulé « Teleologie in der Philosophiegeschichte », in *Husserliana XXIX. Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass 1934-1937*, éd. par Reinhold N. Smid, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 1993, p. 362-420 ; *Sur la philosophie de l'histoire. Choix de textes*, trad. fr. par L. Perreau, Paris, Vrin, 2014.

méthodique qui lui revient » ne se comprend-il qu'en vue de « construire dans une validité ultime une philosophie transcendantale qui satisfasse à son sens le plus propre »¹⁹. L'investigation du sens de l'histoire ne vaut que si elle occasionne une prise de conscience, par le sujet philosophe, de son unité téléologique foncière et une assomption personnelle de la tâche de la philosophie. Ainsi l'histoire ne vaut-elle pas pour elle-même, mais seulement relativement à la méditation que le sujet conduit sur lui-même, « sur le sens ultime qui est le [s]ien – sur [s]on essence propre téléologique »²⁰.

Mais il y a sans doute plus grave. En effet, tout le problème tient surtout au fait que l'interprétation téléologique du sens de l'histoire semble dépourvue de toute justification phénoménologique. Dans la *Krisis*, tout se passe en effet comme si l'on passait d'une considération générale (et en toute rigueur non encore phénoménologique) de l'histoire, se résumant pour l'essentiel au constat de l'existence d'une crise de la raison, à la mise en évidence d'un besoin de phénoménologie, celle-ci étant d'ailleurs alors conçue comme l'incarnation la plus aboutie de la philosophie transcendantale. En d'autres termes, si l'on en reste à cette présentation, il est certain que la téléologie historique développée par Husserl est *extra-phénoménologique* et qu'elle ne fait que mettre en scène la nécessité historique de la phénoménologie, en creusant son absence ou son défaut jusqu'aux temps présents. Mais, à ce compte-là, on ne voit pas ce qui fonde et règle, phénoménologiquement parlant, la considération de l'histoire. Dès lors, les considérations husserliennes s'exposent à bien des reproches, le principal étant sans doute celui de « poétiser » l'histoire et de consacrer par-là un pur idéalisme du sens en définitive peu soucieux des réalités historiques.

Mais il se pourrait aussi que les choses soient mal engagées, à tout le moins que l'on ne puisse en rester là et qu'il soit tout de même possible de découvrir, après coup, une justification phénoménologique à cette considération de l'histoire. David Carr avait en ce sens ouvert la voie en considérant que la philosophie du dernier Husserl mobilisait une forme de « réduction historique », c'est-à-dire une reconduction de la conscience à sa dimension proprement historique²¹. Cette interprétation nous semble toutefois excessive dans la mesure où Husserl n'a jamais, à notre connaissance, promu une telle réduction. C'est en vain que l'on cherchera une détermination précise des principes méthodologiques d'une telle « réduction » historique.

On dispose en revanche d'un texte précieux, quoique relativement elliptique, l'appendice XXVI au paragraphe 73 de la *Krisis*, qui s'efforce de distinguer des « niveaux d'historicité »²². Or ce texte esquisse une théorie qui paraît manquer aux considérations historiques du début de la *Krisis* : il ouvre clairement la voie à une phénoménologie de la conscience historique chez Husserl. Quels sont les modes sous lesquels se réalise la conscience de l'histoire chez Husserl ? Telle est la question que ce texte tente indirectement de régler, question qui n'est pas seulement celle des modes de l'intentionnalité historique mais aussi celle de la façon que nous avons de dire l'histoire, c'est-à-dire du type de discours par lequel la conscience historique se déploie et s'approfondit. À bien regarder, l'appendice XXVI de la *Krisis* ne distingue pas seulement des « niveaux » ou plutôt des « strates d'historicité », comme l'indique son titre, mais des modes d'orientation de la conscience dans l'histoire, ou plutôt par rapport à l'histoire.

Ainsi pourra-t-on distinguer successivement, en reprenant la lecture de ce texte célèbre : 1. une caractérisation de la conscience historique du *passé* (comme conscience *traditionnelle* ou *généralisatrice*) ; 2. une caractérisation de la conscience historique de l'*à-venir* (comme conscience *téléologique*) ; 3. et, enfin, une caractérisation de la conscience historique du *présent* (comme conscience de *crise* et conscience responsable). Il apparaîtra ainsi que le discours sur l'histoire est chez Husserl nécessairement distribué selon trois régimes distincts : celui de la phénoménologie généralisatrice, celui de

¹⁹ E. Husserl, *Hua VI*, § 26, p. 101 ; *La crise des sciences...*, p. 114.

²⁰ *Ibid.*, appendice XXIV, p. 486 ; trad. fr., p. 539.

²¹ D. Carr, « Husserl's Crisis and the Problem of History », in : *Id.*, *Interpreting Husserl. Critical and Comparative Studies*, Dordrecht, Martinus Nijhoff, 1987, p. 83 sq. L'auteur reconnaît que l'expression « réduction historique » n'est jamais employée par Husserl.

²² Ce texte fait partie d'une série de cinq appendices au paragraphe 73 de la *Krisis*.

la téléologie et celui enfin d'une crisologie, tendue entre le constat de l'existence de la crise et l'appel au « Renouveau ».

1. La conscience du passé comme conscience traditionnelle

Le premier mode de la conscience historique est celui de la conscience historique du passé, celui d'une conscience traditionnelle ou générative. Ainsi l'appendice XXVI de la *Krisis* mentionne-t-il, en guise de première historicité, une « historicité générative originelle, unité de la vie de l'esprit comme vie d'une communauté, générativement liée, de personnes humaines, qui, dans leurs diverses activités communautaires, auxquelles prennent part toutes les personnes singulières, forment un monde ambiant unifié, qui est le leur, en tant que monde culturel [...] ». Cette description se rapporte à un mode de vie historique, c'est-à-dire à une intentionnalité historique partagée par une communauté²³. Mais il implique aussi une conscience générative ou traditionnelle qui seule rend possible le rapport subjectif à l'histoire.

Concédonc que cette dernière demeure, dans la *Krisis*, assez peu dégagée pour elle-même. Toutefois nous savons, depuis les travaux de Anthony J. Steinbock²⁴, toute l'importance de la phénoménologie dite générative, c'est-à-dire de cette phénoménologie qui a pour tâche de « désimpliquer une histoire sédimentée », c'est-à-dire de remonter aux origines socio-historiques des « formations de sens » de la vie « culturelle »²⁵. Cette réflexion opère un mode qui n'est plus celui de la phénoménologie génétique, laquelle restitue l'œuvre des synthèses passives. Il s'agit bien plutôt, dans le cadre de la phénoménologie générative, de rendre compte de la subjectivité dans son rapport à la vie sociale et historique.

En quoi la générativité rend-elle compte d'un premier mode de la conscience historique chez Husserl ? Tout simplement en ce qu'elle caractérise le devenir des générations, leur succession continue, en faisant droit à une dimension tout à la fois sociale et temporelle. Sans aller jusqu'à penser un développement unitaire de l'Esprit dans l'histoire, Husserl conçoit la générativité comme un « enchaînement génératif » (*Generationszusammenhang*), comme le souligne un inédit de 1931 :

L'histoire de l'être humain, dans le monde qui est advenu à partir de lui, y compris la croissance de celui qui est né dans le monde, la disparition des mourants, l'enchaînement génératif et l'histoire communautaire qui est portée par cet enchaînement en tant qu'histoire de l'humanité – tout cela possède une signification transcendante et est dévoilé par une méthode phénoménologique²⁶.

La générativité est une liaison interpersonnelle, une « unité générative »²⁷ qui vaut dans un rapport de contemporanéité, de manière synchronique, comme dans le devenir historique, de manière diachronique. Ainsi l'appendice XXVI de la *Krisis* fait-il de la générativité un devenir lié et liant :

²³ Ce que confirme la lecture de certains inédits : « Un peuple comporte le fait d'être une communautisation (*Vergemeinschaftung*) distincte de personnes en une communauté distincte se conservant elle-même dans sa forme à travers sa temporalité générative, en tant que communautisation (*Vergemeinschaftung*) qui se propage et se maintient de génération en génération. » (Ms A IV 12 (1934), p. 7). Voir également E. Husserl, *Hua XXIX. Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass 1934-1937*, éd. par R. N. Smid, Dordrecht/Boston/London, Kluwer, 1993, n° 4, p. 37-46.

²⁴ Voir Anthony J. Steinbock, *Home and Beyond. Generative phenomenology after Husserl*, Evanston (Ill.), Northwestern University Press, 1995. Voir aussi « Normes, histoire et phénoménologie chez Hegel et Husserl : esprit et "générativité" », in *Penser l'histoire. De Karl Marx au siècle des catastrophes*, B. Bégout et C. Bouton (dirs.), Éditions de l'Éclat, Paris, 2011, p. 83-101.

²⁵ E. Husserl, *Hua XVII. Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft. Mit ergänzenden Texten*, éd. par P. Janssen, Den Haag, M. Nijhoff, 1974 ; *Logique formelle et logique transcendante. Essai d'une critique de la raison logique*, trad. fr. par S. Bachelard, Paris, PUF, 1965, p. 328-329. Voir aussi *Hua I*, § 61, p. 169 ; *Méditations cartésiennes*, p. 192-193.

²⁶ E. Husserl, *Hua XV. Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlaß. Dritter Teil : 1929-1935*, éd. par I. Kern, Den Haag, M. Nijhoff, 1973, n° 23 (9/12.XI.1931), p. 391 ; *Sur l'intersubjectivité. II*, p. 324.

²⁷ *Ibid.*

L'historicité en ce sens le plus général est quelque chose qui a toujours déjà eu cours, et dans ce cours elle est justement un universel qui appartient à l'existence humaine. C'est l'unité d'un devenir de et dans les personnes [...]»²⁸.

Rythmée par la succession des naissances et des morts, par le remplacement continu des générations, la générativité déploie une « chaîne des générations » (*Kette der Generationen*)²⁹. Il ne s'agit pas d'un pur devenir, d'une temporalité abstraite, mais bien d'une liaison sociale et historique qui donne lieu à un « monde environnant historique »³⁰.

Or la conscience susceptible de se rapporter à ce « passé génératif sans fin »³¹ est la conscience traditionnelle. Celle-ci doit être comprise selon le sens proprement transcendantal de la tradition, laquelle n'est pas, chez Husserl, une transmission d'un savoir ou d'un bien, mais une formation de sens active décidant d'un certain style de l'activité constitutive, de savoirs-faire, d'habitudes, de gestes et de pratiques irréflechies, de manières de percevoir et de penser, d'un sens commun enfin.

La tradition suppose une *Urstiftung*, une fondation originaire qui marque son commencement, même si celui-ci n'est plus situable. Mais elle se réalise et se déploie par la sédimentation qui transmet des modes de constitution des objectités de la conscience. La tradition est un ensemble de validités prédonnées, c'est-à-dire de modes de constitution ayant fait leurs preuves. Elle désigne une constitution *générative* du sens, irréductible à la constitution génétique propre au seul sujet. La tradition opère via la sédimentation des pratiques, au niveau individuel et social, inscrivant dans les corps les actes et les attitudes. C'est pour cette raison que la générativité doit être conçue comme étant la condition première de l'historicité, comme le souligne l'appendice XXVI de la *Krisis* :

Cela [l'historicité générative originelle] fait de l'existence humaine et corrélativement du monde environnant humain, en tant que monde des choses et monde personnel, quelque chose d'historique ; c'est une existence constamment historique au sens le plus large, soit plus basse et plus primitive, soit plus haute, que la forme en soit plus pauvre ou qu'elle témoigne d'une spiritualité encore assez riche, dont la richesse repose sur la validité maintenue d'une tradition [...]»³².

2. La conscience de l'à-venir comme conscience téléologique

Si la conscience du passé historique est conscience traditionnelle, la conscience de ce qui est à venir est nécessairement, chez Husserl, *téléologique*. Ainsi, dans l'appendice XXVI de la *Krisis*, Husserl distingue de la première historicité, générative ou traditionnelle, une deuxième historicité, que l'on dira *téléologique* :

[...] si la vie est quelque chose de toujours déjà historique, alors il est possible, et cela est remarquable, que chez certains hommes en particulier, et par eux, une vie téléologique d'un genre nouveau apparaisse, qui non seulement s'insère dans la totalité historique, et en s'installant avec ses nouvelles formations téléologiques dans la multiplicité de celles qui forment la typique déjà en cours de validité, ajoute un nouveau fil au tapis de la culture ou une nouvelle figure à celles qui existent déjà [...]»³³.

Cette historicité est alors essentiellement caractérisée par la nouveauté qu'elle représente par rapport à la générativité en cours. En effet, la conscience traditionnelle a ceci de spécifique qu'elle ne se projette pas vers la représentation d'une communauté à venir, qui serait téléologiquement préfigurée. Ainsi Husserl peut-il noter, à propos de la tradition :

²⁸ E. Husserl, *Hua VI*, appendice XXVI (aut. 1934), p. 502-503 ; *La crise des sciences...*, p. 556-557.

²⁹ E. Husserl, *Hua XV*, n° 11 (fin 1930 ou 1931), p. 169.

³⁰ *Ibid.*, n° 10 (10.I.1931), p. 139 ; *Sur l'intersubjectivité. II*, p. 305.

³¹ *Ibid.*, n° 23 (9/12.XI.1931), p. 393 ; trad. fr., p. 325.

³² E. Husserl, *Hua VI*, appendice XXVI (aut. 1934), p. 502 ; *La crise des sciences...*, p. 556.

³³ *Ibid.*, p. 503 ; trad. fr., p. 557.

Le tout est ici l'unité d'un sens, dans la donation de sens et dans le sens lui-même il est une forme qui n'a pas été projetée d'avance téléologiquement par les hommes [...] ³⁴.

La tradition, somme de tâches réglées et finies, ne décide pas vraiment du devenir commun, elle ne définit pas le mouvement téléologique spécifique d'une communauté sociale. Plus précisément, elle est toujours susceptible de dégénérer, menaçant du même coup l'existence de la communauté sociale qui peut disparaître « par "oubli" de la tradition, par interruption de la tradition » ³⁵.

La dynamique téléologique, *a contrario*, ouvre la possibilité d'une « réforme de l'ensemble de l'humanité » : elle esquisse un rapport aux autres et au monde d'un genre inédit. Une telle « historicité » ne peut se concevoir sans un nouveau mode de la conscience historique, celui de la conscience *téléologique* qui est conscience explicite de la fin visée.

En un sens, l'extension de cette conscience téléologique déborde largement le champ de la conscience historique, puisque Husserl conçoit l'intentionnalité comme une forme d'orientation téléologique de la conscience, une visée qui n'est pas seulement prise en considération de l'objet, mais tension dynamique de la conscience. Rudolf Bernet, dans *La vie du sujet*, a montré que l'acte de perception d'une chose spatiale mobilise « une anticipation téléologique de la donation adéquate qui fonctionne effectivement comme le principe régulateur de la continuité du processus perceptif » ³⁶. L'intentionnalité n'est pas simple conscience d'objet, mais tension de l'acte de conscience vers sa propre réalisation. La chose en soi est inaccessible, mais elle est comme téléologiquement anticipée et la perception doit donc être pensée comme un progrès indéfini.

Cependant il convient de noter que la conscience téléologique désigne plus spécifiquement, chez Husserl, l'orientation éthique du présent dans son rapport à l'à-venir. À cet égard, il faut rappeler toute l'importance de la téléologie pour le développement de l'éthique husserlienne ³⁷. De même, il faut bien voir que les articles du *Kaizo* sur le Renouveau, ceux-là qui déploient la téléologie des « métiers » ou formes réglées de l'existence, constituent un maillon indispensable pour établir l'unité de projet qui lie *La philosophie comme science rigoureuse* et *la Krisis*. En effet, la téléologie n'est pas la conception globale d'une évolution, c'est-à-dire une philosophie de l'histoire opérant à grande échelle, mais la restitution d'une fin visée qui permet de comprendre l'orientation effective de la conscience à certaines époques et au-delà de celles-ci. À cet égard, les communautés historiques sont, elles aussi, dans un devenir éthique ³⁸.

Dès lors, l'interprétation téléologique de l'histoire, et plus particulièrement de l'histoire de la philosophie, doit se concevoir comme une tentative de restitution des grandes orientations éthiques de la conscience dans son rapport à l'histoire et plus précisément à son avenir historiquement réalisable. Tout le pari husserlien tient au fait que ces orientations téléologiques de la conscience historique opère de manière plus ou moins explicites et plus ou moins effectives. Il existe des moments où des orientations téléologiques se déterminent et ceux-ci doivent être identifiés pour eux-mêmes. Ainsi le moment de la naissance de la philosophie en Grèce est-il celui où se décide le projet originel de la philosophie comme connaissance du monde, comme science rationnelle du monde intuitif, impliquant une tâche universelle et infinie. Ainsi le moment de la modernité est-il celui où apparaît la divergence entre deux tendances qui sont celles de *l'objectivisme scientifique*, avec Galilée, et celle du *subjectivisme philosophique*, avec Descartes, cette divergence dévoyant le projet originel de la philosophie et précipitant la crise de la raison.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ E. Husserl, *Hua XV*, n° 10 (10.I.1931), p. 139 ; *Sur l'intersubjectivité. II*, p. 307.

³⁶ Rudolf Bernet, « Finitude et téléologie de la perception », in : *Id.*, *La vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*, Paris, PUF, 1994, p. 131.

³⁷ Nous avons souligné cette dimension éthique de la téléologie husserlienne dans deux articles à nos yeux complémentaires : L. Perreau, « La double visée de l'éthique husserlienne : intentionnalité et téléologie », *Alter. Revue de phénoménologie*, 2005 (14), p. 3-21 ; et « Éthique et phénoménologie de la pratique chez Husserl : les articles pour la revue *Kaizo* de 1923-1924 », in : Stéphane Haber (dir.), *L'action en philosophie contemporaine*, Paris, Ellipses, 2004, p. 119-129.

³⁸ E. Husserl, *Hua XXVII. Aufsätze und Vorträge 1922-1937*, éd. par T. Nenon et H.-R. Sepp, Dordrecht/Boston/London, Kluwer, 1989, p. 59 : « En tout cas, de même que l'homme isolé n'est éthique qu'en le devenant, et en le devenant dans un combat constant et dans un progrès éthique, de même une communauté éthique ne l'est essentiellement qu'en devenir et progressivement. ».

Mais l'histoire est aussi, selon Husserl, animée de tendances plus obscures, de formation de sens latentes mais persistantes, opérant à la manière d'un instinct ou d'une tendance. C'est à ce titre qu'il convient de relire l'histoire pour en éprouver la « téléologie cachée »³⁹, en portant au jour des motifs devenus obscurs. Le rôle historique de la philosophie ne se comprend d'ailleurs que par rapport à cette conception de la téléologie : la philosophie est cette forme culturelle qui expose l'idéal qui se forme en elle et elle est de ce fait un « organe » du développement éthique de la société.

3. La conscience contemporaine comme conscience de crise et conscience responsable

L'appendice XXVI du paragraphe 73 de la *Krisis* peut enfin nous permettre d'envisager un dernier mode de la conscience historique, celui de la conscience de crise. On concédera que le texte est plus expéditif sur ce dernier point :

Le troisième niveau est la mutation de la philosophie en phénoménologie, avec la conscience scientifique de l'humanité dans son historicité et la fonction qui consiste à la changer en une humanité qui se laisse consciemment conduire par la philosophie en tant que phénoménologie⁴⁰.

Pour comprendre ce qui est ici en jeu, soulignons tout d'abord le fait que la conscience historique du présent se situe dans un rapport particulier par rapport à la conscience traditionnelle. En effet, la tradition authentique n'est pas l'héritage légué *passivement* mais ce qui appelle un moment de réactivation restituant l'« intentionnalité élémentaire » qui est à l'origine de la tradition. En ce sens, le présent vivant est celui d'une reprise active, d'une restauration d'un moment passé qui scelle l'« être-ensemble perdurant des hommes entre eux »⁴¹.

La traditionalité générative ne se réduit donc pas à la reprise conservatrice de ce qui a déjà été. Il s'agit bien plus d'une forme de fidélité à la fin originellement visée. La dynamique historique impliquée par la générativité se comprend comme un développement qui s'accomplit de l'origine qui est la sienne à la fin qui lui est propre. L'histoire est donc la forme de vie d'une générativité saisie dans son mouvement téléologique :

Je comprends d'une manière générale les hommes dans le monde en tant qu'ils sont en rapport les uns avec les autres (*zusammenhängend*), générativement dans l'infini ouvert des deux côtés et je comprends que l'être de ce monde dont je fais l'expérience en tant qu'étant celui de ce même monde dont des hommes on fait l'expérience, par la chaîne infinie des générations, un monde donné comme s'attestant et pouvant s'attester comme étant le même dans la connexion (*im Konnex*) selon une expérience concordante et selon une anticipation évidente⁴².

Dès lors le présent est soit celui de la continuation heureuse de la tradition, dans le rapport qu'elle établit à la fin visée, soit celui d'un état de crise, où la fin ne paraît plus accessible, soit enfin celui d'un renouveau ou d'une réforme, d'une réorientation responsable de la dynamique historique, vers une nouvelle finalité.

Or il s'avère que notre temps présent est – depuis longtemps aux yeux de Husserl – en rupture par rapport à une certaine tradition et il est de ce fait, en crise⁴³. La conscience contemporaine doit en prendre la mesure et c'est en critiquant la modernité que l'on peut prendre conscience de ses réalités et faire apparaître, du même coup, la phénoménologie comme une ressource susceptible de revivifier l'idéal antique de la philosophie. En ce sens, la conscience contemporaine, quand elle ne vit pas dans l'oubli d'elle-même, est comme tendue entre le diagnostic de crise qui révèle la réalité du présent et la possibilité esquissée d'une sortie de crise, d'une réforme ou d'un « Renouveau » de la raison, pour reprendre le lexique en vigueur dans les articles de 1923/1924 parus dans la revue *Kaizo*. C'est à ce

³⁹ E. Husserl, *Hua VI*, § 7, p. 16 ; *La crise des sciences...*, p. 24.

⁴⁰ *Ibid.*, appendice XXVI (aut. 1934), p. 503 ; trad. fr., p. 557.

⁴¹ E. Husserl, *Hua XV*, n° 10 (10.I.1931), p. 135 ; *Sur l'intersubjectivité. II*, p. 301.

⁴² *Ibid.*, n° 11 (fin 1930 ou 1931), p. 168-169.

⁴³ Sur la définition de cette crise, nous renvoyons à notre étude : L. Perreau, « Husserl critique de la modernité », *Bulletin d'Analyse Phénoménologique* [En ligne], 2016 (12), Numéro 4 : La modernité : Approches esthétiques et phénoménologiques (Actes n° 9), URL : <http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/index.php?id=875>.

titre que la phénoménologie esquisse une troisième « historicité », en polarisant la conscience contemporaine vers un autre avenir : aux yeux de Husserl, elle apparaît comme un discours, une pratique de la science qui est à la hauteur de la finalité rationnelle transhistorique. La communauté des phénoménologues, et plus largement celle des philosophes, représente une forme idéale de communauté sociale, œuvrant effectivement à la réalisation de la raison et traduisant celle-ci dans l'histoire. La phénoménologie est donc une réponse possible à la crise de la modernité mais cette proposition husserlienne ne se conçoit qu'à partir de cette modalité particulière de la conscience historique qu'est la conscience contemporaine, tendue entre l'expérience de la crise et la visée d'une finalité rationnelle collectivement assumée.

Cette brève esquisse d'une phénoménologie des modes de la conscience historique chez Husserl, qui s'indique seulement dans la *Krisis* et qui ne fait pas l'objet d'une thématization en bonne et due forme, a pour caractéristique, on le voit bien, d'être en cohérence étroite avec la conception de l'intentionnalité qui est celle du Husserl de la maturité. Il existe ainsi, très généralement une solidarité intime, voire une réciprocité, entre l'acte de thématization, c'est-à-dire la conscience actuelle d'une réalité objective, sa genèse et sa téléologie interne ; tout de même qu'on ne peut dissocier la conscience du présent de sa générativité traditionnelle et de sa visée téléologique.

Par ailleurs, il apparaît aussi que cette distinction des modes de la conscience historique n'a pas de valeur en elle-même et qu'elle doit toujours être comprise par rapport au projet d'une « auto-méditation » (*Selbstbesinnung*) : « Une réflexion historique en retour, telle que celle dont nous parlons, est ainsi véritablement une très profonde auto-méditation sur la compréhension de soi-même [...] »⁴⁴. Le long détour opéré par l'histoire doit ainsi permettre de (res)susciter une vocation personnelle à la raison, en rappelant le sujet à ses propres responsabilités historiques⁴⁵. Il n'y a là nul « volontarisme » et le sujet en question n'est pas une instance autonome, en pleine maîtrise de lui-même : il apparaît désormais comme étant pris dans l'histoire, incarné, et traversé par la générativité.

On conçoit toutefois que celui qui découvre la philosophie du dernier Husserl avec l'espoir d'y trouver une philosophie de l'histoire consistante puisse être déçu. On conçoit également que la phénoménologie husserlienne qui se livre à une interprétation téléologique du sens de l'histoire s'expose à certains reproches, et ce d'autant plus qu'elle semble s'affranchir de bien des exigences méthodologiques. Mais c'est précisément parce qu'elle opère dans certaines limites, qui sont celles-là même de la phénoménologie, que la phénoménologie de la conscience historique trouve son intérêt. En un sens, Husserl est parfaitement conséquent : il n'y a pas de philosophie de l'histoire, mais un « poème » qui constitue une occasion précieuse d'« auto-méditation », d'un retour à soi qui doit rendre le sujet à sa propre responsabilité.

Cette théorie des modes de la conscience historique, strictement comprise, laisse aussi concevoir deux lignes de reprise ou de contestation, qui ont cultivé une tension caractéristique de la réflexion husserlienne. Tout d'abord, on a pu contester le fait que l'histoire ne soit en définitive thématisée que dans le champ de la conscience transcendantale : de là, la décision de Heidegger de concevoir différemment la *Geschichtlichkeit*, depuis l'analytique du *Dasein* humain, à partir de possibilités ouvertes entre l'homme et le monde. Autrement dit, l'historialité du *Dasein* ne se conçoit ainsi que comme historialité du monde lui-même et ne se réduit pas aux seuls vécus de la conscience⁴⁶. La première ligne de contestation de la phénoménologie husserlienne de l'histoire concerne ainsi la définition du site propre de l'histoire et la nature du lien de la conscience à celle-ci. Mais une seconde ligne de reprise et de contestation peut encore être identifiée. En effet, la méditation husserlienne sur l'histoire se distingue, comme nous l'avons souligné, par ses enjeux éthiques. Elle ouvre la voie à des réflexions nécessaires sur la responsabilité individuelle et collective devant l'histoire, tout en demeurant exclusivement animée par la visée d'une finalité rationnelle. En ce sens, les réflexions de

⁴⁴ E. Husserl, *Hua VI*, § 15, p. 73 ; *La crise des sciences...*, p. 83.

⁴⁵ Nous renvoyons en particulier au texte « Méditation über die Idee eines individuellen und Gemeinschaftslebens in absoluter Verantwortung » figurant en annexe au *Hua VIII*, p. 193-202 ; « Méditation sur l'idée d'une vie individuelle et communautaire absolument responsable », trad. fr. par L. Perreau, *Alter. Revue de Phénoménologie*, 2005 (13), p. 220-235.

⁴⁶ Voir Martin Heidegger, *Être et temps*, trad. fr. par E. Martineau, Paris, Authentica, 1985, § 75, p. 292.

Patočka sur l'histoire se situent dans le prolongement de celles de Husserl, tout en les décentrant vers une philosophie radicale de la liberté⁴⁷.

⁴⁷ Voir Jan Patočka, *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, trad. fr. par E. Abrams, Paris, Verdier, 1981.