



Foucault lecteur de Husserl : articuler une rencontre

Par THOMAS BOLMAIN
FNRS – Université de Liège

1. Introduction

C'est à partir d'Edmund Husserl et de Michel Foucault que je voudrais aborder, dans le cadre d'un séminaire de *phénoménologie*, la question du rapport théorie/pratique. Autant dire que j'assumerai ici une position ambiguë : c'est la phénoménologie husserlienne qui m'arrêtera, soit la racine de l'entreprise phénoménologique, mais c'est à partir d'un de ses dehors — la pensée de Foucault — que je l'interrogerai. Je tiendrai cette position instable en m'accordant la facilité de n'étudier ici que certains des textes les plus tardifs de Husserl : les *Méditations cartésiennes*¹ (1929-1931), *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*² (1935-1936), *L'Origine de la géométrie*³ (1936)⁴.

*

On voit d'emblée comment il serait possible de rattacher Foucault à une tradition philosophique plaçant davantage l'accent sur la *praxis*. À l'inverse, on a habituellement mis en évidence l'« intellectualisme » du fondateur de la science phénoménologique ; mieux, l'apport des phénoméno-

¹ E. Husserl, *Méditations cartésiennes et les conférences de Paris*, trad. M. de Launay, Paris, PUF, 1994.

² E. Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, trad. G. Granel, Paris, Gallimard, 2004 (désormais abrégé *Krisis*).

³ E. Husserl, *L'Origine de la géométrie*, trad. J. Derrida, Paris, PUF, 2004.

⁴ Il faut ajouter à ce corpus ces textes plus brefs qui en sont solidaires : *Les conférences de Paris* (1929) pour les *Méditations* ; la conférence de Vienne *La crise de l'humanité européenne et la philosophie* (1935) pour la *Krisis*.

logies existentielles ou existentielles (M. Heidegger, J.-P. Sartre) consisterait pour l'essentiel en un « tournant pratique » imposé à la phénoménologie husserlienne¹.

À ce compte, de Foucault à Husserl, nulle rencontre ne serait pensable. Le premier, indécrottable anti-phénoménologue — et anti-philosophe à ses heures —, serait le penseur d'une expérience (*Erfahrung*) pratique, « sensible », ou bien l'expérimentateur d'une pensée pratique, dans le sillage, par exemple, de Nietzsche. À Husserl reviendrait plutôt, par la patiente exploration de l'expérience vécue (*Erlebnis*), d'avoir ranimé le sens originare de la philosophie comme pure *theōria*. Mais faut-il se satisfaire de ce rapide constat ?

Mon point de départ sera l'exploration de ce premier bilan : il faudra éprouver les raisons des difficultés d'un dialogue Husserl/Foucault (difficultés telles que leur rencontre semble de prime abord impossible).

Mais si la rupture est forte, si elle court si profondément, c'est pour une raison simple : Foucault a construit sa propre pensée en opposition à une phénoménologie d'ascendance husserlienne. C'est donc qu'avant la séparation, il dut y avoir rencontre ; c'est donc enfin que les points de rencontre sont permis, qu'il est possible de les mettre en évidence. Le questionnement de la réduction husserlienne comme pratique de soi est l'un de ces points ; cette recherche nous mènera également, autour de la notion d'historicité, à un autre point de jonction. On comprendra ainsi pourquoi, du point de vue de Foucault, il était bel et bien légitime de penser d'un même mouvement, d'une seule pensée, et Nietzsche, et Husserl.

Le raisonnement devra toutefois encore se renverser. Cette question de l'historicité permet en effet de prendre la mesure de la différence radicale de ces deux entreprises — encore cela réclame-t-il de poser la difficile question du transcendantal et de son/l'histoire. Ce faisant, on saisira peut-être le pourquoi de l'impossibilité de cette rencontre, c'est-à-dire, d'un mot, l'irréductibilité de l'expérience-limite à l'expérience vécue, du « soi hors de soi » à l'*ego* transcendantal, d'une pensée de la pratique comme saut hors d'elle-même à une pensée de la *theōria* ressaisie dans son originarité — de la

¹ En ce sens, il aurait peut-être été moins surprenant d'interroger le rapport de Foucault à Heidegger : l'influence de ce dernier sur la pensée foucauldienne fut décisive, on le sait, et tant *Les mots et les choses* que les derniers tomes de l'« Histoire de la sexualité » en témoignent. Ayant suivi cette piste dans mon mémoire de DEA (*Michel Foucault et l'expérience de la pensée. Notes sur Foucault et Heidegger*, Université de Liège, 2007), j'ai décidé d'opter ici pour la mise en évidence d'une autre ligne d'influence de la production foucauldienne.

Herkunft à l'*Ursprung*, d'un nietzschéisme foucauldien à la phénoménologie husserlienne.

2. Une rencontre improbable (chronique d'une séparation avérée)

L'association, au sein d'un même texte, des noms de Husserl et de Foucault ne va pas sans soulever quelques réticences ; celles-ci semblent légitimes pour au moins trois raisons : 1) plusieurs déclarations de Foucault ; 2) certains aspects du commentaire de son travail proposé par Gilles Deleuze ; 3) le sort réservé à la phénoménologie dans *Les mots et les choses*, et plus particulièrement le rapport de cet ouvrage à la *Krisis*.

a) Foucault par lui-même

L'œuvre de Foucault peut être lue comme un effort afin de penser en dehors des chemins balisés par la phénoménologie, d'expérimenter à leur dehors, à leur bordure extérieure :

J'appartiens à une génération de gens pour qui l'horizon de la réflexion était défini par Husserl d'une façon générale, plus précisément Sartre, plus précisément encore Merleau-Ponty. Et il est évident que vers les années cinquante cinquante-cinq (...) cet horizon a pour nous comme basculé¹.

Ce qui va permettre à Foucault de *penser autrement*, de faire éclater cet horizon, c'est un ensemble de choses : la lecture de Nietzsche, d'abord, l'apport du structuralisme et de l'épistémologie française, ensuite, l'expérience littéraire (Blanchot, Bataille, Roussel), enfin.

Dans ses livres, Foucault ne débat qu'exceptionnellement avec la phénoménologie de manière explicite. En revanche, dans un certain nombre d'entretiens, il affirme plus directement sa position à l'égard des débats philosophiques de son temps, et c'est souvent pour lui l'occasion de marquer ce qui le sépare d'une certaine phénoménologie.

Deux citations à ce propos, exemplaires :

La méthode [phénoménologique] veut certes rendre compte de tout, qu'il s'agisse du cogito ou de ce qui est antérieur à la réflexion. (...) En ce sens elle

¹ M. Foucault, *Dits et écrits*, I, Paris, Gallimard, Quarto, 2001, n. 55, p. 695. Cf. également : DE II, n. 212, p. 372, etc. (les deux tomes des *Dits et écrits* seront désormais abrégés respectivement DE I et DE II).

est bien une méthode totalisante. Je crois cependant qu'à partir du moment où l'on ne peut pas tout décrire, que c'est en occultant le cogito (...) que nous pouvons voir se profiler des systèmes entiers de relation qui autrement ne seraient pas descriptibles. En conséquence je ne nie pas le cogito, je me limite à observer que sa fécondité méthodologique n'est finalement pas aussi grande que ce que l'on avait pu croire¹.

L'expérience du phénoménologue est, au fond, une certaine façon de poser un regard réflexif sur un objet quelconque du vécu, sur le quotidien dans sa forme transitoire pour en saisir les significations. Pour Nietzsche, Bataille, Blanchot, au contraire, l'expérience, c'est essayer de parvenir à un certain point de la vie qui soit le plus près possible de l'invivable. Ce qui est requis est le maximum d'intensité et, en même temps, d'impossibilité. Le travail phénoménologique, au contraire, consiste à déployer tout le champ de possibilités liées à l'expérience quotidienne.

La phénoménologie cherche à ressaisir la signification de l'expérience quotidienne pour retrouver en quoi le sujet que je suis est bien effectivement fondateur, dans ses fonctions transcendantales, de cette expérience et de ces significations. En revanche, l'expérience chez Nietzsche, Blanchot, Bataille a pour fonction d'arracher le sujet à lui-même, de faire en sorte qu'il ne soit plus lui-même ou qu'il soit porté à son anéantissement ou à sa dissolution. C'est une entreprise de dé-subjectivation.

L'idée d'une expérience limite, qui arrache le sujet à lui-même, voilà ce qui a été important pour moi dans la lecture de Nietzsche, de Bataille, de Blanchot (...)².

Comme on le voit, Foucault, formé à la phénoménologie de style husserlien, suspend la possibilité de son parcours, dans son originalité, à une rupture radicale à l'égard de la phénoménologie.

Cette rupture prend dans les fragments précédents différentes formes : affrontement systématique de la Raison à ses autres, l'image d'une *ratio* unique et unifiée se voyant du même coup pulvérisée — tout comme l'idée d'une téléologie de la raison ; refus du sol offert par un *cogito* conçu comme identité de soi à soi ; refus de se donner pour point de départ un sujet fondateur — un *ego* transcendantal unifié et donateur de sens — mais mise en évidence d'un sujet éclaté, fuyant hors de soi, simple trajectoire immanente ; cet ultime refus étant impliqué par le rejet d'une certaine pensée de l'expérience (dans son acception gnoséologique) au profit d'une expérience-limite de la pensée.

¹ DE I, n. 50, p. 638.

² DE II, n. 281, p. 861-862.

La séparation, selon les dires de Foucault, en plus d'être nécessaire au déploiement de sa propre pensée, est on ne peut plus nette.

b) Foucault selon Deleuze

Suivant Deleuze, la constitution progressive de l'archéologie foucauldienne (c'est-à-dire l'analyse, à travers la description de ses archives audiovisuelles, du savoir propre à une formation historique donnée) est également une contestation active de la tradition phénoménologique¹.

La conception du *savoir* de Foucault signerait en fait une première rupture avec l'intentionnalité et l'usage phénoménologique de la notion d'expérience.

Celles-ci, à suivre Deleuze, et en dépit de leur but affiché, renoueraient avec le psychologisme (« psychologisme des synthèses de la conscience et des significations ») et le naturalisme (naturalisme « du laisser-être de la chose dans le monde »). Or *la pensée en tant qu'archive* — entendre : la mise au jour des énoncés dans les mots et les phrases, d'une part, et des visibilitées dans les choses, d'autre part — permettrait d'éviter ce double écueil.

Situés en deçà des mots et eux-mêmes conditionnés par le socle distributif de l'être du langage, les énoncés ne visent rien, ne se rapportent à rien, ne renvoient à aucun sujet ou conscience donatrice de sens : ils ne pointent que l'être du langage, et tout sujet ou objet est une variable, une pure fonction de cette condition. Il n'en va pas autrement des visibilitées : elles ne renvoient à aucune conscience unifiante mais au seul « il y a » de la lumière, « qui leur donne des formes (...) proprement immanentes, libres de tout regard intentionnel ». Et il faut encore insister, à la suite de Deleuze, sur l'hétérogénéité fondamentale de ces deux dimensions (qui n'en constituent pas moins un seul axe).

Car de tout cela découle, selon lui, « la conversion majeure de Foucault » : le dire et le voir ne sont pas d'abord l'objet d'une phénoménologie, mais bien d'une épistémologie². Ainsi, si tout est toujours déjà savoir (au

¹ Cf. G. Deleuze, *Foucault*, Paris, Minuit, 2004. Sur la question du savoir comme archive : cf. p. 11-30, 55-75 ; plus précisément, sur notre problème : p. 113-122, spécialement p. 116-117. Pour de plus amples développements sur cette question, cf. F. Caeymaex, « Foucault d'après Deleuze. Un pli non phénoménologique », in G. Cormann, S. Laoureux, J. Piéron (éds.), *Différence et identité. Les enjeux phénoménologiques du pli*, Hildesheim, Olms, 2006, p. 173-187.

² Cf. également *ibidem*, p. 58.

sens dégagé plus haut), il ne saurait y avoir d'expérience antérieure, fondatrice ; et parce que ce savoir est formé de deux dimensions aux singulières modalités d'existence, à la fois irréductibles l'une à l'autre mais composant entre elles (régimes d'énoncés et de visibilité), il ne saurait non plus y avoir d'intentionnalité.

La manière dont Foucault envisage le savoir est donc aussi une façon de prendre congé de la phénoménologie. Foucault affirmera toujours plus le primat des énoncés sur les visibilitées (comme dans *L'archéologie du savoir*, et au détriment de la perspective de *Naissance de la clinique*, cette « archéologie du regard ») ; or privilégier le dire sur le (perce)voir n'est-ce pas encore s'opposer à la phénoménologie, au moins d'ascendance husserlienne ? Mieux : en ajoutant que le savoir est toujours déjà tissé de pouvoir, qu'il n'existe pas indépendamment de lui mais que l'on ne rencontre que des mixtes, des dispositifs de savoir-pouvoir, Foucault ne fera qu'approfondir la rupture¹.

Cela pour ne rien dire d'une pensée de la subjectivation en tant que processus ou dérivée, une pensée du sujet comme pluri irréductiblement non phénoménologique, au plus loin de toute ressaisie d'un *ego* transcendantal fondateur.

c) *Les mots et les choses, la phénoménologie, la Krisis*

En tant qu'exercice archéologique (exercice au vrai unique dans le parcours de Foucault puisqu'il est le seul à n'interroger que l'archive discursive), *Les mots et les choses* vaudrait donc *de facto* comme contestation de la phénoménologie. Or cet ouvrage a pour autre particularité de proposer une étude explicite de la phénoménologie, mais menée au niveau de ses conditions de possibilité historiques, épistémiques.

Gérard Lebrun, dans un article bien connu, a parfaitement résumé l'enjeu ; je le suis sur ce point².

Dans *Les mots et les choses*, la phénoménologie est comme « remise à sa place » : Foucault met au jour ses conditions de possibilité, le socle sur

¹ Cf. *ibidem*, p. 89 : « S'il n'y a pas sous le savoir une expérience originaire, libre et sauvage, comme le voudrait la phénoménologie, c'est parce que le Voir et le Parler sont toujours déjà tout entiers pris dans des rapports de pouvoir qu'ils supposent et actualisent ».

² Cf. G. Lebrun, « Notes sur la phénoménologie dans *Les mots et les choses* », in *Michel Foucault philosophe*, éd. G. Canguilhem, Paris, Seuil, 1989, p. 33-52.

lequel elle croît et qui lui prescrit les limites de son interrogation — sans ce souci de ses prétentions internes, il la cartographie.

Et elle lui apparaît finalement comme une impasse ; cette conclusion repose sur trois thèses principales :

1) « La phénoménologie n'était pas en mesure de comprendre la nature du discours classique ». Husserl, dans la *Krisis* (cf. spécialement § 9), considère l'âge classique comme celui de la mathématisation de la nature, de l'être (Galilée) ; l'élément fondamental est selon lui la mesure (le calculable), pas l'ordre. Pour Foucault (et suivant les *Regulae*) c'est l'inverse : l'ordre enveloppe toujours la mesure et la mathématisation de la nature n'est qu'un aspect d'une pensée qui trouve elle-même sa condition dans le rapport qu'elle tisse à la *mathesis*, entendue comme science générale de l'ordre (cf. chap. III, section 2 : « L'ordre »). La transparence de l'être et de la représentation n'est pas rendue possible, comme l'imaginait Husserl, par l'idéal de mathématisation de la nature ; c'est de ce rapport de transparence qu'émerge cet idéal ;

2) « La phénoménologie n'était pas en mesure de rendre justice à Kant ». Selon Husserl, si la pensée classique était incapable de dégager la dimension du transcendantal quoiqu'elle l'effleure parfois (Descartes), c'est dans son « objectivisme » qu'il faut en chercher la raison (§ 16 et suivants). Pire : puisqu'il ne rompt pas absolument avec cet objectivisme, Kant lui-même ne pourrait toucher aux fondements de l'interrogation transcendantale (§ 25 et suivants). Tout à l'inverse, l'archéologie prendrait quant à elle la mesure juste de la révolution kantienne, comme définitive dissipation de la *mathesis* classique (cf. chap. VII, section 5 : « Idéologie et critique ») ;

3) « La phénoménologie croyait être la reprise d'un projet très antique, alors qu'elle n'était que "la fille de son temps" » ; cela pour une double raison :

- sa condition de possibilité réside dans la position de recul qu'occupe, à partir de Kant, la philosophie à l'égard des sciences objectives, et la fonction nouvelle qui en découle : « élucider l'implicite (...) mettre en évidence la naïveté sous toutes ses formes » ;
- elle s'inscrit dans le registre des analytiques de la finitude auquel appartiendrait toute philosophie transcendantale, ce pourquoi elle consiste essentiellement, outre en un effort de fondation, en une tâche vaine de dévoilement, prenant l'allure d'une mise au jour infinie du transcendantal dans l'empirique.

En somme, à suivre Lebrun, *Les mots et les choses* présente la phénoménologie soit comme un discours ambigu, soit comme un projet retardataire :

- d'une part, cette philosophie dite transcendantale est imprégnée d'une *épistémè* précise : ainsi se révèle-t-elle comme l'une de ces analytiques de la finitude reconduisant toujours une « insidieuse parenté avec les analyses sur l'homme empirique¹ » ;
- d'autre part, une certaine lecture du § 24 d'*Ideen I*² la montre en retard sur cette *épistémè* : ne sont-ce pas les « ressources » de la représentation qui y sont mises à contribution ? Lebrun : « La phénoménologie (...) prétendait restaurer l' "âge de la représentation" (purifiée sans doute de l' "objectivisme") au mépris de la configuration qui était la sienne ».

Mais il souligne aussi que Foucault continue pourtant de penser dans une certaine proximité avec la phénoménologie, spécialement husserlienne — Lebrun trace par là un pont qui me permet de rejoindre la seconde section de cet exposé.

Ainsi insiste-t-il spécialement sur un point qui retiendra plus tard notre attention : si l'entreprise foucauldienne consiste peut-être bien en un long effort d'historicisation du transcendantal (dont est exemplaire le concept d'*épistémè*) on ne peut ignorer que la notion d'*a priori* historique est employée par Husserl, dans *L'Origine de la géométrie*. Mais comment oublier que la notion même d'archéologie est présente chez lui ? Comment enfin ne pas voir les analogies entre la pratique archéologique, comme prise de distance, neutralisation, et la réduction phénoménologique elle-même ?

Faisons maintenant un pas de plus : *Les mots et les choses* et la *Krisis* ne pourraient-ils pas être placés en regard l'un de l'autre ? Ne peuvent-ils faire l'objet d'une lecture parallèle ? Il y va bien, dans les deux cas, d'un *diagnostic* — donc chaque fois d'une *description* — posé au sujet de la *ratio* occidentale et l'interrogeant selon un séquençage historique similaire (une histoire scandée surtout par deux auteurs, Descartes et Kant). Cependant, les perspectives interprétatives ne sont pas identiques (la lecture de Foucault est, je crois, plus heideggérienne). Et puis la méthode comme la finalité de la recherche ne se superposent pas : Foucault n'interroge pas une rationalité unifiée, et sa perspective n'est aucunement téléologique. D'où la question de savoir si *Les mots et les choses* ne serait en définitive pas rédigé contre un certain récit de l'histoire de la *ratio* occidentale, exemplairement celle, husserlienne, élaborée dans la *Krisis* ?

¹ M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 2004, p. 336.

² « Toute intuition originnaire est une source de droit pour la connaissance », cf. E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, trad. P. Ricœur, Paris, Gallimard, 2003, p. 78 (désormais abrégé *Ideen I*).

Je laisse cette question en suspens. Mais peut-être suffit-elle déjà à justifier ma prochaine tentative, penser et articuler la rencontre de Foucault et Husserl.

3. Toute séparation présuppose une rencontre

Il s'est surtout agi, jusqu'à présent, de souligner les difficultés auxquelles se heurterait une tentative cherchant à penser Foucault avec Husserl. Or étant donné qu'entre eux il dut bien y avoir rencontre, et puisque cette rencontre il conviendrait d'ici la répéter, il faut essayer de contourner ces obstacles.

Je m'appuierai dans ce dessein sur deux citations tardives de Foucault, assertions sans nul doute paradoxales si l'on se souvient de ce qui précède :

- d'une part, Foucault rattache Husserl à une certaine tradition philosophique, dite « spirituelle », où l'accès à la vérité ne se fait pas sur le mode de l'évidence, mais dans une transformation, par le sujet, de lui-même, bref par une *pratique de soi* :

Reprenez toute la philosophie du XIX^e siècle — enfin presque toute : Hegel en tout cas, Schelling, Schopenhauer, Nietzsche, le Husserl de la *Krisis*, Heidegger aussi — et vous verrez comment précisément (...) de toute façon la connaissance — l'acte de connaissance — demeure liée aux exigences de la spiritualité¹.

- Husserl est d'autre part relié à une autre tradition de pensée, spécifiquement moderne, et consistant surtout en l'épreuve, par la pensée, de son historicité (bref une *pratique de la pensée*) : c'est l'« ontologie du présent », ou « ontologie critique de nous-même », qui s'origine chez Kant penseur de l'*Aufklärung*, et dans laquelle Foucault lui-même entend s'inscrire :

Je crois que l'activité philosophique conçoit un nouveau pôle, et que ce pôle se caractérise par la question : « Que sommes-nous aujourd'hui ? » Et tel est, à mon sens, le champ de la réflexion historique sur nous-mêmes. Kant, Fichte,

¹ M. Foucault, *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France (1981-1982)*, Paris, Seuil/Gallimard, 2001, p. 29 (désormais abrégé HS). Sur l'« ontologie du présent », le texte de référence est DE II, n. 339.

Hegel, Nietzsche, Max Weber, Husserl, Heidegger, l'école de Francfort ont tenté de répondre à cette question. M'inscrivant dans cette tradition¹...

J'ajoute ce dernier fragment qui recoupe plus précisément notre problème :

Si la phénoménologie (...) a fini par pénétrer à son tour [dans l'espace ouvert par la question de l'*Aufklärung*] c'est sans doute du jour où Husserl, dans les *Méditations cartésiennes* et dans la *Krisis*, a posé la question des rapports entre le projet occidental d'un déploiement universel de la raison, la positivité des sciences et la radicalité de la philosophie².

À partir de là, le point est de savoir si, à considérer le travail de Husserl, on y trouverait de quoi soutenir ces interprétations. (On voudrait aussi, par la bande, adresser une question à Foucault : comment composent ou s'articulent ces deux traditions ? N'en forment-elles qu'une ?)

Une certitude : la rencontre s'organise autour de la catégorie de *praxis* : l'accès à la vérité n'est pas simple affaire de théorie, il peut être rivié à une pratique de soi ; et l'historicité, avant d'être théorisée par la pensée, est éprouvée, pratiquement, par et en elle — Foucault, évoquant parmi d'autres Husserl, ne dit pas autre chose.

Enfin, c'est peut-être à partir de ce double point de départ (la phénoménologie husserlienne comme pratique de la vérité et/ou épreuve pratique de l'histoire) que l'on prendrait la mesure d'une sorte de *paradoxe pratico-théorique* propre à la phénoménologie. J'entends par là l'idée que l'attitude phénoménologique s'ancre en une pratique, un (se) faire immanent, bien qu'elle semble finalement culminer en l'acquisition d'un être théorétique, en l'occupation d'une position à partir de laquelle le sujet — en quelque sorte extérieur à lui-même — s'observera, où, « spectateur désintéressé³ », il se décrira observant. Or ce paradoxe semble constitutif de la notion, à tous égards fondamentale, de *réduction* : si la phénoménologie se veut description strictement théorique du vécu, elle suspend néanmoins cet accomplissement à un travail *de la pensée* sur elle-même, une pratique de la pensée, la, ou les, réduction(s), comme ressaisie immanente des vécus de conscience⁴.

¹ DE II, n. 364, p. 1633.

² DE II, n. 361, p. 1586.

³ E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, § 15, p. 80.

⁴ Parvenu à ce point, il faudrait envisager la controverse Fink/Husserl à propos de la motivation de la réduction ; c'est ce que je ne peux qu'esquisser ici. Le premier problème de la « Théorie transcendantale de la méthode » est, on le sait, celui du commencement de la phénoménologie : il s'agit de savoir quelles sont les raisons qui

a) *Phénoménologie husserlienne et condition d'accès spirituelle à la vérité*

Je chercherai donc à éprouver la première hypothèse de Foucault rappelée ici — ou, pour le dire autrement, à vérifier la proposition de P. Ricœur dans sa préface à *Ideen I*, selon laquelle les grands problèmes phénoménologiques et leurs solutions ne sont jamais posés « “en l’air”, mais conquis par l’ascèse même de la méthode phénoménologique¹ ».

Cette « ascèse » n’est évidemment pas à confondre avec l’idée d’une austérité généralisée : il faut entendre le terme dans son sens originel, grec, l’ascèse comme *askēsis*, c’est-à-dire exercice, ou bien, comme le dit Foucault, « l’ascèse, en tant qu’exercice de soi sur soi² ». La notion est à comprendre dans son acception *éthique*, en ce que celle-ci désigne la sphère du rapport à soi³.

C’est dans ses cours au Collège de France (1981-1982) que Foucault met en évidence la dimension spirituelle du rapport subjectivité/vérité. Je

contraignent le phénoménologue à quitter l’attitude naturelle pour s’engager dans l’effort réductif. Fink, montrant que l’attitude naturelle ne recèle aucune « motivation “contraignante” à opérer la réduction », est amené à poser que « la réduction phénoménologique *se présuppose elle-même* » : elle renvoie toujours à « un *savoir phénoménologique préalable* ». Pour sortir de ce cercle, Fink interrogera plus précisément la réduction elle-même, distinguant par là deux étapes (*epochè* et *Reduzieren*) et trois instances égoïques (moi-humain, moi transcendantal-constituant, moi transcendantal-phénoménologisant). La réduction de l’être même de cette troisième instance (l’ego transcendantal, le « spectateur phénoménologisant ») en tant qu’*Entmenschung*, correspond à la radicalisation proprement finkéenne de la réduction husserlienne. Cette scission de la subjectivité transcendantale révélant à la fois le thème et le sujet de « la phénoménologie de la phénoménologie » (en ce qu’elle découvre un acteur qui n’est « certes pas à nouveau constituant, mais rend justement possible (...) la conscience de soi (...) de la subjectivité constituante ») approfondit considérablement la réduction ; elle va d’ailleurs jusqu’à poser la question de la réduction de l’idée d’être elle-même (*thematische Reduktion der Seinsidee*). Cf. E. Fink, *Sixième Méditation cartésienne. L’idée d’une théorie transcendantale de la méthode*, trad. N. Depraz, Grenoble, Millon, 1994, spécialement § 5 ; pour de plus amples développements, cf. D. Seron, *Introduction à la méthode phénoménologique*, Bruxelles, De Boeck, 2001, p. 52-54, 155-162.

¹ P. Ricœur, « Introduction à *Ideen I* d’E. Husserl », in *Ideen I*, p. xv (je souligne).

² HS, p. 301.

³ Sur ce point, cf. notamment l’Introduction à M. Foucault, *L’Usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 2005, p. 36-37, et la distinction qui y est établie entre trois sens de la notion de « morale ».

schématise les grandes lignes de sa réflexion, en insistant sur les points qui permettront de rejoindre ensuite Husserl.

Foucault propose ici une étude des techniques de soi et des pratiques de subjectivation antiques (Grèce, Rome, christianisme primitif). À côté de l'injonction delphique « connais-toi toi-même », il souligne l'importance d'un second précepte qui fut d'ailleurs selon lui l'objet, dans l'histoire de la philosophie, d'un refoulement, d'un oubli actif : c'est le souci de soi (*epimeleia heautoū, cura sui*). À partir de l'étude serrée d'un ensemble de textes, Foucault montre que le souci de soi suppose une opération particulière, la *conversion à soi*, qui consiste notamment en ceci, « la translation partielle ou sans doute totale du regard, de l'attention, de la pointe de l'esprit, des autres, des choses du monde, vers soi-même¹ ? »

Il faut tout de suite souligner la plurivocité de la notion de conversion. Dérivé du latin *conversio*, le mot renvoie à deux termes grecs de sens différents, *epistrophē* et *metanoia*. L'*epistrophē* signifie « changement d'orientation » et engage l'idée d'un retour à soi, d'un retour à l'origine ; au contraire *metanoia*, « changement de pensée », « repentir », place-t-il davantage l'accent sur l'idée d'une altération, d'une transformation. Il y a donc tension entre l'idée d'un retour idéal de l'originaire, et celle d'une mutation de l'être même de celui qui fait l'expérience de la conversion². Ou bien, pour le dire sans précaution : entre un aspect plus contemplatif, théorétique de la notion, et sa dimension active, praxique.

Foucault fait de ce rapport du souci de soi et de la conversion à soi le point central de la « culture de soi », caractéristique de l'antiquité tardive³. Mais il précise encore que cette conversion à soi peut s'opérer dans deux directions différentes : l'une, dite *mathēsis* (théorétique) fait de la conversion un moyen de connaissance du monde ; l'autre, l'*askēsis*, la conçoit comme pratique opératoire de transformation de soi. Ainsi deux types de savoir peuvent-ils être occasionnés par la conversion à soi, comme c'est le cas chez Musonius Rufus : une *epistēmē theōrētikē* en face d'une *epistēmē praktikē*⁴.

Enfin, dans la dimension spécifiquement pratique de la conversion à soi, Foucault repère entre autres épreuves celle de la *méditation*. Encore une fois, il y va d'une notion équivoque — deux sens en effet de la méditation :

¹ HS, p. 242 (se convertir à soi : *epistrephein pros heauton, (se) convertere ad se*).

² Cf. P. Hadot, « Conversion », in *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Albin Michel, 2002, p. 223, 227 ; voir également HS, p. 202.

³ Sur cette notion, cf. spécialement M. Foucault, *Le souci de soi*, Paris, Gallimard, 2006, p. 55-94.

⁴ HS, p. 301.

soit celle-ci désigne l'épreuve de la vérité de ce qui est pensé, soit elle est l'épreuve de celui qui pense en tant que sujet de vérité¹. C'est au fond la même tension que l'on retrouve ici, une méditation à finalité théorétique, contemplative, ou une méditation qui, en tant qu'exercice, pratique de soi, semble à elle-même sa propre fin.

Du moins est-ce sur ce fond que Foucault en vient à soutenir la thèse d'une double tradition philosophique quant à la production du sujet de vérité. L'une postule que le sujet, en tant que tel, par sa structure de sujet, a toujours accès à une vérité qui se révèle à lui sur le mode de l'évidence ; l'autre en revanche pose que ce n'est que par un travail sur soi, une transformation de l'être du sujet, « l'idée d'une conversion par exemple », qu'il devient possible d'atteindre à la vérité. La seconde de ces traditions, dominante à l'époque hellénistique, est aujourd'hui minoritaire : l'âge classique et exemplairement Descartes en signeraient la « liquidation », avant que la modernité kantienne n'opère « un tour de spire supplémentaire² » en ce sens.

Mais il faut bien voir l'ambiguïté de la position cartésienne dans cette analyse. En effet, c'est par l'effort spécifique d'une méditation, que Descartes consacre finalement le primat de l'évidence. Encore une fois, complexité d'une épreuve pratique, d'un exercice spirituel, semblant *in fine* se résoudre en une attitude théorétique fondée sur l'évidence, une méthode intellectuelle. « Cette idée de la méditation (...) comme jeu de la pensée sur le sujet, c'est au fond exactement cela que faisait encore Descartes » — c'est-à-dire qu'il se soumettait à un « exercice du sujet se mettant par la pensée dans une situation fictive où il s'éprouve lui-même » — même s'il est vrai que ce dernier est surtout « celui qui a opéré, dans un texte qui s'appelle les *Méditations*, la fondation même de ce qui constitue une méthode³ ».

Il faut ici rappeler que Foucault, dans la réponse qu'il fit à l'objection de Derrida portant sur l'interprétation de la « folie du *cogito* » cartésien, mettait justement en évidence la dimension spirituelle de l'épreuve méditative : comment ignorer, en effet, que celle-ci crée « des énoncés nouveaux qui emportent avec eux une série de modifications du sujet énonçant (...). Dans la méditation, précise encore Foucault, le sujet est sans cesse altéré par son propre mouvement » : ainsi implique-t-elle « un sujet mobile et modifiable par l'effet même des événements discursifs qui se produisent ».

¹ *Ibid.*, p. 442.

² *Ibid.*, notamment p. 182-183.

³ *Ibid.*, p. 340-341, 442.

Ce qui permet finalement à Foucault de prendre comme par anticipation la mesure d'une tension qu'il mettra vingt ans plus tard en évidence :

C'est cette double lecture que requièrent les *Méditations* : un ensemble de propositions formant *système*, que chaque lecteur doit parcourir s'il veut en éprouver la vérité ; et un ensemble de modifications formant *exercice*, que chaque lecteur doit effectuer (...), s'il veut être à son tour le sujet énonçant, pour son propre compte, cette vérité.

Soit un inextricable entrecroisement d'une « trame démonstrative » et d'une « trame ascétique¹ ».

*

Alors, à ce point où l'ascèse, qu'évoquait déjà Ricœur, fait retour, pourra-t-on rebondir jusqu'à Husserl, et si oui, comment ? On le devine : afin de mettre en évidence une dimension irréductiblement pratique de la phénoménologie (un volet « spirituel » ou « ascétique ») deux notions pourraient servir de pierre de touche : la conversion (*metanoia* et *epistrophē*) et la méditation (épreuve de la vérité d'une pensée et exercice du sujet de vérité).

La question serait donc la suivante : est-il possible d'interpréter la science phénoménologique, laquelle se veut réactivation du sens originaire de la philosophie en tant que « pure Théoria² », comme étant ancrée en une pratique, ou supposant une pratique de soi par soi ?

En guise de point de départ, je rappelle cet extrait de *La crise de l'humanité européenne*, où le couple théorie/pratique se voit disséqué dans la perspective d'une refondation apodictique de la science en général et, par voie de conséquence, d'une réévaluation à nouveau frais du sens et du destin de l'humanité européenne.

La naissance de l'humanité européenne est tout entière référée par Husserl à l'émergence d'une attitude absolument neuve au regard de l'attitude naturelle et dite *théorique*. D'une formule, cette attitude, caractéristique des premiers savants grecs (Thalès), « saisit le monde (le monde dans son ensemble) comme une question à résoudre³ ».

Mais l'altération primitive de l'attitude naturelle peut encore s'effectuer suivant différents modes. Dans la vie naturelle, je me rapporte naïvement

¹ DE I, n. 102, p. 1125-1126.

² E. Husserl, « La crise de l'humanité européenne et la philosophie », in *Krisis*, p. 365 (désormais abrégé : *La crise...*).

³ M. Kundera, *L'art du roman*, Paris, Gallimard, Folio, 1999, p. 13.

au monde, c'est-à-dire sans le thématiser en tant que tel. Le changement d'attitude, donc le fait de poser certaines choses du monde en tant que thème d'un intérêt stable (non plus simplement comme éléments inclus dans l'horizon du monde) peut suivre trois directions : soit il se met au service d'intérêts pratiques de la vie naturelle (l'attitude est alors pratique) ; soit, et à l'inverse, il se résout en un *ēthos* « de part en part non pratique » (attitude théorique dont est exemplaire la pensée mythico-religieuse). Mais Husserl pointe une troisième voie, synthèse des précédentes ; or n'est-ce pas l'attitude phénoménologique suivie jusque dans son ultime ambition qu'il définit alors du même coup, comme en creux ?

La Théoria qui forme une unité close et qui se déploie dans l'époché de toute pratique (la science universelle donc) [a] pour vocation (...) de servir d'une nouvelle façon l'humanité (...). Cela se produit sous la forme d'une nouvelle espèce de praxis, celle de la critique universelle de toute vie et de tous les buts de la vie (...) une critique de l'humanité elle-même (...) une praxis qui vise à élever l'humanité grâce à la raison scientifique (...) à en faire une humanité fondamentalement nouvelle, capable de répondre absolument d'elle-même sur le fondement de vues théorétiques absolues¹.

Ce passage très dense où Husserl révèle indirectement l'ambition et la radicalité philosophique de son projet me servira aussi de fil conducteur. Il me permet de résumer, de manière programmatique, mon idée générale : rendre compte de l'ambition husserlienne à partir d'une réévaluation de l'importance de la catégorie de « praxis » pour le projet phénoménologique dans son ensemble (cf. notions de conversion et de méditation), laquelle, en nous mettant sur la voie du thème de la « vocation » ou de la « vie philosophique », devrait enfin ouvrir à un questionnement de la réflexion historico-critique de Husserl.

*

On ne saurait surestimer le fait que Husserl affirme qu'atteindre à l'expérience phénoménologique suppose rien de moins qu'une « métamorphose intérieure² » intégrale, un bouleversement total de l'attitude antérieure ; un exemple significatif :

¹ *La crise...*, p. 360-363.

² *Krisis*, § 27, p. 116.

Comment l'être-donné-d'avance du monde de la vie peut-il maintenant devenir un thème propre et universel ? Ce n'est manifestement possible que par une *altération totale* de l'attitude naturelle, altération dans laquelle nous ne vivons plus comme nous avons vécu jusqu'ici (...). Nous avons donc besoin d'un renversement *total* de l'attitude¹...

Or cette expérience singulière, Husserl le souligne très manifestement, repose sur un exercice :

Celui qui adopta l'attitude phénoménologique dut d'abord apprendre à voir, s'exercer, et, grâce à l'exercice, acquérir une conceptualité d'abord grossière et incertaine, puis, de plus en plus déterminée²...

Comment alors s'étonner de l'importance accordée par Husserl, dans ce contexte, à la notion de conversion ? Le « renversement » évoqué est très souvent référé à cette opération exemplaire de l'esprit ; le passage suivant, toujours dans la *Krisis*, est significatif :

L'attitude phénoménologique, et l'épochè qui en fait partie, sont appelées par essence à produire tout d'abord un changement personnel complet qui serait à comparer en première analyse avec une conversion religieuse, mais qui davantage encore porte en soi la signification de la métamorphose existentielle la plus grande qui soit confiée à l'humanité comme humanité³.

Il serait certainement possible, rien qu'à se cantonner à la *Krisis*, de multiplier les exemples : le premier chapitre de l'ouvrage ne se conclut-il pas, ou presque, sur l'évocation d' « une conversion totale du regard⁴ » ?

Mais il faut d'abord remarquer deux choses à propos des fragments précédents : implicitement, ils rapportent cette conversion totale — l'ébranlement de l'être même de celui qui la supporte — à une pratique précise, l'*epochè* ; or cette mutation, d'autre part, excède la sphère de l'individu : c'est l'humanité elle-même et son avenir qui sont engagés en elle. Voilà de quoi rejoindre les prochains développements⁵.

¹ *Ibid.*, § 39, p. 168-169.

² *Ibid.*, § 71, p. 279.

³ *Ibid.*, § 35, p. 156.

⁴ *Ibid.*, § 7, p. 24.

⁵ La notion de conversion n'émerge pas *in extremis* dans l'œuvre de Husserl. Loin de tout relevé exhaustif, il convient néanmoins de noter qu'elle reçoit un sens technique précis dans *Ideen I*. Husserl y évoque le concept de « conversion du regard » (*Umkehrung des Blickes*) lors de l'enquête menée à propos de la conscience psycho-

Il faudrait mesurer l'importance de la *conversion* pour la compréhension de l'opération fondatrice de la phénoménologie, la réduction. La possibilité même de la phénoménologie, on le sait, repose sur le geste réductif. L'altération de l'attitude naturelle, le renouvellement du regard habituellement porté sur le monde, supposent cette neutralisation de l'intérêt, la suspension de toute thèse d'existence à son égard.

Or cette notion est elle-même plurielle : il y a plusieurs réductions en phénoménologie. Je suivrai sur ce point Nathalie Depraz, elle qui, justement dans la perspective d'une interprétation praxique de la réduction, fait la part belle à la notion de conversion¹.

Outre la réduction eidétique — soit la saisie d'une essence concrète obtenue par variations imaginaires —, Depraz prend soin de distinguer la réduction psychologique comprise « comme conversion réflexive » de la réduction transcendante en tant qu'*epochè*.

La conversion réflexive, au fondement de l'attitude phénoménologique, ne correspond pas à l'ouverture d'un champ neuf de l'expérience, moins encore à sa limitation, mais bien plutôt à une intensification de celle-ci : elle est la production d'un autre rapport au monde, l'essartage d'une autre dimension de son exploration. Au fond, le retour qu'elle effectue sur lui-même et sur son vécu le sujet peut être identifié à une *conversion du regard*. Il faut cependant encore noter qu'à suivre Depraz la réduction psychologique, ainsi définie, est insuffisante : l'effort réflexif s'avère en effet fragile, toujours provisoire. D'où l'importance de l'*epochè*, comme suspension ou « altération

logique (non encore transcendante) en tant qu'intentionnelle (cf. chapitre II, « La conscience et la réalité naturelle », § 35, « Le cogito comme "acte". La modification d'inactualité »). La question est, en toute généralité : « qu'est-ce qu'une *cogitatio* ? », ou : « qu'est-ce qu'un vécu de conscience ? » C'est dans ce contexte que s'inscrit la notion : selon Husserl, la saisie, après coup, de l'arrière-fond au sein duquel prenait place l'objet qui se donnait à notre conscience et par rapport auquel il se détachait, suppose précisément « une libre conversion du "regard" — non pas purement et simplement du regard physique, "mais du regard mental" ». En cela consiste ici la conversion, dans le passage de l'implicite à l'explicite de la conscience, ou encore dans l'*attention* dont peut faire preuve le regard de la conscience. Sans plus m'avancer sur ce chemin, je signale qu'« une conversion originale » est également évoquée lorsqu'il s'agit plus loin de rendre compte de l'opération suivant laquelle, par exemple lorsque j'« évalue » un objet, je passe de la saisie de la chose pure et simple à celle de l'objet intentionnel complet, c'est-à-dire en tant qu'évalué (§ 37).

¹ N. Depraz, « La réduction phénoménologique comme *praxis* », in *Les carnets du centre de philosophie du droit*, n. 74, 1999.

radicale¹ » du cours habituel de la pensée, et qui soutiendra la conversion réflexive dans son existence, la maintiendra dans la durée — et cela malgré sa propre instabilité, en dernière instance relevée par une pratique eidétique ouvrant du même coup, à suivre Depraz dans ses ultimes développements, à une pratique réductive transindividuelle².

En ce sens, négliger la part « ascétique » du projet phénoménologique (au sens d'un « exercice de soi sur soi » mené par et dans la pensée) ne serait certes pas lui rendre justice. Et, dans cette perspective, le geste réductif compris comme essai pour « regarder le monde d'un autre regard³ » — essai supporté par l'opération époqhale — s'avère décisif.

Ainsi notera-t-on qu'il fut possible à certains de penser en miroir, par analogies, et la pratique réductive et les gestes d'une prière orientale : où l'on retrouve la comparaison osée par Husserl lui-même entre attitude phénoménologique et conversion religieuse⁴. Mais la conversion, on l'a vu, plonge également ses racines dans une tradition authentiquement philosophique (non plus théologique) ; or c'est bien elle, à suivre par exemple Hadot, que réactiverait la phénoménologie :

La conversion philosophique est arrachement et rupture par rapport (...) à l'attitude faussement naturelle du sens commun ; elle est retour à l'originel et à l'originaire (...) elle est recommencement absolu, nouveau point de départ (...). Ces mêmes traits se retrouvent dans la philosophie contemporaine, notamment dans la réduction phénoménologique⁵...

C'est, à nouveau, la même ambiguïté : la réduction relèverait bien, d'abord et avant tout, d'une transformation du sujet dans la pensée, d'une pratique de soi, d'une conversion, mais pour ensuite mieux se cristalliser en une attitude d'une part fondatrice (reconstruction à partir d'un sol absolu apodictiquement évident), et de l'autre éminemment théorétique (description des vécus de conscience). D'une *metanoia* phénoménologique comme refermée sur elle-même éclorait finalement l'*epistrophē*...

*

¹ *Ideen I*, § 31.

² N. Depraz, art. cit., p. 4-11.

³ *Ibid.*, p. 5.

⁴ N. Depraz, « Pratiquer la réduction : la prière du cœur », in *Alter*, 11/2003, p. 265-282.

⁵ P. Hadot, « Conversion », art. cit., p. 233-234.

La question de la *méditation* n'est à cet égard pas anodine. Il semble en effet que le bouleversement total d'attitude réclamé par l'expérience phénoménologique s'incarne concrètement dans la répétition (active, élargie) que donne Husserl de la méditation cartésienne.

Un article classique a systématisé les différentes voies d'accès au geste réductif mises en évidence par Husserl : voie cartésienne, chemin de la psychologie intentionnelle, chemin par l'ontologie¹. La voie cartésienne est esquissée et empruntée par Husserl dans différents ouvrages, notamment le cours « Philosophie première » (1923/24) et le livre *Méditations cartésiennes*. La tentative consiste chaque fois en la recherche d'un point fixe absolu et évident à partir duquel bâtir l'édifice entier du savoir sur des bases désormais indubitables. L'*epochè* portée sur le monde et tout type de croyances à son propos permet ainsi d'isoler un résidu, le *cogito* de qui médite, valant comme commencement absolu. Or est logé en ce *cogito* le monde au titre de phénomène, de *cogitatum* (transcendance dans l'immanence) : ainsi obtient-on la pure subjectivité, l'*ego* transcendantal².

Dans les *Méditations cartésiennes*, Husserl reconnaît à Descartes et au caractère central qu'il accorde à la subjectivité, au *cogito*, une position de fondation absolue à l'égard de l'entreprise phénoménologique (et de la philosophie moderne en général). Ainsi le schéma méditatif dégagé et éprouvé par Descartes correspond selon lui à « l'archétype des méditations que doit nécessairement accomplir tout philosophe débutant³ », et c'est bien cet exercice particulier qu'il réactive pour son propre compte. Husserl réanime en fait le sens radical dont était toujours déjà porteuse la méditation en tant que retour à l'*ego* philosophant, mais que Descartes avait comme occulté à peine dévoilé. Or il faut encore bien voir que la philosophie telle que la conçoit Husserl — la phénoménologie comme philosophie universelle — si elle corrige l'effort cartésien sur certains points, doit aussi, et dans un premier temps, répéter l'effort, s'inscrire dans les pas de Descartes⁴. Cette

¹ I. Kern, « Les trois voies de la réduction phénoménologique transcendantale dans la philosophie de Edmund Husserl », trad. P. Cabestan et N. Depraz, in *Alter*, 11/2003, p. 285-323.

² *Ibid.*, p. 287.

³ E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, § 1, p. 45.

⁴ On le sait, Husserl cherche d'abord à montrer dans ce travail que le *cogito* est toujours déjà hanté par l'autre et le temps : ainsi, dépassant Descartes, il fera l'économie de l'hypothèse de l'existence de Dieu (« une absurdité à laquelle Descartes lui-même devait succomber parce qu'il n'a pas vu le sens véritable de son *epochè* transcendantale ni celui de la réduction à l'*ego* pur », § 41) — sur la question de l'intersubjectivité transcendantale, voir spécialement la cinquième des *Médita-*

situation précise, dans la terminologie de Foucault, s'exprimerait : la rectification du système, de la « trame démonstrative » suppose de renouer les fils de la « trame ascétique », de reproduire l'exercice.

En tout cas, il importe d'abord d'effectuer, à l'instar, à la suite de Descartes, une « conversion subjective¹ » : alors s'ouvre la méditation, préalable nécessaire à la ressaisie de l'*ego* transcendantal, point de départ absolu, d'une évidence apodictique, de la science phénoménologique. Je m'arrête un instant sur la notion d'*automéditation*. Il y a automéditation

lorsque l'esprit revient de cette naïve façon de se tourner de l'extérieur vers soi-même et qu'au contraire il reste auprès de soi-même et de soi seul².

C'est donc par un travail, un effort, un exercice — ces pratiques de soi que sont la conversion et la méditation — qu'il devient possible de faire retour à soi, de se saisir, en tant qu'*ego* transcendantal, comme fondement évident d'une connaissance théorique, méthodique. Alors : l'attitude phénoménologique à l'atteinte de laquelle une *praxis*, fût-elle transcendantale, est toujours nécessaire, signerait-elle aussi bien le point d'arrêt de ce processus, de cette dynamique ?

Mais Husserl peut insister sur les deux aspects : l'idée que l'être vrai de l'homme n'est pas toujours déjà donné mais qu'il s'obtient au terme d'un effort, ou que la saisie de l'évidence elle-même est indissociable d'un travail ne lui est pas étrangère³. « L'être véritable » de l'homme, écrit-il,

tions, « Dévoilement de la sphère d'être transcendantale comme intersubjectivité monadologique ». On n'ignore pas les risques et les limites de la voie cartésienne : perte du monde, celui-ci et la conscience n'apparaissant qu'au titre de « résidu » ; tentation solipsiste (on n'atteint pas à l'être propre de la subjectivité étrangère) ; impossibilité de prendre le *cogito* en tant que temporalité pour point de départ absolu (cf. I. Kern, art. cit., p. 292-300) ; Husserl lui-même avait bien conscience de ces difficultés : « le chemin "cartésien" (...) a ce gros désavantage que, même s'il conduit comme par un saut, tout de suite à l'*ego* transcendantal, ne fait voir ce dernier (...) que dans un vide-de-contenu apparent » (*Krisis*, § 43, p. 176). C'est à ce problème que remédie la radicalisation de la réduction menée par Fink : cf. *supra*, note 4 de la p. 211.

¹ *Méditations cartésiennes*, § 1, p. 44.

² *La crise...*, p. 380.

³ « L'évidence parfaite et son corrélat, la vérité pure et authentique, se donnent comme une idée inhérente à l'effort cognitif, aspirant au remplissement de l'intention qui vise, et donc comme une idée qu'on peut obtenir en s'adonnant à un tel effort », *Méditations cartésiennes*, § 5, p. 54.

n'est pas toujours-déjà sa possession, quelque chose qu'il aurait déjà dans l'évidence du « Je suis », mais quelque chose qu'il n'a et ne peut avoir que sous la forme d'un combat pour sa vérité, un combat pour se rendre lui-même vrai¹.

Tel serait le paradoxe inhérent à la phénoménologie husserlienne, en deçà même de ses prolongements existentiels : une transformation pratique de soi culmine en un retour à soi ouvrant à un effort spécifiquement théorique, effort qui, en tant que « tâche infinie », pourrait également s'apparenter, en dernière analyse, à une nouvelle et continue pratique transformatrice de soi, dans la pensée. Oscillation indéfinie d'une phénoménologie transcendantale, où le primat du théorique, l'adoption d'une position de surplomb, ne cesse cependant de tracer en pointillés la *praxis* qui la rend possible et qu'aussi bien — peut-être — elle implique...

On approfondira le paradoxe en soulignant deux nouveaux éléments à propos de l'activité automéditative :

- celle-ci relève d'un choix philosophique radical : la *vie* de celui qui s'engage par sa volonté propre dans cette direction se voit totalement bouleversée — la méditation et la conversion subjective qui l'accompagnent imposent l'invention d'une vie authentiquement philosophique : « Je ne puis devenir un vrai philosophe qu'en prenant librement la décision de faire que ma vie tende vers un tel but² ».
- l'automéditation et le choix de vie radical qu'elle implique excèdent la sphère individuelle et n'acquièrent leur sens qu'en fonction d'un contexte, historico-philosophique, plus large ; par là, c'est le sens même de l'humanité qu'ils prennent à leur compte :

Une réflexion historique en retour, telle que celle dont nous parlons, est (...) une très profonde auto-méditation sur la compréhension de soi-même dans ce que l'on *veut* proprement, étant donné ce que l'on *est*, autrement dit en tant qu'être historique³.

Or ces deux dimensions, on va le voir, sont tout aussi essentielles à la bonne compréhension de la problématique des pratiques de soi chez Foucault. Aussi la mise en évidence de la dimension ascétique de l'entreprise phénoménologique nous conduit-elle naturellement à approfondir la confrontation de nos deux auteurs à travers un nouveau thème : celui de l'historicité, envisagé à

¹ *Krisis*, § 5, p. 18.

² E. Husserl, « Les conférences de Paris », in *Méditations cartésiennes*, p. 2.

³ *Krisis*, § 15, p. 83.

travers la catégorie de « vie philosophique ». On saisira peut-être par là comment « l'unité close » d'une activité théorique peut avoir pour « vocation » une *praxis* neuve et singulière ne visant rien de moins que le renouvellement de l'humanité.

b) *Phénoménologie husserlienne et ontologie du présent*

Repartons de Foucault. Il est essentiel de saisir que, chez ce dernier, la thématique de la subjectivation, des pratiques de soi ou des techniques de soi sur soi, n'est en aucun cas réductible à une étude érudite du cadre historique où elles s'insèrent, pas plus qu'elle ne se confond avec un quelconque « retour au sujet » ou un improbable éloge du « culte de soi ».

Il serait possible de montrer que ce questionnement, sur lequel s'achève l'œuvre, est en fait animé par une problématique philosophique plus fondamentale, et qui lui donne son sens final. Celle-ci — qui constitue sans nul doute le fil conducteur de toute sa production — se résumerait en une question : « Qu'est-ce que penser¹ ? » On peut en ce sens soutenir que le problème de Foucault fut toujours, lorsqu'il s'essayait à penser, sous la forme d'une « histoire de la pensée », l'historicité de ce qu'il nommait les « foyers d'expérience » (la folie, la sexualité...), de commettre, *hic et nunc*, une véritable expérience de la pensée, expérience qui se devait d'ouvrir, par et dans un *travail de la pensée sur elle-même*, à d'autres expérimentations historiques. L'*askēsis* foucauldienne est donc d'abord à entendre comme un exercice sur soi *de la pensée*. Aussi Foucault peut-il résumer son projet essentiel comme suit : « Faire apparaître des singularités transformables, ces transformations ne pouvant s'effectuer que par un travail de la pensée sur elle-même². »

¹ Deleuze est à ma connaissance le premier à y avoir justement insisté : « En vérité, une chose hante Foucault et c'est la pensée, "que signifie penser ? qu'appelle-t-on penser ?" » (*Foucault, op. cit.*, p. 124). Parmi beaucoup d'autres, deux indices de cet état de fait chez Foucault, situés aux deux extrêmes de son parcours : DE I, n. 22, p. 367-368 ; DE II, n. 344, p. 1431.

² Sur tout ceci et ce qui suit, les textes essentiels sont DE II, n. 340, p. 1397-1399 et l'Introduction à *L'Usage des plaisirs, op. cit.*, p. 9-21. On le voit, la pensée selon Foucault est ainsi *à la fois* ce qu'il faut réfléchir et ce qui permet d'opérer la réflexion : elle est et le sujet et l'objet d'une opération, d'une expérience consistant *in fine* à « affranchir la pensée de ce qu'elle pense silencieusement et lui permettre de penser autrement » (*L'Usage des plaisirs*, p. 17).

Ce concept de la pensée comme expérience de soi sur soi est ce qui permet de dégager précisément le problème central posé par les derniers écrits de Foucault. Il ne s'y agissait d'abord pas de penser l'histoire d'un point de vue théorique (« que savons-nous de l'histoire ? ») ou pratique (« que faisons-nous de l'histoire ? »), mais bien plutôt de proposer une pensée de l'historicité, une pensée de « l'historicité même des formes d'expérience », soit d'effectuer une « épreuve sensible » de l'histoire dans la pensée et de la pensée dans son histoire. Qu'est-ce à dire ?

Chez Foucault, la pensée, en tout cas depuis la Modernité, est définie comme acte, pratique, expérimentation¹. Du coup, penser l'historicité des formes d'expérience ce sera aussi, d'un même mouvement, commettre une expérience, ce sera forcément *expérimenter* l'historicité de la pensée. En effet, comme le dit Foucault, « toute expérience est une manière de penser », et « toute pensée a une historicité qui lui est propre » ; or l'historicité des expériences composant l'histoire même de notre pensée est ce qui n'est réfléchi que par un acte, une expérience qui est bien de l'ordre de la pensée : ce n'est qu'en ce sens que « la pensée est (...) la forme même de l'action ». Bref, l'historicité comme « épreuve » c'est la pensée de l'historicité des formes d'expérience et l'expérience de la pensée dans son historicité².

Or — et c'est le point — cette expérience spécifique n'existe qu'en acte ; autrement dit, elle n'a son site nulle part ailleurs que dans le présent qui est le sien : l'expérience de la pensée est épreuve de son *actualité*. C'est je crois dans cette articulation complexe entre histoire et actualité que réside la signification ultime de l'énigmatique notion d'« ontologie du présent³ » (en tant — si on me passe la formule — qu'épreuve de et par la pensée de et dans son historicité).

Cette épreuve de l'historicité de la pensée — ou, si l'on veut, cette automéditation historique —, dans son accomplissement, relèverait donc de ce que Foucault nomme « ontologie du présent » ou « ontologie critique de nous-mêmes ». Deux remarques :

— l'historicité comme épreuve sur soi de la pensée prend d'abord la forme d'une interrogation à propos d'aujourd'hui, d'un *diagnostic* quant à une situation historique et/ou philosophique donnée, celle-là

¹ Cf. *Les mots et les choses*, *op. cit.*, p. 339. On pourrait facilement montrer que, chez Foucault, des écrits consacrés à l'expérience littéraire jusqu'à l'analyse des pratiques de soi antiques, les notions de pensée et d'expérience entretiennent toujours un rapport d'implication réciproque.

² DE II, n. 340, p. 1398-1399.

³ Sur la notion d'actualité, le texte de référence est également DE II, n. 339.

même où se déroule cette épreuve. Se posent des questions du type : « qu'est-ce qui dans le présent fait sens actuellement pour une réflexion philosophique¹ ? » ; « quelle différence aujourd'hui introduit-il par rapport à hier² ? » ;

- ce travail (sur soi) correspond à la création d'une attitude spécifique, d'un certain *ēthos* proprement philosophique où la totalité d'une vie se voit mobilisée dans un choix radical. Foucault décrit en détail cette attitude : indissociablement expérimentale et limite, elle pourrait donner lieu à la création « d'enquêtes historiques », à une « expérience théorique et pratique », savoir l'« épreuve historico-pratique des limites que nous pouvons franchir³ ». L'idée d'une « vie philosophique » est en tout cas au centre du dernier récapitulatif dressé par Foucault :

L'ontologie critique de nous-mêmes (...) il faut la concevoir comme une attitude, un *ēthos*, une vie philosophique où la critique de ce que nous sommes est à la fois histoire des limites qui nous sont posées et épreuve de leur franchissement possible⁴.

Peut-être pressent-on déjà en quoi le projet husserlien, dont on a pu mettre en évidence la dimension « ascétique », appartient bien à cette tradition philosophique, à côté d'autres noms plus attendus, comme celui de Nietzsche. Mais qu'en est-il précisément ?

*

On sait que Husserl présente la voie fondatrice de l'automéditation comme étant celle à répéter d'urgence pour le bien de l'humanité européenne.

Ce ton catastrophiste s'autorise d'un constat posé à l'égard du champ scientifique, philosophique et, en filigrane, politique, historique. Ce constat

¹ DE II, n. 351, p. 1499.

² DE II, n. 339, p. 1383. On ajoutera que si la lettre de l'ontologie du présent n'émerge que tardivement dans l'œuvre de Foucault, son esprit quant à lui y était présent depuis longtemps ; quelques jalons pour une reconstruction de l'élaboration progressive de ce concept : DE I, n. 47, p. 609 ; n. 50, p. 640-641 (j'y reviendrai). Par la suite, l'idée semble indissociable de la question de l'*Aufklärung* kantienne : cf. DE II, n. 219, p. 431 ; n. 266, p. 783 ; n. 330, p. 1267.

³ *Ibid.*, p. 1391, 1393-1394.

⁴ *Ibid.*, p. 1396.

est un diagnostic : ce que Husserl met en évidence, c'est une crise — au sens médical — de la civilisation européenne, crise dont la situation des sciences est le symptôme privilégié. Soyons attentifs au vocabulaire husserlien : « la maladie de l'Europe¹ », « les innombrables symptômes de la décadence de la vie² »...

Une dérive rationaliste est au départ de cette crise : la raison, comme aveuglée et entraînée dans un tourbillon techno-scientiste, aboutit à la double impasse intellectuelle du subjectivisme généralisé et de l'objectivisme de mauvais aloi. Mais c'est pourtant de la raison elle-même, par un effort de ressaisie du sens originnaire qui est le sien — l'avènement de la phénoménologie comme philosophie universelle —, que pourrait venir la résolution d'une crise dont les effets — « insatisfaction », « détresse » — portent loin. (Enfin, l'idée husserlienne d'humanité européenne étant fonction de l'émergence de la rationalité et de l'esprit de la philosophie comme tâche infinie, la crise scientifique ne peut qu'être solidaire d'une crise politique dont Husserl constate les effets, « la chute dans la haine spirituelle et la barbarie³ »).

Au fond, par la notion de crise, comme le note Foucault dans un autre contexte, « on vise la pointe d'intensité dans l'histoire⁴ » : on interroge l'actualité qui est la nôtre. C'est donc de façon originale que Husserl répète le geste, kantien, qui inaugurerait selon Foucault dans l'histoire de la pensée « l'ontologie du présent »⁵. Il faut en effet se souvenir que déjà chez Kant, l'interrogation quant au présent historique, politique (les Lumières, la Révolution française) se doublait d'un diagnostic scientifique, philosophique (la métaphysique comme arène puis comme tribunal où, ici aussi, la raison apparaît à la fois comme juge et partie). De même chez Husserl, le diagnostic, d'abord spécifique au champ philosophique (Husserl évoque la « lamentable actualité » d'un champ philosophique dont il regrette « l'éparpillement (...) en de vains affairements⁶ ») se double nécessairement d'une critique historique, politique.

¹ *La crise...*, p. 350.

² *Ibid.*, p. 382, ou encore : « La philosophie universelle (...) est, pour ainsi dire, le cerveau opératoire du fonctionnement normal duquel dépend l'authenticité et la santé de la spiritualité européenne » (p. 372).

³ *Ibid.*, p. 382.

⁴ DE I, n. 148, p. 1571.

⁵ Pour la référence à Kant fondateur de deux traditions philosophiques critiques, « analytique de la vérité » et « ontologie du présent », cf., notamment, DE II, n. 351, p. 1506.

⁶ *Méditations cartésiennes*, § 2, p. 48 ; « Les conférences de Paris », p. 3.

Telles sont les raisons pour lesquelles Husserl, à l'entame de l'effort méditatif accompli dans le prolongement de Descartes, s'interroge de façon très révélatrice : « De telles idées, demande-t-il, sont-elles en mesure d'insuffler à notre époque quelques forces vives¹ ? »

On l'a dit, l'issue de la crise suppose que soit réhabilitée dans ses droits originaires la raison. Cette réhabilitation consiste en la conversion à soi décrite plus haut : un retour fondateur à la conscience transcendantale intentionnelle et donatrice de sens, par la mise entre parenthèses du monde dans sa facticité.

Ici se donne à lire l'extrême radicalité philosophique de Husserl : cette conversion phénoménologique se confond avec une « vocation » totale de la personne. Husserl ne cesse d'insister sur le fait que c'est bien une décision volontaire débouchant sur un choix de vie total qui est réclamée par le geste méditatif. Ce choix qui, en dernier ressort, assume l'autonomie ou l'auto-responsabilité caractéristique d'une humanité que détermine la poursuite de tâches philosophiques infinies, met bien en lumière un désir que je n'hésite pas à qualifier d' « existentiel », une pratique vitale qui continue toujours de soutenir un intérêt prétendument « purement théorétique ». Car il y a nécessité

d'un commencement sans présupposé, d'une vie de connaissance nouvelle, réellement radicale (...) une décision qui engagera sa vie [la vie de « qui veut devenir philosophe »] de manière absolument radicale, une décision qui fera de sa vie une *vie par conviction absolue*. C'est une décision par laquelle le sujet se détermine soi-même (...) au plus profond de sa personnalité (...) en tant que moi pratique².

C'est bien en cela que consiste, somme toute, la réactivation de l'attitude propre à ces hommes, tel Thalès, « dont la vocation est de créer la vie philosophique, la philosophie comme formation culturelle d'un genre nouveau³ » : « une décision de la volonté, résolue à donner à l'ensemble de

¹ « Les conférences de Paris », p. 3 ; cf. également, pour le strict domaine philosophique (dont on voit qu'il n'est pas dissociable du champ historico-politique), la lettre du 19 mars 1930 à R. Ingarden à propos des *Méditations cartésiennes* : « Je me sens appelé à intervenir avec cette œuvre au sein de la situation critique où se trouve actuellement la philosophie allemande » (cité par M. de Launay, « Présentation », in *Méditations cartésiennes*, p. IX).

² E. Husserl, *Philosophie première* ; cité par N. Depraz, *La réduction phénoménologique comme praxis*, art. cit., p. 3.

³ *La crise...*, p. 367.

sa vie personnelle la forme de l'unité synthétique d'une vie dans l'auto-responsabilité universelle¹ ».

*

Nous sommes au plus proche de Foucault, au plus près aussi de comprendre le sens des citations qui ouvraient ce chapitre. L'attention portée aux notions de conversion (à soi, du regard) et de méditation a montré pourquoi Foucault incluait la phénoménologie husserlienne parmi ces pensées suspendant l'accès à la vérité à un travail du sujet sur lui-même ; mais on a aussi vu l'ambiguïté de la position occupée par Husserl dans cette tradition. Ensuite, l'idée d'une automéditation historique, et la création d'une vie philosophique qu'elle appelle, nous a fait rejoindre le courant des ontologies du présent où Foucault, à la suite de Husserl et de quelques autres, entend s'inscrire.

Nous pouvons maintenant également rendre compte de la proximité des fragments suivants. Foucault, à propos de l'ontologie critique de nous-mêmes décrit

un *ēthos* philosophique qu'on pourrait caractériser comme critique permanente de notre être historique².

Et Husserl, dans et au sujet de la *Krisis* :

Nous avons besoin de la pénétration d'une *méditation-en-retour, historique et critique*, afin de nous soucier d'une compréhension radicale de nous-mêmes³.

Les méditations historiques dans lesquelles nous sommes entrés pour atteindre la compréhension de nous-mêmes que notre situation philosophique rend tellement nécessaire⁴.

Enfin, nous ne nous étonnerons plus que Foucault associe dans un même texte deux penseurs qu'il oppose d'habitude si volontiers, l'un lui ayant d'ailleurs permis — selon ses dires — de penser en dehors des chemins tracés par l'autre : Nietzsche et Husserl. Mieux encore, on appréciera autre-

¹ *Krisis*, § 73, p. 301.

² DE II, n. 339, p. 1390.

³ *Krisis*, § 6, p. 23.

⁴ *Krisis*, § 9, p. 67.

ment le fait que ceux-ci se trouvent précisément juxtaposés lors de l'une des premières mentions implicites, en 1967, de l'ontologie de l'actualité :

Nietzsche a découvert que l'activité particulière de la philosophie consiste dans le travail du diagnostic : que sommes-nous aujourd'hui ? Quel est cet « aujourd'hui » dans lequel nous vivons ? (...) Il me semble que Nietzsche avait attribué un nouvel objet à la philosophie, qui a été un peu oublié, bien que Husserl, dans *La crise des sciences européennes* ait tenté à son tour une « généalogie »¹.

Nietzsche, avec son « esprit historique » surdéveloppé, n'était-il pas celui qui diagnostiquait la crise et la décadence des valeurs morales — « l'ultime maladie (...) contaminant même les philosophes et les rendant malades (...) symptôme le plus inquiétant de notre civilisation européenne, elle-même devenue inquiétante » — à partir d'un « signe de détresse, d'appauvrissement² » ? Et ne liait-il pas cette activité de diagnostic à une intense pratique de soi ? « Depuis longtemps tout ce que j'opine repose sur des expériences vécues³ »...

Ainsi donc, comme le laissait présager le « craquement » évoqué dans l'exergue de cet article, le point de jonction entre Foucault (et Nietzsche) et Husserl a pour nom *historicité* — l'historicité comme épreuve pratique de la pensée sur elle-même, dans son actualité. Mais, on va le voir, c'est aussi ce point qui est l'occasion de leur séparation définitive.

4. Le pourquoi d'une séparation (du transcendantal et de l'historicité)

Au plus loin du projet foucauldien, l'histoire que retrace Husserl est celle, de part en part téléologique, d'une *ratio* unique et unifiée. La philosophie occidentale « moderne » serait secrètement animée par un motif originel vers lequel elle tend comme sa fin : le transcendantal (motif qui ne se révèle d'ailleurs que par l'interrogation de l'histoire de la philosophie moderne dans

¹ DE I, n. 50, p. 641.

² F. Nietzsche, *La généalogie de la morale*, I, § 2, et « Avant-propos », § 3 et 5, trad. I. Hildenbrand et J. Gratien, Paris, Gallimard, 2003, p. 10, 13. Cf. également DE I, n. 84, p. 1008.

³ F. Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, « Des poètes », trad. M. de Gandillac, Paris, Gallimard, 2001, p. 163.

son unité telle qu'elle est menée par Husserl¹). Le transcendantal est effleuré à plusieurs reprises (Descartes puis Kant), mais n'est dévoilé dans sa signification véritable que par Husserl lui-même, alors que « toutes les philosophies antérieures désiraient [le] réaliser, en tant que ce sens était le seul qui d'une façon générale occupait l'horizon de l'esprit, et du reste le seul qui pût l'occuper² ».

En cela consiste, à dire vrai, le reproche fondamental que Husserl adresse à Descartes. Celui-ci pourtant si près de mettre au jour le transcendantal par l'opération du doute y échoue finalement. Son erreur tient surtout à la réification de l'*ego cogito*, défini comme substance pensante : « Face à la plus grande des découvertes, l'ayant déjà faite en quelque manière, il n'en saisit cependant pas le sens véritable, c'est-à-dire le sens de la subjectivité transcendantale, et il ne franchit pas le seuil qui mène à l'authentique philosophie transcendantale³ ». Alors en quoi consiste, considérée sous cet angle, la philosophie véritable, soit la phénoménologie ?

Elle est un subjectivisme transcendantal radical. L'*époque* d'inspiration cartésienne correctement menée fait apparaître comme fondement ultime et apodictiquement évident de toute connaissance l'*ego* transcendantal. Celui-ci est à concevoir comme le lieu où est originairement constituée toute formation objective de sens. Autant dire que l'*ego* transcendantal possède comme corrélat immanent le monde transcendant, mais au simple titre de phénomène. Ou encore : la phénoménologie transcendantale consacre le rôle fondateur de la conscience en tant qu'intentionnelle.

Par l'époque phénoménologique, je réduis le je humain naturel qui est le mien, ainsi que ma vie psychique (...) à mon je phénoménologique transcendantal, domaine de l'*expérience phénoménologique transcendantale de soi*. Le monde objectif, qui existe pour moi (...) puise (...) tout son sens et sa validité d'être (...) en moi-même, en moi en tant que je transcendantal qui n'apparaît qu'à travers l'époque phénoménologique transcendantale⁴.

¹ « Seule une téléologie peut s'ouvrir un passage vers les commencements » dit Derrida dans son « Introduction » à *L'Origine de la géométrie*, p. 54. Cette remarque s'éclaircira dans la suite, mais on ne pourra toutefois pas entreprendre de commenter le commentaire derridien dans les limites de ce travail. C'est pourtant une piste essentielle, et qu'il conviendra d'explorer dans un autre contexte.

² *Krisis*, § 27, p. 116.

³ *Méditations cartésiennes*, § 10, p. 68.

⁴ *Ibid.*, § 11, p. 69.

Sur cette base, il devient possible de fonder en vérité le savoir dans sa totalité, jusqu'à réaliser l'idée d'une philosophie universelle — ce dont est seule capable la phénoménologie transcendantale. La tâche qui s'ouvre alors est à proprement parler infinie. Comme l'indique Husserl, « la constitution transcendantale de l'objectivité existante en un sens précis du terme » ne se limite pas aux « recherches formelles générales » ; elle touche encore à

la problématique (...) de cette constitution (...) pour chacune des catégories ultimes des objets (des régions) qui ne sont plus formellement logiques : (...) une théorie constitutive de la nature physique (...) de l'homme, de la communauté humaine, de la culture, etc. (...) Bien entendu, il s'agit partout de découvrir l'intentionnalité impliquée dans l'expérience même en tant que vécu transcendantal¹.

Comme Husserl le dit ailleurs, c'est à ce point qu'enfin « surgissent tous les problèmes de la facticité contingente, de la mort, du destin (...) *les problèmes aussi du sens de l'histoire* (...) mais posés sur le sol où doit être posé tout ce qui pour nous doit avoir un sens possible² ».

Il semble que l'on touche ici, avec cette idée « du sens de l'histoire », à la notion d'historicité transcendantale — soit la réactivation du sens originaire d'un fait historique par une question en retour : le sens de l'histoire, en effet, ne s'approche que par une histoire du sens. Telle est la dimension que Husserl thématise et explore dans *L'Origine de la géométrie*, ouvrage fragmentaire à peu près contemporain d'une *Krisis* volontiers citée par Foucault, mais dont il ne fait à ma connaissance nulle part mention (à l'inverse d'ailleurs de l'introduction qu'en offrit Derrida, un texte qu'il tenait, dit-on, en haute estime).

*

Le point de rupture entre Husserl et Foucault tient essentiellement à leurs façons respectives d'articuler historicité et transcendantal.

La notion d'« *a priori* historique » est présente chez ces deux auteurs³. De l'un à l'autre, il y a pourtant un abîme. Je résumerai l'écart

¹ *Ibid.*, § 29, p. 109.

² « Les conférences de Paris », p. 40. Je souligne.

³ La notion traverse la pensée archéologique de Foucault : elle est présente dès *Naissance de la clinique*, Paris, PUF, 2003 (cf. la notion d'« *a priori* concret », Préface, p. XI), puis dans *Les mots et les choses*, *op. cit.* (cf., outre la notion d'*épistémè*, qui structure le livre, Préface, p. 13) avant d'être largement thématisée

comme suit : dans une quête qui est celle de l'origine (*Ursprung*) Husserl élève l'historicité en général (par opposition à l'histoire-des-faits) au rang d'*a priori* ; selon un mouvement symétrique et inverse, Foucault, historicisant le transcendantal autant qu'il est possible, est amené à le vider de sa substance. Ce pourquoi sa propre pensée critique de l'historicité ne se veut « pas transcendante (...) : elle est généalogique dans sa finalité et archéologique dans sa méthode¹ ».

L'interrogation quant à l'origine de la géométrie mène en fait naturellement à un questionnement plus général ayant trait à l'historicité universelle. Qu'entend Husserl sous ce vocable qu'il emploie d'ailleurs — il prévient d'emblée — « en un sens insolite » ? Son travail se déploie en fait

selon une direction thématique qui ouvre des problèmes de fond totalement étrangers à l'histoire (*Historie*) habituelle, problèmes qui, en leur ordre, sont aussi indubitablement historiques (*historische*)².

Husserl se place dans une perspective toujours plus fondatrice ou originaire : sous l'histoire-des-faits, l'histoire dite « réelle », il compte dévoiler une couche plus profonde, celle de l'historicité en général, l'historicité en tant qu'*a priori*. Ce qui se dit aussi bien : la quête de Husserl porte sur l'origine (*Ursprung*) non pas sur le commencement (*Beginn*). C'est tout le sens de ce qu'il nomme question-en-retour (*Rückfrage*).

Par ce geste, Husserl met en évidence le sens originaire qui préside à l'apparition de la géométrie, en deçà donc de ses commencements empiriques. Or cela n'est possible que parce que « tout ce qui est établi comme fait historique (...) a nécessairement sa structure de sens intrinsèque », parce que ce qui se donne ici et maintenant — par exemple un ensemble d'axiomes et de propositions mathématiques prêt à être utilisé sans qu'il soit besoin

dans *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969, par exemple p. 167; après une longue et à peu près totale éclipse, ce concept réapparaît *in extremis*, cf. DE II, n. 345, p. 1451. Du côté de Husserl, cf. *L'Origine de la géométrie*, p. 204, 205, etc. Sur le lien entre Foucault et Husserl sur ce point, hormis l'article de G. Lebrun commenté plus haut, cf. B. Han, *L'ontologie manquée de Michel Foucault. Entre l'historique et le transcendantal*, Grenoble, Millon, 1998, p. 110-112 (les options fondamentales de ce livre, qui a le très grand mérite de discuter rigoureusement la pensée philosophique de Foucault, sont aux antipodes de celles que je souhaiterais élaborer et mettre en œuvre dans ma propre lecture de son travail).

¹ DE II, n. 339, p. 1393.

² *L'Origine de la géométrie*, p. 174.

d'interroger leur sens — ne cesse jamais de pointer en direction de « ses implication profondes¹ ».

Bien sûr, le sens originaire n'est pas réanimé à chaque instant du travail du géomètre (ce qui le frapperait d'ailleurs d'impossibilité). L'origine des concepts utilisés n'apparaît simplement plus ; c'est pourquoi, *a fortiori*, comme le dit Husserl, « il va aussi de soi que le sens de vérité originaire une fois perdu, il se soit rendu si peu sensible que le besoin même de la question en retour correspondante ait d'abord dû être réveillé et, plus encore, que le sens vrai de cette question ait dû être découvert² ».

Une fois redécouvert le sens même de la question apte à poser la question du sens originaire, il faut encore voir à partir de quoi elle peut s'exercer. Évidemment, la question en retour ne se pose qu'à partir de ce qui est donné ici, et maintenant — ainsi, tel ou tel concept géométrique (« la géométrie est présente dans ses propositions, dans ses concepts³ »). À partir de là, retrouver le sens originaire ne peut être autre chose que le réactiver : l'origine est tout entière dans sa réanimation, c'est-à-dire dans l'effort actuel de remontée vers le sens, au travers de ses sédimentations.

Il n'est pas mauvais, à ce propos, de se souvenir que Husserl présentait le travail de la *Krisis* comme une méditation-en-retour et non pas une réflexion historique au sens trivial (histoire-des-faits). D'ailleurs, dans *L'Origine de la géométrie*, Husserl montre l'inutilité de cette dernière perspective ; en fait, « une authentique histoire de la philosophie » consiste en « la reconduction des formations de sens historiques données dans le présent⁴ ». C'est bien dans cette optique que Husserl, partant du *corpus* cartésien constitué, le réanimait, afin de mettre en évidence mieux que Descartes lui-même le sens originaire de l'entreprise cartésienne.

Ainsi, l'histoire de la philosophie que retrace Husserl doit bien être lue comme une « méditation historique » : elle se donne en effet pour soi un diagnostic quant à l'état présent de la philosophie à partir duquel elle va « prendre possession du sens, de la méthode et du commencement de la philosophie⁵ ».

Il y a bien une sorte de contraction chez Husserl en ce qu'une réflexion *transcendantale* est présentée comme méditation *historique*. « Historique » doit donc ici posséder une signification particulière — l'historicité est

¹ *Ibid.*, p. 203.

² *Ibid.*, p. 198.

³ *Ibid.*, p. 200.

⁴ *Ibid.*, p. 205.

⁵ *Ibid.*, p. 174.

universelle au sens de transcendantale : elle est un *a priori*, le fond, le fondement à partir duquel peut se dégager l'histoire-des-faits.

Nous nous tenons donc dans l'horizon historique en lequel, si peu de choses déterminées que nous sachions, tout est historique. Mais il (cet horizon) a sa structure essentielle, qui doit être dévoilée par une interrogation méthodique¹.

En fait nous partons toujours de l'histoire factuelle et d'un présent déterminé, mais la question en retour dévoile l'horizon universel de l'histoire, cette structure qui permet que l'histoire des faits se déploie et qui, du même coup, soutient et rend possible la question en retour elle-même, donc la philosophie de Husserl ; une philosophie qui, par la restauration systématique des évidences, est pourtant cela même qui dévoile cette structure essentielle. C'est par ce biais que se révèle « l'*a priori* universel de l'histoire dans la plus haute richesse de ses composantes² ».

Aussi l'enquête quant au sens originnaire de la géométrie ouvre-t-elle à un questionnement quant à l'histoire du sens et, aussi bien, au sens de l'histoire. Dans ce mouvement est mis en évidence l'historicité de l'*a priori*, du transcendantal, mais également l'historicité comme *a priori*, en tant que transcendantal : l'historicité du sens originnaire, mais aussi l'historicité comme espace de l'originarité du sens.

*

Il serait trop long de décrire maintenant les différentes tentatives foucaaldiennes d'historicisation du transcendantal, comme d'évaluer leurs réussites éventuelles ; ainsi, on ne pourra estimer ici si sa conception de l'expérience de la pensée et de l'historicité rappelée plus haut repose effectivement à nouveaux frais la question du doublet empirico-transcendantal, si elle échappe aux impasses auxquelles mène celui-ci (et que Foucault lui-même relevait), ou si, bien plutôt, elle y succombe³.

¹ *Ibid.*, p. 199.

² *Ibid.*, p. 203.

³ Cf. *supra*, p. 7-8, 21-22 ; B. Han, *L'ontologie manquée de Michel Foucault*, *op. cit.*, répondrait précisément que Foucault n'a jamais cessé de retomber dans les ornières qu'il avait lui-même dénoncées.

Contre cette interprétation, la question de la possibilité de l'historicisation du transcendantal, mais cette fois posée à partir de Kant, doit sous-tendre un travail de thèse de doctorat en cours, consacré au kantisme de Foucault, et cherchant d'abord à

Je me bornerai à souligner l'obstination de Foucault à penser dans ce sens : « Tout au long de ma recherche, je m'efforce (...) d'éviter toute référence à ce transcendantal, qui serait une condition de possibilité pour toute connaissance ». Mais il ne faut pas ignorer les doutes qui étaient les siens quant à la réussite de cette tentative : « Je ne peux pas éliminer la possibilité de me trouver, un jour, face à un résidu non négligeable qui sera le transcendantal¹ ».

S'il est sans doute vrai que le concept d'*a priori* historique tel qu'il est dégagé et exploré dans *Les mots et les choses* — soit dans une recherche menée strictement du point de vue de l'archive discursive, sans aucune référence à l'extra-épistémique — n'est pas, dans cette perspective, totalement satisfaisant, il faut aussi rappeler que Foucault s'en est lui-même montré insatisfait. D'où l'intérêt des tentatives ultérieures, notamment de la notion de pratique discursive (surtout développée dans *L'archéologie du savoir*), comme champ d'une rencontre homogène et immédiate, strictement immanente, des pratiques (sociales) et des discours (théoriques) : intérêt tant il est vrai que, par définition, le transcendantal désigne une dimension rigoureusement irréductible aux jeux et aux enjeux du monde social. Qu'il suffise enfin de rappeler que le savoir lui-même n'est jamais donné à l'état pur, mais qu'il est toujours tissé de rapports de pouvoir. Foucault barre par là tout accès à cette zone plus profonde que prétend mettre au jour le geste transcendantal ; car pour lui, sous les dispositifs de savoir-pouvoir, il n'y a rien. C'est pourquoi sa question ne peut qu'être celle des conditions de telle expérience réelle, historique et contingente, toujours singulière. On ne trouve jamais rien sous les dispositifs de savoir-pouvoir, rien qui les détermine, rien qui en prescrit les conditions nécessaires et universelles. Il n'y a que leur maillage. Et celui-ci varie dans l'histoire ou mieux, avec elle. Il s'étend ou se

interroger l'expérience de la pensée foucauldienne à la lumière de la troisième *Critique* et des opuscules historico-politiques.

¹ DE I, n. 109, p. 1241. Comme on le pressent, l'expérience de la pensée en question ne s'effectuera que sous la condition de l'histoire et de sa réflexion : en ce sens, si on ne pense que sous la condition de l'histoire, il est aussi vrai qu'on ne pense qu'elle. *La réflexion historique apparaîtrait alors paradoxalement comme le dernier résidu transcendantal isolable.* (La réflexion historique, à savoir : l'histoire comme lieu où la pensée entreprend l'expérience réfléchissante de sa propre historicité : pas d'historicité possible hors d'un effort de réflexion ne s'exerçant sur nul autre matériau que cette historicité). Mais c'est aussitôt montrer que ce résidu n'est qu'un « quasi-transcendantal ».

distend de mille manières, reconfigurant à chaque fois les conditions sous lesquelles une expérience « historiquement définissable¹ » est possible.

In fine, il semble que le refus du transcendantal — ou l'essai de son historicisation extrême —, par le contraste dressé avec Husserl — lui-même tenant d'un *a priori* historique où l'historicité en général se voit élevée au rang d'*a priori* —, révèle au fond le pourquoi de l'opposition explicite de Foucault à la pensée husserlienne.

Peut-être pourrait-on maintenant répéter le début de ce texte et reprendre les citations dans lesquelles Foucault jouait Nietzsche et consorts contre Husserl². Une fois définie la réflexion de Foucault comme essai de penser l'historicité sur un mode non transcendantal, nous obtenons une meilleure compréhension des différents points de ruptures — mais aussi de rencontres — qui y sont mis en évidence (jeu complexe fait de ruptures et de rencontres dont témoigne au premier chef la référence ambivalente à Nietzsche, parfois opposé à Husserl, et parfois pensé avec lui). On voit aussi certainement pourquoi c'est bien *cette* pensée qui est à la source des refus caractéristiques des fragments susmentionnés, et qui permettent de rendre compte, au plus près, de la séparation de Foucault à l'égard de la pensée husserlienne : refus d'une pensée de l'origine, d'un sujet fondateur, d'une expérience vécue — autant de points fondamentaux que je ne peux qu'ébaucher :

- la pensée de l'historicité non transcendantale de Foucault est synonyme de renoncement à toute quête de l'origine. Pour lui, nul sens originaire. C'est en cela que consiste une pensée de l'historicité qui serait « généalogique dans sa finalité ». À nouveau, il faudrait interroger Nietzsche et l'Avant-propos à *La généalogie de la morale*, puis rappeler comment Foucault distingue à ce sujet l'origine comme *Ursprung* de l'origine comme *Herkunft*. Le travail du généalogiste, dit-il, n'est pas une investigation de l'*Ursprung* : il ne cherche pas à fixer l'essence d'une chose, à retrouver le moment de sa perfection, l'espace de sa vérité. Au contraire, il met au jour la *Herkunft* de l'événement, c'est-à-dire qu'il dévoile, entre autres, la petitesse des commencements, la suite des erreurs et les combats mesquins sur lesquels croît le vrai : « s'attarder aux méticulosités et aux hasards des commencements ; prêter une attention scrupuleuse à leur dérisoire

¹ HS, p. 243.

² Cf. *supra*, p. 4.

méchanceté¹... ». Or *L'Origine de la géométrie* — fragment auquel Fink plutôt que Husserl donna son titre — se dit en allemand : *Die Frage nach dem Ursprung der Geometrie...*

- Ensuite cette pensée, précisément, implique une certaine figure de la subjectivité ; en fait, elle « défait l'unité du sujet² », comme le précise Foucault dans le même article. Il faudrait ici voir comment s'opposent une pensée du sujet comme résultante ou dérivée, trajectoire immanente, enfin déprise, arrachement à soi, et puis d'autre part une pensée où le sujet, en tant qu'il place entre parenthèses son moi empirique, se ressaisit comme ego transcendantal, fondement donateur de sens, identité à soi, « moi stable et permanent³ ». Il faut encore se souvenir de Nietzsche car, peut-être, « un tel substrat n'existe pas », peut-être n'y a-t-il « pas d' "être" au-dessous de l'action, de l'effet, du devenir⁴ » ; — et c'est peut-être sur ce point que se donne à lire la plus grande proximité de Foucault et de Nietzsche, l'un qui voulait révéler « sous notre moi la différence des masques », l'autre qui réclamait : « — Quoi donc ? Un autre masque, un second masque ! »⁵.
- Enfin, cette pensée de l'historicité non transcendantale se donne pour expérience : c'est là un fait décisif. Sans doute l'usage foucauldien de la notion d'expérience dans un sens éthique (rapport à soi) et non plus gnoséologique permettrait-il de rendre compte, en définitive, de l'irréparable rupture de la pensée de Foucault par rapport à Husserl. Je ne m'engagerai pas dans cette voie, me contentant de noter qu'ici l'expérience, plutôt qu'une expérience vécue au service de la connaissance, implique d'abord et avant tout un *autre* rapport à la limite : elle est la tentation de l'impossible ou de l'inconnu, le risque du franchissement⁶. Par la négative, on comprend qu'il importe maintenant de déterminer au plus près ce qu'il en est, chez Foucault, de cette *expérience de la pensée* qui ne serait ni gnoséologique, ni dialectique,

¹ DE I, n. 84 p. 1005-1008. Et chez Nietzsche, cf. par exemple, *La généalogie de la morale*, *op. cit.*, « Avant-propos », § 2 et 4, l'opposition entre « mes idées [celles de Nietzsche] sur l'origine des sentiments moraux » (*Herkunft*) et l'ouvrage de P. Rée, *L'Origine des sentiments moraux (Ursprung)*.

² *Ibid.*, p. 1023.

³ *Les conférences de Paris*, p. 27 ; cf. *Méditations cartésiennes*, § 30-33.

⁴ *La généalogie de la morale*, *op. cit.*, § 13, p. 45.

⁵ Cf., respectivement, *L'archéologie du savoir*, *op. cit.*, p. 172 et F. Nietzsche, *Par-delà le bien et le mal*, trad. G. Bianquis, Paris, UGE 10/18, 1964, § 278, p. 230.

⁶ C'est tout le thème de la *transgression*, que Foucault empruntait dès les années soixante à Bataille : cf. DE I, n. 13.

ni existentielle, et qui, au-delà même de sa détermination littéraire, offre prise, par un travail à *la limite*, à un procès de subjectivation en dernière analyse synonyme d'une « pratique de la liberté ».

5. Conclusion

Ce parcours n'est que l'un des modèles d'intelligibilité possibles de la rencontre Husserl/Foucault : il s'agissait d'articuler ces pensées, d'éprouver les limites de la rencontre, de rendre compte du pourquoi de la séparation. Dans cette perspective, le point central fut l'accent placé sur la dimension « ascétique », puis pratique, de la phénoménologie husserlienne (à travers les notions de conversion (à soi, du regard), d'(auto)méditation et, de proche en proche, de vie philosophique, enfin de critique historique de nous-mêmes). Il semble donc possible de nuancer quelque peu l'image traditionnelle d'une pensée husserlienne purement intellectualiste. Bien qu'elle culmine dans la réactivation d'une attitude théorétique originaire, nous avons vu que : 1) cette attitude est elle-même fondée par une pratique de soi (transcendantale), dans la pensée ; 2) elle se prolonge en « une nouvelle espèce de pratique », historique, où le sens de l'humanité est pris en charge.

On pourrait ainsi dire de l'intérêt de Foucault pour Husserl (rencontre fondatrice et séparation qui ne l'est pas moins, un intérêt constant, où Husserl est le plus souvent pensé à rebrousse-poil) qu'au regard d'une *ontologie critique de nous-mêmes*, l'un et l'autre couvriraient deux *régions* différentes et contraires, comme en témoigne le rapport divergent qu'ils entretiennent à la question de l'origine, à celle du sujet, au concept d'expérience. On voit cependant qu'à penser Husserl à partir d'un dehors de sa pensée, à partir de Foucault, les oppositions, les positions souvent antinomiques, peuvent aussi être comprises selon un cadre historico-critique commun, le seul à même peut-être de rendre compte de ces différences.