



Pour un réalisme du monde de la vie

Author(s): Claude Romano

Source: *Revue de Métaphysique et de Morale*, AVRIL-JUIN 2016, No. 2, La naissance de l'épistémologie française: Histoire et perspectives (AVRIL-JUIN 2016), pp. 269-284

Published by: Presses Universitaires de France

Stable URL: <https://www.jstor.org/stable/43883845>

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at <https://about.jstor.org/terms>



Presses Universitaires de France is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Revue de Métaphysique et de Morale*

JSTOR

Pour un réalisme du monde de la vie

RÉSUMÉ. — *Le but de ce travail est de plaider en faveur d'une position peu explorée jusqu'à présent dans le débat idéalisme-réalisme et que l'auteur se propose de baptiser « réalisme du monde de la vie ». Cette position consiste à affirmer que notre expérience a affaire au monde lui-même, c'est-à-dire au monde dans son indépendance à l'égard de notre esprit – indépendance qui repose sur l'existence de structures a priori matérielles qui régissent ce monde ; mais que, pour autant, le monde phénoménal, en tant que milieu de notre vie, demeure distinct de la réalité physique telle qu'elle est conçue et déterminée par le savant. Inspiré par la critique husserlienne de l'objectivisme dans la Krisis, un tel réalisme confère toutefois au « monde de la vie » un statut très différent de celui qu'il possède chez Husserl, car elle rejette le tournant transcendantal et, avec lui, l'idée même de « constitution ». Il existe d'ailleurs chez Husserl une forte tension, et même une contradiction, entre ses présupposés idéalistes (sa thèse d'une dépendance complète du monde à l'égard de la conscience, reposant sur l'hypothèse de l'anéantissement du monde formulée au § 49 des Ideen I) et l'idée même d'a priori matériels qui confèrent à ce monde ses structures absolument nécessaires, indépendamment du sujet qui l'expérimente.*

ABSTRACT : *The aim of this paper is to provide an outline of a position that, until now, hasn't been much considered in the debates between idealism and realism, namely the position that is labelled by the author "realism of the life-world". This realism claims that our experience opens onto the world itself, that is, the world in its independence with respect to our mind – an independence resting on the material a priori structures that govern this world ; but it also claims that this phenomenal world, as the place of our lives, remains nonetheless different from physical reality as it is conceived of and determined by the scientist. Inspired by Husserl's critique of objectivism in the Krisis, such a realism gives a different status to the life-world than the one it has in Husserl's view, since it dismisses the transcendental turn and, along with it, the concept of "constitution". It underscores the tension and even the contradiction taking place between Husserl's idealism (the claim of a complete dependency of the world with respect to consciousness, based on the hypothesis of a world-annihilation expressed in § 49 of Ideas I) and the claim of material a priori that give to this world its absolutely necessary structures, independently of the subject experiencing it.*

À la différence du réalisme, l'idéalisme a longtemps bénéficié dans l'Université française, et plus largement dans la culture philosophique de notre pays – en partie du fait de ses affinités électives avec la philosophie allemande – d'un préjugé favorable et presque d'une évidence. La situation a beaucoup évolué récemment sous l'impulsion de plusieurs facteurs, qui vont de la traduction, au cours de ces trente dernières années, des textes centraux du débat entre réalisme

et antiréalisme dans le domaine de la philosophie « analytique »¹ à l'avènement de courants plus endogènes dans la philosophie « continentale » tel celui qui s'est baptisé lui-même récemment « réalisme spéculatif ». Le réalisme est même devenu le signe de ralliement d'un mouvement politico-culturel qui s'en prend à la galaxie du postmodernisme, associé au relativisme, et au danger qu'il ferait courir à nos démocraties². Le temps semble venu de reposer la question du réalisme et de ses liens avec la phénoménologie, c'est-à-dire avec un mouvement qui, comme on le sait, a été fortement enclin à embrasser une forme d'idéalisme – bien qu'il ait été aussi le théâtre de fortes résistances à cet idéalisme de la part des élèves réalistes de Husserl du cercle de Munich, puis du cercle de Göttingen : Adolf Reinach, Alexander Pfänder, Theodor Conrad, Edith Stein, Hedwig Conrad-Martius, Roman Ingarden et quelques autres³. Nous nous y essaierons ici moins dans une perspective historique que conceptuelle. Nous voudrions indiquer quelles pourraient être les grandes lignes d'un réalisme qui n'abandonne en rien la référence à la phénoménologie, mais ne se borne pas pour autant à revenir aux positions qui furent celles de la phénoménologie réaliste « historique ». Nous proposerons de baptiser une telle position « réalisme du monde de la vie ».

Notre propos s'organisera en deux points. Nous voudrions d'abord indiquer pourquoi la phénoménologie avait tout pour devenir un réalisme conséquent et s'est en quelque sorte égarée en chemin. Par cette affirmation, nous ne prétendons pas nier la force ou l'intérêt des phénoménologies réalistes, bien au contraire. Mais il faut reconnaître que ce n'est pas cette ligne de pensée qui a prévalu dans les développements ultérieurs de la phénoménologie à partir des années 1940 et 1950 (et cela est vrai, plus encore, de la phénoménologie française). Nous voudrions à cet égard partir de ce qui nous semble être une contradiction majeure au sein de la phénoménologie husserlienne (et au demeurant une contradiction rarement relevée, à notre connaissance, même par les phénoménologues réalistes eux-mêmes) qui fait que Husserl aurait probablement dû opter pour un réalisme – ce qu'il n'a jamais fait, bien entendu, même au temps des *Recherches logiques*.

1. Il serait trop long et fastidieux d'en fournir ici une bibliographie, même indicative. En France, Jacques Bouveresse, Jocelyn Benoist ou Claudine Tiercelin, par exemple, ont pu défendre ces dernières années différentes variétés de réalisme.

2. Maurizio FERRARIS, *Manifeste du nouveau réalisme*, trad. fr. de M. Flusin et Anne Robert, Paris, Hermann, 2014.

3. Il convient de signaler au passage que le réalisme phénoménologique reste en France mal connu, en dépit des travaux déjà anciens de Kevin Mulligan ou Barry Smith et d'un intérêt qui s'est accru au cours de ces dernières années. On peut saluer la traduction des principaux textes d'Adolf Reinach en 2013 sous le titre *Phénoménologie réaliste*. Pour une anthologie et un ensemble d'études, voir L. GUIDETTI et S. BESOLI, *Il realismo fenomenologico. Sulla filosofia dei circoli di Monaco e Göttinga*, Macerata, Quodlibet, 2001. De nombreux textes originaux sont maintenant disponibles sur le site du NASEP Digital archives : <https://nasepblog.wordpress.com/reading-room/>

Notre second point consistera à indiquer – ou plutôt à suggérer – quelles pourraient être les grandes lignes d'un réalisme phénoménologique, par-delà les tentatives qui ont vu le jour dans le cercle de Göttingen – un réalisme qui devrait s'articuler à nos yeux autour d'une reprise et d'une transformation du concept de *Lebenswelt*.

LE TROPISME RÉALISTE DE LA PHÉNOMÉNOLOGIE

Qu'est-ce que le réalisme ? Selon l'excellente définition de Crispin Wright dans *Truth and Objectivity*, c'est la « fusion » d'une thèse modeste et d'une thèse plus présomptueuse : la thèse modeste, c'est que le monde existe indépendamment de nous, ce qui veut dire aussi indépendamment de nos croyances à son propos et des schèmes conceptuels que nous mobilisons pour le penser ; la thèse présomptueuse, c'est que ce monde qui existe indépendamment de nous, nous pouvons malgré tout le connaître⁴. Le scepticisme s'attaque en priorité à l'aspect présomptueux du réalisme ; l'idéalisme s'attaque à son aspect modeste : l'indépendance du monde à l'égard de la pensée et du sujet.

Or Husserl a avancé très tôt dans son itinéraire deux idées qui paraissaient en étroite affinité avec les exigences d'un réalisme. En premier lieu, il a défendu la thèse selon laquelle toute réalité effective, tout fait contingent dépendent d'un ensemble de nécessités d'essence et de lois d'essence qui sont ce qu'elles sont indépendamment du fait d'être pensées ou non par quelqu'un. Ces structures d'essence dont la nécessité est *inconditionnée* garantissent l'élément d'indépendance du monde à l'égard des facultés cognitives contingentes d'un sujet. Nous avons là, en somme, la clé du versant « modeste » de ce réalisme. Quant à son versant présomptueux, il repose sur la transformation en profondeur que Husserl fait subir au concept d'intentionnalité, pour faire de celle-ci non plus une relation à un objet *immanent* constitutive des phénomènes psychiques, comme chez Brentano, c'est-à-dire un élément d'une théorie de la représentation mentale, mais une ouverture de la conscience à l'être transcendant – quelles que soient par ailleurs les difficultés rencontrées par Husserl, du fait de ses propres présupposés cartésiens, pour donner sa pleine mesure à cette idée. L'intentionnalité devient ainsi un instrument au service d'une *critique* de la psychologie et des théories de la représentation mentale. Et ce n'est pas tout à fait un hasard si Husserl retrouve au passage un thème aristotélicien : *hê psuchê ta onta pôs esti panta*, « l'âme est d'une certaine manière tout ce qui est⁵ » – affirmation à entendre, bien sûr, non

4. C. WRIGHT, *Truth and Objectivity*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1994, pp. 1-2.

5. ARISTOTE, *De Anima*, III, 8, 431 b 20.

pas au sens d'une thèse idéaliste, mais conformément à l'affirmation de *Métaphysique*, Z selon laquelle même si nous n'étions pas là pour contempler les astres, ceux-ci n'en continueraient pas moins à briller et à subsister éternellement⁶. Dans cette perspective réaliste, pour reprendre une formule de Rémi Brague, l'âme n'est rien d'autre que « la présence même des choses⁷ ».

Nous voudrions dans ce qui suit nous attacher surtout au premier point. On pourrait, en effet, résumer l'aspect modeste du réalisme husserlien par trois affirmations centrales.

- (1) Les essences et les légalités d'essence qui en découlent sont indépendantes de l'esprit et de la subjectivité en général, elles sont parfaitement objectives ou objectives.
- (2) Les nécessités qui ont leur source dans les essences sont des nécessités *inconditionnées*, dont le statut est comparable à celui de nécessités logiques, et dans le même temps, ce sont des nécessités non-logiques. En reprenant le critère de l'analyticité de Bolzano, celui de la possibilité d'une formalisation intégrale des énoncés, Husserl peut affirmer que ces vérités nécessaires ne sont pas analytiques mais synthétiques *a priori*.
- (3) Tout fait, toute réalité se subordonne à des nécessités d'essence : les possibilités, impossibilités et nécessités d'essence précèdent les réalités⁸.

Ces trois thèses circonscrivent l'élément de « modestie » réaliste inhérent à la conception husserlienne, élément qui, du reste, ne sera jamais totalement évincé par le tournant transcendantal. En premier lieu, l'affirmation anti-psychologiste selon laquelle les significations logiques, mais aussi les idéalités, « forment une totalité idéalement fermée d'objets généraux par rapport auxquels le fait d'être pensés ou exprimés est contingent⁹ ». Par exemple, il y a une essence du rouge, du jaune et de l'orange conformément à laquelle la proposition : « l'orange est intermédiaire entre le rouge et le jaune » possède une validité inconditionnée, indépendante du fait d'être formulée ou non, pensée ou non, par quelqu'un. Il y a, de la même manière, une essence de la chose spatiale, une essence de l'espace,

6. ARISTOTE, *Métaphysique*, Z, 16, 1040 b 34 : « Et cependant les astres, même si nous ne les avions jamais vus, n'en seraient pas moins, je pense, des substances éternelles, distinctes de celles que nous connaissons » (trad. fr. Tricot).

7. R. BRAGUE, *Aristote et la question du monde*, Paris, Puf, 1988, p. 347.

8. Voir E. HUSSERL, *Cartésianische Meditationen*, § 34 ; Husserliana (abrégé désormais « Hua ») Bd. I, p. 106 ; trad. fr. de M. de Launay, *Méditations cartésiennes et conférences de Paris*, Paris, Puf, 1994, p. 120 : « Ainsi la science "en soi" des pures possibilités précède-t-elle celle des effectivités, et elle la rend possible comme science en général » ; voir aussi *Ideen zu einer reinen Phänomenologie eine phänomenologischen Philosophie, I*, Hua, Bd. III, 1, p. 12 ; trad. fr. de Paul Ricœur, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pure*, Paris, Gallimard, 1950, rééd. « Tel », p. 17 : « Tout ce qui est contingent implique précisément la possession d'une essence. »

9. E. HUSSERL, *Logische Untersuchungen*, I, § 35 ; trad. fr. de H. Élie, A. L. Kelkel et R. Schérer, *Recherches logiques*, Paris, Puf, 1972, t. II, 1, p. 121.

une essence du son et du nombre, etc., d'où découlent un ensemble d'énoncés nécessaires et de vérités nécessaires, lesquelles ne se laissent aucunement réduire à de simples conventions linguistiques à propos du mot « orange » ou « son », et encore moins à des nécessités inhérentes à nos *représentations* au sujet de l'orange, du son ou du nombre. La nécessité qui leur appartient ne réside pas dans une simple incapacité subjective à se représenter un état de choses opposé, mais dans une impossibilité pour cet état de choses d'exister. Comme le précisent les *Recherches logiques*, le « ne-pas-pouvoir-se-représenter-autrement » est l'indice pour l'état de choses d'un « ne-pas-pouvoir-être-autrement¹⁰ ». Autrement dit, « l'impossibilité de penser [*die Undenckbarkeit*] ne signifie pas l'incapacité [*die Unfähigkeit*] à former une intuition différente, une incapacité fortuite, mais elle est une impossibilité essentielle, de la même manière que c'est une impossibilité essentielle et saisissable intuitivement que le rouge soit un son et qu'une couleur ne soit pas quelque chose de différent d'un amour¹¹ ».

Les phénoménologues réalistes, et notamment Adolf Reinach, mais aussi Jean Hering¹² et d'autres, insisteront beaucoup sur cette dimension objective ou objective de ce que Husserl appelle aussi « l'*a priori* matériel » (« essence » et « *a priori* matériel » étant des notions interchangeables) – objectivité qui pré-munit ces essences ou ces *a priori* de toute relativité vis-à-vis de la constitution contingente de notre esprit. Du reste, l'*a priori* ne signifie plus ici ce qu'il signifiait chez Kant : « *a priori* » ne veut plus dire « qui précède dans l'esprit humain toute expérience », ce qui reviendrait à rattacher encore l'apriorité de l'*a priori* à la *psychè* humaine contingente et à comprendre l'antériorité en question en un sens génétique ; il signifie désormais « qui est indépendant, *non pas du point de vue de sa genèse, mais du point de vue de sa validité*, de tout fait du monde¹³ ». Ce ne sont donc pas seulement les essences en tant qu'objets idéaux qui sont indépendantes de notre pensée, mais bel et bien les faits eux-mêmes et les réalités *pour autant qu'ils instancient des nécessités d'essence*.

10. *Logische Untersuchungen* III, § 7 ; Hua XIX/1, pp. 242-243 ; trad. citée, t. II, 2, pp. 21-22.

11. E. HUSSERL, *Erste Philosophie I*, Hua VII, p. 358 : « *Die Undenckbarkeit besagt nicht die Unfähigkeit, eine abweichende Anschauung zu bilden, eine zufällige Unfähigkeit, sondern eine wesensmäßige Unmöglichkeit ist, ähnlich wie es eine wesensmäßige uneinsehbare Unmöglichkeit ist, dass Rot ein Ton ist und eine Farbe nicht etwas anderes ist als eine Liebe.* »

12. Jean HERING, *Bemerkungen über das Wesen, die Wesenheit und die Idee*, *Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung*, Vierter Band, 1921.

13. E. HUSSERL, *Phänomenologische Philosophie*, Hua IX, p. 86 ; trad. fr. de P. Cabestan, N. Depraz et A. Mazzù, *Psychologie phénoménologique*, Paris, Vrin, 2001, p. 84 (nous soulignons) : « les vérités générales, dans lesquelles nous exposons simplement ce qui appartient aux pures généralités d'essence, précèdent du point de vue de leur validité toutes les questions sur les faits et leurs vérités factuelles. C'est pourquoi les vérités d'essence se nomment *a priori*, précédant du point de vue de leur validité tous les faits, toutes les constatations tirées de l'expérience ». Voir aussi *Erfahrung und Urteil*, Hambourg, Glaassen & Goverts, 1954, § 90, trad. fr. de D. Souche, *Expérience et jugement*, Paris, Puf, 1970, pp. 426-427.

Ainsi, qu'est-ce qu'un objet au sens phénoménologique ? Qu'est-ce, par exemple, qu'un objet spatial ? C'est d'abord une légalité *a priori* prescrivant le décours de sa perception conformément à des invariants de structure essentiels, notamment d'ordre spatio-temporel : impossibilité d'une perception simultanée de toutes ses faces, caractères réglés du changement des silhouettes en fonction du changement de perspective, etc. Comme l'indiquent les *Méditations cartésiennes*, l'objet est ce qui « définit une règle universelle pour une autre conscience possible de lui-même, possible selon une typique prétracée en fonction de l'essence¹⁴ ». Parler d'un objet sensible inclut donc déjà une mention de l'essence. Et cette mention de l'essence, à son tour, garantit une certaine indépendance de l'objet à l'égard de l'esprit qui le pense, puisque les structures en question sont ce qu'elles sont indépendamment du fait d'être pensées ou non, connues ou non.

Toutefois, si nous avons affaire ici à un ensemble de motifs qui seraient de nature à promouvoir un réalisme phénoménologique (et c'est bien ainsi, de fait, qu'ils ont été interprétés au sein du cercle de Göttingen), comment se fait-il que Husserl ait pu aller jusqu'à affirmer au § 52 des *Ideen I* que le réalisme, cette position « si répandue », n'était rien de moins qu'*absurde* ? C'est qu'une autre tendance, comme on le sait, était à l'œuvre dans sa philosophie pour contrecarrer cette orientation réaliste (ou potentiellement réaliste), amenant Husserl à soutenir que le monde, avec toute son infrastructure à la fois réelle et idéale, ne possède, en vérité, aucune indépendance ou autonomie (*Selbstständigkeit*) à l'égard de la conscience et des opérations grâce auxquelles celle-ci le « constitue » :

La réalité, aussi bien la réalité d'une chose prise séparément que la réalité du monde dans son ensemble, ne comporte par essence (au sens strict que nous prenons) aucune autonomie [*Selbstständigkeit*]. Ce n'est pas en soi quelque chose d'absolu qui se lie secondairement à un autre absolu ; ce n'est, au sens absolu, strictement rien ; elle n'a aucune « essence absolue » ; son titre d'essence est celui de quelque chose qui, par principe, est *strictement* intentionnel, *seulement* connu, représenté de façon consciente, et apparaissant¹⁵.

Nous avons affaire ici à la profession de foi idéaliste de Husserl. Mais qu'est-ce qui justifie, aux yeux du fondateur de la phénoménologie, que cette réalité, dont toute son eidétique le conduisait à affirmer l'indépendance au regard de l'esprit et de la subjectivité en général, soit désormais créditée d'une dépendance fonctionnelle *intégrale* à l'égard des opérations constituantes (passives et actives) de l'ego transcendantal, et par conséquent soit dépouillée de toute autonomie à son égard,

14. E. HUSSERL, *Cartesianische Meditationen*, § 22 ; Hua I, p. 90 ; trad. citée, p. 99.

15. E. HUSSERL, *Ideen I*, § 50 ; Hua III, 1, p. 109 ; trad., pp. 164-165.

en sorte qu'au-delà de son être « purement intentionnel », elle ne soit rigoureusement parlant *rien* – et même qu'en dehors de la subjectivité qui la porte et la supporte, elle ne soit qu'« un Rien [*ein Nichts*] », comme le concluait le § 49 des *Ideen I*¹⁶ ? Ce renversement de perspective qu'instaure le tournant transcendantal se fonde sur l'opposition entre « l'être absolu » de la conscience et « l'être relatif » de la réalité. En d'autres termes, non seulement la conscience est donnée à elle-même avec une évidence supérieure à celle que possède n'importe quelle chose du monde – et le monde lui-même –, mais elle possède une véritable autarcie existentielle, elle forme un « système d'être fermé sur soi [*für sich ein geschlossener Seinszusammenhang*]¹⁷ » auquel il est possible d'appliquer la définition cartésienne de la substance : *nulla re indiget ad existendum*. Le monde a besoin de la conscience pour exister, mais la conscience n'a nul besoin du monde.

Mais qu'est-ce qui rend Husserl si catégorique sur ce point qui contredit toutes ses intuitions réalistes ? Comment peut-il passer de la thèse selon laquelle la réalité possède une forme d'autonomie à l'égard de la pensée, principalement du fait de son infrastructure idéale et apriorique, à celle selon laquelle *cette indépendance elle-même devrait être analysée plus profondément comme une dépendance* vis-à-vis de l'ego transcendantal et de sa vie intentionnelle ? En vérité, la seule justification expresse que l'on trouve de cette affirmation dans son œuvre se trouve à notre connaissance dans ce même § 49 des *Ideen I*¹⁸. L'être « purement intentionnel » du monde, autrement dit sa relativité à l'égard de la conscience, est établi à travers la possibilité permanente pour ce monde de s'effondrer dans le chaos :

Il est pensable que l'expérience fourmille de conflits irréductibles, et irréductibles non pas seulement pour nous, mais en soi ; que l'expérience se rebelle tout d'un coup contre toute prétention de maintenir constamment la concordance entre les positions de choses ; que de son enchaînement disparaisse tout ordre cohérent entre les silhouettes, les appréhensions, les apparences ; bref, qu'il n'y ait pas de monde¹⁹.

16. Cette formule est, bien entendu, une reprise d'un thème fichtéen. Voir J. G. FICHTE, *Les Principes de la doctrine de la science (1794-1795)*, in *Œuvres choisies de philosophie première*, trad. fr. de A. Philonenko, Paris, Vrin, 1990, p. 30 : « Le Non-Moi, en tant qu'opposé au Moi absolu (il ne peut être opposé en soi au Moi absolu, mais simplement en tant qu'on se le représente, comme nous aurons l'occasion de le montrer), n'est absolument rien ; opposé au Moi limitable, le Non-Moi est grandeur négative. »

17. *Ideen I*, § 49 ; Hua III, 1, p. 106 ; trad. citée, p. 162.

18. Cela ne veut pas dire qu'on ne puisse pas aussi trouver d'autres types de justification au tournant transcendantal chez Husserl : l'un des principaux arguments en faveur de ce tournant réside dans son épistémologie « fondationnaliste ». Seule une philosophie transcendantale, pense Husserl, et non une psychologie empirique, peut remplir le rôle de fondement inébranlable pour toutes les autres sciences – car la psychologie reste une science de fait, tributaire des vérités de fait des autres sciences, ce qui n'est pas le cas de la science transcendantale. Mais cet argument est entièrement tributaire des préjugés épistémologiques de Husserl. Nous n'avons pas à l'examiner ici.

19. Hua III, 1, § 49, p. 103 ; trad. citée (modifiée), p. 161.

Avec ce texte, nous nous approchons de la contradiction à laquelle nous faisons référence. L'exégèse phénoménologique habituelle de ce passage consiste à indiquer que cette hypothèse d'un chaos par conflit généralisé entre les silhouettes (*Abschattungen*) repose sur un concept inadéquat d'*epochè* et une conception encore naïve, c'est-à-dire pré-transcendantale, du phénomène du monde qu'elle continue en somme à faire fond sur une dualité, d'origine cartésienne, entre le monde et la conscience, et que le maintien d'une telle dualité est précisément ce qui fait obstacle ici à une juste compréhension de la corrélation intentionnelle et de la constitution transcendantale²⁰. L'*epochè*, en effet, n'est nullement à entendre comme une séparation quasi chimique du monde et de la conscience, mais au contraire comme une révélation de la « corrélation transcendantale » indissoluble qui les unit²¹. Ainsi il demeurerait quelque chose de l'*epochè* psychologique dans les formulations du § 49. Ce serait la raison pour laquelle Husserl aurait fini par abandonner dans son œuvre ultérieure « l'hypothèse de l'anéantissement du monde ».

Le problème de cette interprétation est qu'elle semble sous-estimer la gravité du problème. Elle oublie, en effet, le but même que poursuit Husserl dans ce passage et par conséquent aussi le rôle stratégique que joue l'hypothèse du chaos généralisé dans son argumentation. Ce but, c'est de fournir une *justification* à l'idée d'un être absolu de la conscience par contraste avec l'être relatif du monde. Or la disparité ontologique des deux régions d'être est *presupposée* par l'idée même de constitution transcendantale, attendu que la constitution transcendantale repose tout entière sur la thèse d'une dépendance fonctionnelle du monde vis-à-vis de la

20. Un bon exemple de cette exégèse traditionnelle est fourni, me semble-il, par R. Bernet : « "L'annihilation du monde" s'appuie sur le dualisme ontologique (de type cartésien) entre l'être (évident) de la conscience immanente et l'être (dubitable) du monde transcendant, dualisme qui, au fond, fait obstacle à la compréhension du sens d'une *constitution transcendantale* du monde par le sujet. Le monde constitué n'est ni purement intérieur ni purement extérieur au sujet constituant ; [...] [Au § 49 des *Ideen I*], l'existence du monde est traitée comme s'il s'agissait de la réalité d'une chose singulière telle qu'elle se donne, se confirme ou au contraire "explose" au cours d'une expérience particulière et limitée. D'autre part, le sujet se manifeste sous la forme déficiente et indéterminée d'un "résidu" immanent de l'annihilation du monde transcendant, c'est-à-dire encore comme une "petite parcelle de monde" (*Endchen der Welt*). L'hypothèse de "l'annihilation du monde" ne répond donc en rien au programme de la réduction phénoménologique : elle ne fait apparaître ni le phénomène du monde, ni l'être transcendantal du sujet, ni la "corrélation" ou la co-appartenance entre sujet et monde » (R. BERNET, *La Vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*, Paris, Puf, 1994, p. 98). La même lecture se trouve déjà en filigrane chez Fink et chez Ricœur notamment. Voir l'apparat des notes à la traduction des *Idées directrices*, et E. FINK, « Die phänomenologische Philosophie E. Husserl in der gegenwärtigen Kritik », in *Studien zur Phänomenologie*, La Haye, 1966 ; trad. fr. de D. Franck, « La phénoménologie face à la critique contemporaine », in *De la phénoménologie*, Paris, Minuit, 1974.

21. E. HUSSERL, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Hua VI, § 41 ; trad. fr. de G. Granel, *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Paris, Gallimard, 1976.

conscience. Si Husserl abandonnait son hypothèse de l'anéantissement du monde tout en conservant son idéalisme transcendantal, cela aboutirait à priver cet idéalisme transcendantal de son unique justification, puisque l'expérience de pensée grâce à laquelle est établie cette *dépendance* du monde vis-à-vis de la conscience ferait désormais défaut. Et de fait, c'est bien ce qui se passera lorsque Husserl cessera d'invoquer cette possibilité d'un chaos généralisé : l'idéalisme transcendantal sera alors devenu une « évidence » soustraite à toute légitimation. On ne se débarrasse pas si facilement de l'hypothèse de l'anéantissement du monde.

Mais qu'est-ce qui caractérise fondamentalement cette hypothèse ? C'est, pourrait-on dire, la gradation qui gouverne tout le texte : on part de conflits localisés au sein de l'expérience pour radicaliser progressivement cette idée et aboutir à une disparition de « tout ordre cohérent entre les silhouettes » (il faut souligner « *tout* ordre ») et donc à un naufrage du monde qui laisse néanmoins subsister la conscience comme son résidu. En effet, il est manifeste que des conflits *localisés* ne sauraient prouver la relativité du monde à l'égard de la conscience : ils pourraient toujours être expliqués comme des illusions *ponctuelles* et par là être réintégrés dans la cohérence globale que présente pour nous le monde phénoménal. Pour que ces conflits prouvent quelque chose, il faut qu'ils touchent à « l'ordre cohérent » du monde lui-même – entendons par là : qu'ils équivalent à la disparition pure et simple des invariants de structure nécessaires (car enracinés dans l'essence) qui font, par exemple, qu'un objet spatial nous présente un cours réglé de silhouettes en fonction de la forme spatio-temporelle immuable de la perception. À la différence d'un conflit localisé qui, comme tel, ne menace ni la cohérence globale du monde ni, par voie de conséquence, son être même, le conflit généralisé en vertu duquel le monde explose en une multiplicité chaotique doit donc aller jusqu'à affecter les liens *a priori* matériels qui structurent toute expérience. Par exemple, il devrait être possible d'imaginer des objets spatiaux ne présentant plus aucun cours réglé dans le déroulement de leur perception, aucune cohésion spatio-temporelle.

Mais *est-ce* vraiment imaginable ? Si nous essayons de nous figurer cette situation, nous nous apercevons assez vite que non seulement nous ne parvenons pas à l'imaginer, mais nous ne savons même plus *quoi* imaginer. Que sommes-nous censés nous représenter ? Des trains qui se transforment en théières ? Mais ce serait déjà conférer à ces objets une cohérence spatio-temporelle ! Or, *c'est précisément cette inconcevabilité de l'état de choses opposé qui, de l'aveu même de Husserl, caractérise une nécessité d'essence*. Ainsi, pour justifier la prémisse fondamentale de son idéalisme, l'absolue autarcie existentielle de la conscience, Husserl a dû aller jusqu'à nier l'idée même de structures *a priori* matérielles de la phénoménalité, c'est-à-dire, en un sens, l'idée directrice de toute sa phénoménologie.

On peut donc énoncer la contradiction sous la forme suivante :

- (1) La phénoménologie est une science de l'essence, une science des *a priori* matériels qui structurent notre expérience et dans lesquels s'enracinent des nécessités inconditionnées, c'est-à-dire des nécessités telles que l'état de choses opposé n'est même pas *concevable*.
- (2) La justification de l'idéalisme phénoménologique est la distinction entre l'être absolu de la conscience et l'être relatif du monde, laquelle sous-tend l'asymétrie entre l'instance constituante et l'instance constituée.
- (3) La distinction entre l'être absolu de la conscience et l'être relatif du monde reçoit à son tour sa justification de la possibilité d'un anéantissement du monde par conflit généralisé des silhouettes et effondrement de ce monde dans le chaos.
- (4) Un tel anéantissement du monde doit aller jusqu'à affecter les *a priori* matériels eux-mêmes.

Il est manifeste que (4) contredit (1), en présentant comme pensable et possible ce qui doit être tenu pour inconcevable et impossible.

Il ne semble guère aisé de sortir de cette contradiction. On n'en sortira pas, en tout cas, en se bornant à rappeler que l'idéalisme transcendantal husserlien, comme celui de Kant, se veut compatible avec un réalisme empirique. Husserl l'affirme à de nombreuses reprises, mais le problème est de donner un sens précis à cette formule. Qu'est-ce que cette « compatibilité » est censée signifier au juste ? Comment une réalité qui n'a pas d'autre être qu'un « être purement intentionnel » et n'est « rien » (et même « un rien ») en dehors de sa constitution par l'ego transcendantal pourrait-elle dans le même temps être suffisamment indépendante de cet ego pour procurer aux sensations un fondement causal ? C'est ce qu'il faudrait commencer par expliquer. Rappelons que cette prétendue compatibilité de l'idéalisme transcendantal avec le réalisme empirique est aussi revendiquée par Fichte au moment même où il réduit la chose en soi kantienne au noumène, c'est-à-dire à un pur objet de pensée, et l'interprète à la lumière de son principe selon lequel le Moi en se posant lui-même pose aussi le non-moi, c'est-à-dire au moment précis où il sape le fondement même de tout réalisme²². Tant que l'on n'aura pas expliqué comment une dépendance totale à l'égard de la conscience peut équivaloir à une indépendance, on sera en droit de rester sceptique quant à cette « compatibilité » qu'une longue lignée de phénoménologues (et d'historiens de la philosophie) ont semblé tenir pour allant de soi.

22. Voir J. G. FICHTE, « Seconde introduction à la Doctrine de la science », trad. fr. de A. Philonenko in *Œuvres choisies de philosophie première*, Paris, Vrin, 1990, pp. 286-287. « La chose-en-soi, qui est une simple pensée, devrait agir [*einwirken*] sur le Moi ! » s'exclame Fichte, rejetant cette affirmation comme absurde. Ce qui ne l'empêche pas de rappeler, quelques pages plus loin : « en ceci réside le réalisme empirique kantien, qui est un idéalisme transcendantal » (*ibidem*, p. 292).

Il faudrait pouvoir reprendre ces mêmes questions au fil conducteur du second aspect du réalisme phénoménologique, son aspect présomptueux, et donc de la réforme de l'intentionnalité par Husserl. On pourrait montrer alors que l'on retrouve au niveau de l'intentionnalité elle-même la même tension, voire la même contradiction, entre une exigence réaliste (l'intentionnalité est relation à la chose transcendante) et une exigence idéaliste (l'intentionnalité n'est qu'une quasi-relation à un objet pouvant ne pas exister). Nous avons essayé de le faire ailleurs²³ et nous n'y reviendrons pas.

RÉALISME PHÉNOMÉNOLOGIQUE ET MONDE DE LA VIE

Si cette critique est fondée, la seule solution ne consiste-t-elle pas alors à se tourner vers les phénoménologies réalistes, celle de Reinach ou d'Ingarden, par exemple ? Pas nécessairement, et pour deux raisons au moins. Ces phénoménologies sont allées dans la bonne direction, mais elles présentent deux limites importantes. 1) D'abord, elles reposent tout entières sur la reconduction de l'eidétique de Husserl, c'est-à-dire non seulement de l'idée (qui nous semble défendable) de l'existence de structures *a priori* de la phénoménalité, mais de deux corollaires de cette idée beaucoup plus problématiques : a) une conception des essences elles-mêmes comme objets idéaux, entités platoniciennes ; b) l'idée d'un accès *intuitif* à ces essences par le truchement d'une *Wesensschau*, d'une intuition ou vision des essences. Les problèmes soulevés par ces idées sont considérables. D'abord, il n'est pas du tout évident qu'une conception qui affirme l'existence d'essences et de structures d'essence des phénomènes en tant que tels soit tenue d'opter pour un réalisme des universaux – nous avons défendu ailleurs une « théorie adverbale » de l'essence consistant à soutenir qu'il n'y a pas d'essences en tant qu'objets d'un certain type, mais que les choses (ou les phénomènes) sont *essentiellement* telles ou telles²⁴. Quant à l'idée – passablement dogmatique – d'un accès *intuitif* à l'essence ou à l'*a priori* matériel, elle nous semble encore moins défendable : notre connaissance de l'essence est faillible et révisable, et elle ne repose sur aucune garantie absolue à l'exception de la seule garantie disponible en philosophie : l'argumentation. 2) La seconde limite des phénoménologies réalistes qui se sont développées au sein du cercle de Göttingen nous semble être la

23. Voir C. ROMANO, *Au cœur de la raison, la phénoménologie*, Paris, Gallimard, 2010, chap. XIII à XVIII. Dans cet ouvrage, nous avons tenté de montrer comment une pensée renouvelée de l'intentionnalité qui prend au sérieux l'idée de structures *a priori* matérielles du monde lui-même devrait aller, de ce fait même, jusqu'à dépasser l'idée d'intentionnalité perceptive au profit d'une conception *réaliste* de l'être-au-monde – et donc d'une conception différente de celle de Heidegger.

24. Voir *Au cœur de la raison, la phénoménologie*, *op. cit.*, chap. x.

suiuante. Pour des raisons en partie contingentes – la mort prématurée de certains de ses représentants (Reinach), la conversion d'autres s'accompagnant d'intérêts philosophiques nouveaux (Edith Stein), ou encore une hostilité de principe de la part d'autres encore (Ingarden)²⁵ –, les phénoménologies réalistes n'ont guère été en mesure de prendre en compte, pour formuler leur propre position, un concept qui intervient relativement tard dans la production de Husserl, celui de *Lebenswelt*. Or nous pensons que c'est précisément sur la base de ce concept qu'un réalisme phénoménologique authentique pourrait se formuler.

De quelle manière le concept de « monde de la vie » peut-il contribuer à l'élaboration d'un réalisme d'une facture nouvelle, que l'on pourrait appeler « réalisme phénoménologique » ? Bien entendu, la *Lebenswelt* dont nous parlons ici n'est plus exactement celle de Husserl, cette dernière restant tributaire de son idéalisme transcendantal, réaffirmé tout au long de la *Krisis*.

Un grand nombre des réalistes qui occupent aujourd'hui la scène philosophique sont des réalistes naturalistes ou réductionnistes : ils affirment que la réalité indépendante de l'esprit qu'il nous est possible de connaître est la réalité définie dans les termes de la science fondamentale, c'est-à-dire de la physique. Il en résulte que notre conscience du monde en tant qu'ordre phénoménal dans lequel prennent place nos vies ne peut être une conscience *de la réalité même* ; elle n'est « en contact » avec la réalité que par l'entremise de processus causaux sous-jacents. Or parler de relation causale, c'est sous-entendre une dualité entre la cause et l'effet, puisqu'un événement doit être logiquement distinct d'un autre événement pour pouvoir en être la cause. Dans une telle conception, ce qui « est » au sens fort, ou ce qui est réel au sens plein du terme, ce sont les systèmes de particules de la physique et leurs interactions causales avec le système nerveux ; quant aux apparences subjectives qui en résultent, elles ne sont réelles, dans le meilleur des cas, qu'en un sens dérivé et second, en tant que produit causal de ces réalités physiques. Même parmi des philosophes qui ne sont ni réductionnistes, ni naturalistes au sens strict, cette image des choses s'est progressivement imposée comme la seule possible. Certes, un certain nombre de conceptions aujourd'hui nous invitent à une « réévaluation de l'ontologie du sens commun » qui consiste à accorder une réalité aux objets du sens commun (tables, chaises, etc.), aux côtés des particules imperceptibles de la physique. Mais ces conceptions, tout en accordant aux « objets du sens commun » une forme de réalité, continuent néanmoins à tenir pour allant de soi l'idée selon laquelle la description physique du monde est sa description véritable, qui nous fournit du même coup son ontologie véritable ; elles se bornent, dans le meilleur des cas, à

25. Voir son article « Qu'y a-t-il de nouveau dans la *Krisis* de Husserl ? », in R. INGARDEN, *Husserl, la controverse idéalisme-réalisme*, trad. fr. de P. Limido-Heulot, Paris, Vrin, 2001, pp. 221-245.

faire une place à notre ontologie « naïve » *en supplément* de cette ontologie scientifique.

Considérons un auteur aussi peu réductionniste que Wilfrid Sellars. À première vue, la distinction qu'il propose entre « image manifeste » et « image scientifique » du monde recoupe largement celle de Husserl entre monde de la vie et univers physique. Pourtant, les conceptions des deux auteurs diffèrent profondément dans la mesure où le réalisme de Sellars continue à souscrire à un dogme naturaliste : l'idée que, parmi ces deux images, l'une seulement serait l'image « vraie ». Comme l'écrit Sellars, « le compte-rendu scientifique du monde constitue (en principe) son image adéquate²⁶ ». Mais si nous avons d'un côté une image *adéquate*, et, en réalité, la *seule image* adéquate, nous avons aussi, de l'autre, une image forcément inadéquate, nous présentant un certain nombre de « choses » – tables et glaçons, pour reprendre les exemples favoris de Sellars – qu'il faut tenir en dernière instance pour inexistantes : « *si je parle en philosophe*, je suis tout à fait disposé à dire que le monde des objets physiques du sens commun dans l'espace et le temps est irréel – c'est-à-dire qu'il n'y a pas de telles choses²⁷ ». Au sens fondamental, le monde ne recèle ni tables ni glaçons de sorte que l'« ontologie du sens commun » est littéralement *fausse*. Il est difficile, dans ces conditions, d'échapper à la conclusion selon laquelle les apparitions des tables et des glaçons ne sont que de simples apparences subjectives, de *pures apparences (mere appearances)* « dans le sens très radical où ils [les tables et les glaçons] n'existent pas du tout dans le monde spatio-temporel²⁸ ».

On ne peut qu'être frappé par la proximité qui se révèle ici entre le réaliste au sens sellarsien et l'idéaliste. Pour ce dernier aussi, le monde phénoménal n'est fait que d'apparences subjectives, d'apparences ayant leur siège dans un esprit ou un *ego* transcendantal. Le tenant d'un réalisme *scientifique*, en soutenant que seuls existent (au sens fort) les objets physiques, et que tout le reste est à reverser au compte de simples apparences ou d'illusions « bien fondées » (c'est-à-dire partagées par l'ensemble de l'espèce humaine) aboutit à une position qui n'est pas sans analogies avec celle de l'idéaliste, car il doit lui aussi expliquer la genèse de ces pures apparences en termes de conscience ou de pensée – certes soutenue par des processus causaux et neuronaux – ce qu'il reprochait précisément à l'idéaliste de faire. La seule différence véritable qui demeure entre eux (et qui, bien sûr, est de taille) est que l'idéaliste refuse de réduire ces apparences subjek-

26. W. SELLARS, « Philosophy and the Scientific Image of Man », in *Science, Perception and Reality*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1963, 4^e éd., 1971, p. 36.

27. *Ibidem*, p. 173 ; trad. fr. (modifiée) de F. Cayla, in W. Sellars, *Empirisme et philosophie de l'esprit*, Combas, Éd. de l'Éclat, 1992, p. 87.

28. « Philosophy and the Scientific Image of Man », *loc. cit.*, p. 36.

tives à des processus physiques et neurophysiologiques sous-jacents et aimerait plutôt opérer une réduction symétrique.

Or, c'est justement à tout ce cadre de pensée – largement partagé par le réalisme réductionniste et par l'idéalisme anti-réductionniste – que s'attaque l'idée de monde de la vie. La phénoménologie du monde de la vie s'en prend à la conception selon laquelle l'image manifeste du monde serait une pure apparence subjective, et à son corollaire, la thèse selon laquelle il serait légitime de désigner l'image scientifique du monde d'image « vraie » absolument parlant. En dépit des limites inhérentes à la conceptualisation proprement husserlienne de ce monde de la vie en termes idéalistes (nous laisserons désormais ce point de côté), on pourrait donc soutenir que l'idée de monde de la vie permet, à condition d'être correctement entendue, de mettre en question le cadre conceptuel commun au réalisme réductionniste ou « scientifique » et à l'idéalisme, et à les renvoyer dos à dos comme deux versions d'un même présupposé inacceptable.

Ce présupposé inacceptable est très exactement celui que Husserl estampille dans la *Krisis* sous le nom d'« objectivisme ». L'objectivisme, pourrait-on dire, est la métaphysique implicite de la science moderne depuis son instauration galiléenne – moins une doctrine à proprement parler qu'une *doxa* diffuse, une évidence non questionnée qui accompagne cette science comme son ombre. D'après cette *doxa* (ou cette métaphysique, car l'objectivisme est au fond les deux), la validité universelle des lois de la physique telles qu'elles peuvent être dégagées par le biais d'un ensemble d'opérations d'abstraction et d'idéalisation sur la base du monde offert à l'intuition, entraînerait une forme d'irréalité (ou de moindre réalité) de ce monde intuitif, avec ses ponts, ses montagnes et ses rivières, ses couleurs, ses sons et l'ensemble de ses qualités sensibles. Comme l'écrit Husserl, du point de vue de l'objectivisme, les objets offerts à l'intuition dans le monde quotidien « n'existent que dans les sujets ; ils sont en eux comme de simples conséquences causales des processus qui ont lieu dans la vraie nature, processus qui, de leur côté, n'existent que sous la forme de propriétés mathématiques²⁹ ». Le monde quotidien de l'approximatif doit être purement et simplement *remplacé*, du point de vue de l'ontologie véritable, par celui des objets de la physique avec leurs déterminations mathématiques – objets qui appartiennent à la seule description *adéquate* de ce monde.

C'est la légitimité de ce geste de *substitution* d'un monde à l'autre que conteste l'idée de monde de la vie. Non, bien sûr, qu'il faille contester la validité des énoncés scientifiques. Mais ce que propose en fait Husserl dans la *Krisis* équivaut à un renversement complet de perspective sur ces questions – renversement qui

29. Hua VI, p. 54 ; trad. fr. citée, p. 63.

pourrait être pris pour base d'un réalisme d'un nouveau type. L'ordre de préséance qui était tenu pour évident par la *doxa* objectiviste est ici contesté, conduisant ainsi à une conception plus complexe des relations entre le monde sensible offert à l'intuition et la nature idéalisée. Loin que ce soit le monde de la vie qui *dérive* d'un monde physique exact, celui que nous fait connaître la science, en vertu d'un ensemble de « déformations cohérentes » ou d'anthropomorphismes liés aux contingences de notre subjectivité, c'est désormais l'opposé qui est vrai : le monde de la vie est ontologiquement et génétiquement préordonné à l'univers de la science. C'est l'univers physique galiléen avec ses corps en mouvement relatif et son exactitude qui *dérive* du monde approximatif où prend place notre vie, et en dérive par le truchement d'un certain nombre d'opérations méthodiques d'abstraction et d'idéalisation, notamment les expériences de pensée au moyen desquelles notre expérience quotidienne peut être purifiée des paramètres inessentiels du point de vue physique. L'ontologie « naïve » du monde de la vie ne *s'ajoute* plus alors seulement à l'ontologie scientifique – comme une sorte d'appendice ; elle devient « la véritable ontologie fondamentale », pour reprendre une formule de Husserl dans un supplément à la *Krisis*³⁰.

Mais en vérité, le monde de la vie ne peut prétendre à une telle préséance que parce qu'il possède une consistance intrinsèque qui lui vient de sa subordination à des nécessités d'essence ou à des *a priori* matériels, et parce que cette consistance est indépendante à la fois de notre pensée, de nos représentations et de nos schèmes linguistiques et culturels. Non, bien sûr, que ce monde de la vie ne soit pas toujours *aussi* dépendant de la culture et du langage. Mais il présente également des structures prélinguistiques antérieures en droit à ceux-ci. L'intuition « quasi réaliste » qui était au point de départ de la phénoménologie de Husserl trouve ainsi un prolongement dans l'idée d'un monde de la vie doué d'une réalité indépendante à l'égard des idéalizations de la science.

Quant à ces idéalizations elles-mêmes et à leur statut, il est possible de les interpréter de plusieurs manières. L'adoption du concept de monde de la vie laisse ouverte l'alternative entre une interprétation réaliste des énoncés scientifiques et une interprétation instrumentaliste en vertu de laquelle ces énoncés ne constituent que des outils de prédiction fiables sans contrepartie réelle. Même si nous nous rallions sur ce point à l'option réaliste et disons que les particules de la physique existent au même titre que les objets du monde de la vie, nous aurons néanmoins affaire à un réalisme *affranchi du présupposé objectiviste* et donc du dogme selon lequel les énoncés scientifiques – et eux seuls – nous ouvriraient

30. E. HUSSERL, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass, 1934-1937*, Hua XXIX, p. 151 ; trad. fr. de V. Gérard et M. Mavridis in *Alter. Revue de phénoménologie*, n° 6, 1998, p. 310.

l'accès à quelque chose de tel que « la » réalité. En rejetant cette idée, nous écarterons du même coup la tentation permanente d'en inférer que le monde phénoménal n'est qu'un monde subjectif, le pur produit de notre pensée ou de notre perception. Nous échapperons ainsi à une affirmation qui se trouve être également à la base de la tentation idéaliste.

Un tel « réalisme du monde de la vie », comme on pourrait l'appeler, permettrait à la fois de sauver la réalité du monde phénoménal, c'est-à-dire son indépendance à l'égard de la pensée (en vertu de son infrastructure d'essences et de relations d'essence), et au moins *une forme* de réalisme scientifique affirmant que les objets physiques, en tant que tributaires de la théorie et des opérations méthodiques idéalisantes qui la sous-tendent, possèdent une réalité elle-même en partie *construite* – mais construite sur la base ou le sol (*Boden*) du monde de la vie. La réalité construite des objets théoriques dérive de celle – préthéorique – du monde phénoménal, lequel n'est en aucun cas « construit » – ni d'ailleurs « constitué » en quelque sens que ce soit. Les phénomènes de ce monde ne sont pas des apparences subjectives, mais la réalité même. Ils faut dire d'eux ce qu'affirmait Wittgenstein : « le phénomène n'est pas le symptôme de quelque chose d'autre, il est la réalité³¹ ».

Mais un réalisme du monde de la vie devrait aussi se débarrasser, plus profondément, d'une idée qui sous-tend l'opposition même entre le réalisme objectiviste et l'idéalisme : celle d'une description « vraie » absolument parlant, ou celle d'un « en soi » des choses – description qui correspondait ou bien à la réalité abstraction faite de toute perspective humaine, ou bien à l'esprit humain considéré comme le lieu d'un être « absolu » et véritable. En réalité, même l'indépendance du monde de la vie n'est qu'une indépendance *relative*, car la *découverte* d'essences et de nécessités d'essence met en jeu inévitablement des intérêts théoriques humains ; quant à la vérité scientifique, elle n'est pas non plus séparable des processus humains d'enquête et de recherche. Qu'il s'agisse du monde donné à l'intuition ou du monde construit de la science, aucun d'eux ne saurait prétendre au statut d'« en soi », constituer « la » description ultime des choses, la description à laquelle toutes les autres devraient reconduire. C'est en ce sens que le réalisme du monde de la vie constitue aussi une voie moyenne entre ce qu'on pourrait appeler un réalisme absolutiste (ou métaphysique) et un idéalisme.

Claude ROMANO

*Université de Paris-Sorbonne
Australian Catholic University*

31. L. WITTGENSTEIN, *Philosophische Bemerkungen*, Oxford, Basil Blackwell, 1964 ; trad. fr. de J. Fauve, *Remarques philosophiques*, Paris, Gallimard, 1975, p. 270.