

## L'arche des phénoménologues

© Pascal Chabot

Chargé de Recherches au Fonds National de la Recherche Scientifique  
Université Libre de Bruxelles.

« Être ou ne pas être phénoménologue ? » Cette question a une portée historique. Elle nous confronte à ceux qui l'ont posée la première fois : à ceux qui ont fait de cette interrogation un motif central de leur pensée. Peut-on comprendre Heidegger sans l'imaginer faire l'inventaire de l'héritage husserlien et avancer des raisons pour défendre ou réfuter une de ses thèses ? Il s'est souvent demandé pourquoi il n'était pas (seulement) phénoménologue, et plusieurs de ses livres donnent une réponse à cette question. Est-il possible de comprendre Sartre sans cette question ? Et Merleau-Ponty ? On voit planer au-dessus de leurs œuvres l'ombre bienveillante et sévère d'Husserl, cette ombre qui est comme un défi à leur originalité. On imagine ces deux Français se demander secrètement si l'Allemand de Fribourg avait prévu que sa doctrine serait un jour confrontée à la question de la contingence ou à celle de l'esthétique. Sartre, comme beaucoup de génies, manifeste de l'impatience vis-à-vis du génie d'autrui ; celui d'Husserl l'a parfois exaspéré. On lit dans son œuvre les raisons qui expliquent pourquoi il n'est pas qu'un phénoménologue husserlien. Une autre réponse à la même question se trouve dans les œuvres de Merleau-Ponty.

Cependant, même si les termes de la question « être ou ne pas être phénoménologue ? » sont identiques pour un philosophe des années trente, pour des philosophes des années cinquante et soixante, et pour ceux d'aujourd'hui, la façon de comprendre cette question a évolué. En matière de mouvement philosophique ou culturel, le temps joue un rôle cruel. Demander à un écrivain des années vingt s'il est surréaliste avait un sens. Sa réponse l'engageait. Le surréalisme était une profession de foi, avec tout ce qu'entraîne la foi : les risques réels de se faire prendre à partie et de se faire insulter, et les modifications du comportement, de la personnalité et de l'écriture. A qui s'affichait comme surréaliste, on pouvait demander de se déshabiller dans un restaurant. Il devait répondre, soit en le faisant - ce qui est commun -, soit en faisant mieux. Être surréaliste ne signifiait pas appartenir à un groupe ; c'était s'engager à témoigner d'un état d'esprit. Or qu'en est-il de ceux qui,

aujourd'hui, se disent surréalistes ? La plupart d'entre eux sont comme ces personnes qui se déguisent, le dimanche, en grognard ou en Wellington, et qui reconstituent entre amis la bataille de Waterloo. Ils jouent à être surréalistes, comme d'autres jouent à être Napoléon.

La phénoménologie est-elle, comme le surréalisme, non pas démodable, mais historique ? Est-elle tributaire de circonstances qui ne sont plus les nôtres ? Incontestablement. Husserl est contemporain de la crise du fondement des mathématiques et de la logique, des expériences sur l'atome et de la première guerre mondiale. Il succède à l'idéalisme allemand, dont la dépouille, encore fumante, rassemble les néo-kantiens. Il assiste à la montée de l'hitlérisme auquel il répond en employant les termes de « crise de la raison ». Telles étaient ses circonstances, sa situation. La phénoménologie, comme tout mouvement culturel et philosophique, est née sous le signe de la nécessité, de l'urgence. Il fallait à l'époque sauver les vérités mathématiques car certains psychologues relativistes avaient nié qu'elles sont valables pour tous et en tout lieu. Mais est-il encore nécessaire, aujourd'hui, de s'engager pour la validité des mathématiques ? Le combat pour l'objectivité des mathématiques est-il actuel, eu égard à nos circonstances, ou est-il un habit ancien que nous devrions endosser en manière de commémoration ? Il est important de répondre à cette question, spécialement par rapport à la phénoménologie, car en cette matière on oublie en effet fréquemment de faire la différence entre philosophie et histoire de la philosophie. La plupart des historiens du mouvement phénoménologique se disent eux-mêmes « phénoménologues », de la même façon que les connaisseurs de la pensée de Marx sont souvent marxistes. Ils refont l'histoire du mouvement phénoménologique comme si les débats qui l'ont vu naître étaient encore vifs.

La façon classique de réfléchir aux rapports entre la phénoménologie et notre époque, consiste à interroger des textes d'Husserl et chercher quels sont les motifs qui résonnent avec la situation actuelle. Les mots d'Husserl ont-ils conservé, à un siècle de distance, un pouvoir d'évocation ? Ce dont il parle existe-t-il encore ? Cette façon de se rapporter aux textes d'Husserl pose problème : on court le risque de penser naïvement que la phénoménologie était vraie à son époque, qu'elle était vraie avant lui et qu'elle le sera dans le futur. Husserl lui-même fait souvent oublier l'histoire à ses lecteurs. Il parle de la phénoménologie comme d'une science universelle et rigoureuse, anticipée par quelques esprits du passé et prolongeable à l'infini par les philosophes qui continueront son œuvre. Il explique qu'il a atteint un niveau de description tellement général et si peu contingent qu'aucun changement historique ne peut l'affecter. Son combat contre le relativisme lui a laissé un goût pour

l'absolu qui le pousse à explorer les structures invariables du psychisme, des structures qu'on peut comparer à une ossature car le temps s'écoule sans les corrompre. À ses yeux, la phénoménologie peut défier le temps. La tentation sera donc forte de le suivre et de régler la question des rapports entre la phénoménologie comme mouvement historique et nos problèmes actuels en disant que la phénoménologie est toujours, et absolument, valable ; que rien n'a changé ; que la proposition « toute conscience est conscience de quelque chose » est vraie en 1905 comme elle l'était en l'an 800 et le sera 2300.

Husserl aurait raison ; sa théorie serait vraie ! Cette affirmation rend peut-être justice à son génie, mais n'a malheureusement rien de philosophique. La philosophie n'est pas la recherche d'une théorie irréfutable. La philosophie est une anti-théorie. Elle est le sentiment radical de la vie qui cherche à s'expliquer, qui bâtit une théorie et qui voit en souriant la vie pulvériser cette théorie. *La philosophie est le jeu de la vie et de la théorie.* Elle est une tentative pour approcher à l'aide de mots ce sentiment ineffable qu'est le fait d'être en vie. Les philosophes veulent contempler les lignes directrices et les courants de fond de la vie, et à partir de cela imaginer des théories qui donnent à l'humain une place dans la nature, dans la société et dans la culture. Mais dans un retour de balancier –car les philosophes oscillent entre leurs deux passions, la vie et la théorie- la tâche de la philosophie est aussi de montrer l'érosion des théories par la vie. La philosophie affirme l'histoire, le mouvement des générations, les influences étrangères, les surprises, les étonnements, les faits qui ne cadrent pas avec la théorie... La philosophie échafaude et falsifie, non pas à la manière d'une science car aucun protocole *a priori* ne régleme la façon de falsifier, mais à la manière d'un voyageur. En Afrique, le philosophe construit une théorie sur la culture, et en Asie il en façonne une autre. Laquelle est vraie ? Les deux peuvent l'être, pourvu que dans des circonstances données elles traduisent au mieux le sentiment radical de la vie et sa supériorité sur toute théorie. Les théories servent à vivre pleinement.

Il serait triste qu'Husserl ait simplement raison. Eu égard à la compréhension de la philosophie comme jeu de la vie et de la théorie, cela voudrait dire qu'il aurait développé à outrance la structure théorique de sa pensée, au détriment de l'existence qu'il voulait expliquer mais qui n'aurait pas été capable de se manifester en falsifiant sa théorie. La phénoménologie ne serait pas une philosophie, mais un *logos* : la description des structures de la conscience. Il serait impossible de la réfuter et d'assister à son dépassement par la vie elle-même. « Toute conscience est conscience de quelque chose... », serait un axiome au sens mathématique, c'est-à-dire une vérité absolue, non

démontrée et non-démontrable. Or il ne s'agit pas d'un axiome. « Toute conscience est conscience de quelque chose... » est une vérité théorique que la conscience elle-même, grâce à ses métamorphoses, peut démentir. Si tel est le cas, si les vérités de la phénoménologie peuvent être mises en jeu et peuvent être exposées au sentiment radical de l'existence, alors la phénoménologie n'est pas seulement un discours, un *logos*, mais aussi une philosophie, une *sophia*, car seule la sagesse peut s'amuser de voir les théories se faire et se défaire.

La question est de savoir ce que la théorie d'Husserl peut apporter à la compréhension de notre situation. Il faut partir du présent, des nécessités de l'heure : chercher à comprendre si nos circonstances peuvent être éclairées par sa théorie, s'il existe un jeu entre nos vies et sa théorie.

L'économie mondialisée, la guerre entre un régime impérial et des terroristes désaxés, ainsi que le pouvoir peu contrôlable des biotechnologies constituent nos circonstances. Ces régimes et ces dispositifs ont en commun d'éroder la *confiance*. La confiance est un état d'esprit basé sur l'existence de repères. Elle est la conviction que les événements, mêmes s'ils sont nouveaux, présentent toujours certains profils connus qui nous permettent de les aborder. La confiance agit au niveau des sens et au niveau de l'intellect. Elle donne l'assurance de pouvoir compter sur nos ressources physiques, et l'assurance que nos sensations - et notre intuition- ne nous trompent pas. Elle se rapproche aussi de l'engagement et ressemble à une certitude que l'on ne songe plus à vérifier.

Or la structure et l'organisation de notre monde rendent la confiance difficile. L'audace en pâtit. Dans son *Manuel*, Epictète dit qu'il existe deux sortes de réalités : et *ce qui dépend de nous* et *ce qui ne dépend pas de nous*. Ce qui dépend de nous est ce que nous pouvons avoir sous la main, ce que nous pouvons saisir, ce par rapport à quoi nous pouvons nous engager. Cet ensemble d'éléments qui dépendent de nous tend à diminuer. Il est récupéré par des dispositifs complexes dans lesquels on peine à trouver des humains avec qui négocier. Cette complexité paralyse notre intuition et notre confiance.

Husserl a développé une philosophie dans laquelle la confiance joue un rôle central. Il a rendu à l'individu la confiance dans son intuition et dans ses moyens. Sa démarche va à contre-courant de l'évolution des mentalités. Alors que l'individu se perd dans la complexité des grands ensembles et oublie de faire confiance à ce qu'il perçoit et à ce qu'il pense, Husserl propose de neutraliser théoriquement la portée des systèmes qui éloignent l'individu de lui-même. Il montre que l'individu a une sphère d'appartenance ; il affirme que son rapport au monde doit être radicalement reconstruit à partir de

quelques évidences inébranlables qui lui viennent de son intuition. Il retrouve l'idée d'un noyau individuel, d'une autonomie perceptive, intellectuelle et spirituelle. Il a l'audace de remettre à l'ordre du jour la très ancienne idée d'un *centre* : l'individu est physiquement et psychiquement au centre de son monde. Il prend de cette manière le contre-pied des pensées nihilistes et des interprétations scientifiques du monde selon lesquelles l'idée de centre reflète un privilège inutile et irrationnel. On peut voir dans cette démarche le fondement théorique d'une confiance retrouvée.

Le manuscrit *L'Arche-originnaire Terre ne se meut pas*, écrit en 1934, l'exprime d'une façon radicale. Ce plaidoyer pour la Terre est basé sur l'argument suivant : nous sommes coperniciens, et à ce titre nous savons que la Terre est en rotation sur elle-même et autour du soleil. Nous savons que la terre bouge, mais nous ne percevons rien de ce mouvement. Au contraire, nos mouvements et nos temps de repos, notre appréciation des distances et notre rapport à l'espace, ne sont possibles que parce que la terre est immobile. Elle est notre sol, le fondement de notre confiance. Si elle bougeait ou se dérobaient sous nos pieds comme c'est le cas lors des tremblements de terre, la vie s'arrêterait dans la panique. Il s'ensuit que l'affirmation scientifique selon laquelle la terre bouge est une interprétation exacte et cohérente avec elle-même, mais incohérente par rapport à la vie sur laquelle elle repose. L'évidence originnaire est l'immobilité de la terre. Lorsque Galilée prononçait les mots *eppur si muove*, il était debout sur un sol ferme.

Platon écrit dans le *Parménide* que la tâche du philosophe est de dire des choses ridicules. Cette remarque est ici à sa place. Au premier regard, la subversion d'Husserl semble naïve. En centrant sa théorie sur ce que l'individu perçoit, il retrouve certaines illusions que l'apprenti logicien déjoue sans peine. La terre serait immobile parce que l'on ne la sentirait pas bouger... Autant dire qu'il fait noir parce que je ferme les yeux... Ou que la lune est plus petite que mon doigt car je peux la cacher derrière lui... La confiance dans la perception a pour limite les illusions perceptives. Husserl le sait, et pourtant il semble jouer le rôle de celui qui croit ce qu'il voit. En matière astronomique, cette position fut la première à être réfutée. Dans ses *Entretiens sur la pluralité des mondes* de 1687, Fontenelle, qui explique à une jeune marquise esseulée dans un château de campagne les fondements du système de Copernic, s'empresse de disqualifier la perception. Pour lui, le philosophe peut être myope comme une taupe ou, mieux, aveugle, il n'en sera que meilleur. « Toute la philosophie, dit-il à la marquise, n'est fondée que sur deux choses, sur ce que l'on a l'esprit curieux et les yeux mauvais. (...) Encore, si ce qu'on voit, on le voyait bien, ce serait toujours autant de connu, mais on le voit

tout autrement qu'il n'est. Ainsi les vrais philosophes passent leur vie à ne point croire ce qu'ils voient, et à tâcher de deviner ce qu'ils ne voient point, et cette condition n'est pas, ce me semble, trop à envier »<sup>1</sup>.

Husserl n'est cependant pas un adepte naïf d'une perception qui fonderait toutes les vérités. À plusieurs reprises, il réfléchit sur la pouvoir trompeur des illusions perceptives, par exemple à propos des mannequins qui ressemblent à des humains. Il soutient l'idée que les moyens mécaniques prolongent de façon aveugle l'intuition humaine quand celle-ci est dépassée, par exemple par la quantité de choses à compter ou par la grandeur d'une distance à évaluer. Les matières astronomiques et les questions relatives au mouvement de la terre constituent par excellence des cas dans lesquels la perception est limitée : la lunette et le télescope doivent permettre à la vue de changer d'ordre de grandeur. Malgré cela, Husserl n'en parle pas.

Son silence est étonnant. Il n'évoque ni la possibilité des illusions perceptives ni l'existence de prothèses perceptives artificielles. Son analyse de la perception du mouvement de la terre est donc aisément réfutable. On peut objecter que la terre bouge et que la perception est trompeuse, ce que déjà Galilée opposait à ses détracteurs. Quelle est alors la nouveauté du message d'Husserl sur la terre, après quarante années de recherches phénoménologiques ? Et que faut-il penser de cette confiance évoquée plus haut, si elle est seulement confiance en une perception faillible et limitée ?

Comme hypothèse, avançons que ce texte d'Husserl, comme beaucoup d'autres de ses écrits, est basé sur la question de la *perspective*, et non sur celle de la perception. Husserl est, avec Merleau-Ponty, le philosophe le plus souvent évoqué pour ses études sur la vision et la perception. Mais cet aspect est second : l'étude de la perception repose sur une nouvelle façon de comprendre la perspective.

Il est sans cesse question de perspective, de place et de point de vue, dans le texte *L'Arche-originnaire Terre ne se meut pas*. Comment nous apparaît la terre sous cet angle, demande Husserl ? Et sous cet autre angle ? Comment nous apparaîtrait-elle si nous étions sur la lune, dans une voiture, dans un avion ou dans une navette spatiale ? Son exploration des points de vue possibles sur la terre ne s'arrête pas au règne humain. « Je suis un oiseau et je vole », s'exclame-t-il. Plus loin Husserl imagine qu'il « pourrait voler si haut que la terre apparaîtrait comme une sphère »<sup>2</sup>. Ou encore que la terre serait si petite qu'il pourrait la parcourir de tous côtés. Le phénoménologue n'est

---

<sup>1</sup> Fontenelle, *Entretiens sur la pluralité des mondes* (1687), éd. Garnier Flammarion, p.63.

<sup>2</sup> Husserl, *L'Arche-originnaire Terre ne se meut pas*, trad. D.Franck, Paris, Minuit, p.20.

arrêté par aucune frontière. Rien d'humain ne lui est étranger, et rien non plus d'animal ou d'extra-terrestre. Il peut faire l'expérience de toutes les consciences et de tous les points de vue car, au niveau transcendantal, il existe une technique particulière dont le nom est le « transfert perceptif », qui permet de prendre la place de l'autre et de voir avec ses yeux. L'objet de ces perceptions est invariable : il s'agit toujours de la terre. Mais la perspective change. Elle se fait aérienne puis rampante, lunaire puis mobile. Tous les points de vue doivent être occupés, et tous mènent à cette conclusion : « La Terre est pour tous la même Terre, sur elle, en elle, au-dessus d'elle règnent les mêmes corps... »<sup>3</sup>.

Que signifient ces changements de place ? Ils signalent que la vérité est située. Elle est inséparable de l'occupation d'un lieu. Peu importe, d'ailleurs, de quel lieu il s'agit... La fantaisie baroque de la démarche des variations témoigne une certaine indifférence au point de vue qui est pris. Il peut être imaginaire, comme pour la navette spatiale, ou comme pour les romans astronomiques du XVIII<sup>e</sup> siècle qui mettent en scène le point de vue des habitants de la lune sur les terriens. Aux yeux d'Husserl, peu importe, le point de vue... *pourvu qu'il y en ait un*. Il ne peut concevoir une proposition prononcée à partir de nulle part : aucune proposition *déterritorialisée*. Il n'existe aucun non-lieu d'où une vérité quelconque pourrait émaner. La proposition doit toujours être située, assignable. Il est impossible de percevoir sans occuper une place, c'est-à-dire sans que soit mentionnée dans la manière de représenter une perception la perspective qui fût adoptée pour percevoir. Voilà une des raisons pour laquelle la science moderne est en crise. Elle n'a pas de lieu. Ses énoncés ne reposent sur aucun point de vue. Le scientifique observe et perçoit. Cependant, il ne reconnaît pas le caractère local et circonstancié de ses observations. Il invente le point de vue de nulle part. Husserl salue cette invention en restreignant sa portée: ce n'est pas parce que la science parle de nulle part, qu'elle est valable partout...

Cette méditation sur le statut particulier de la terre, qui n'est pas un corps céleste mais un sol, pas une planète mais un foyer, atteste l'importance de la notion de perspective dans la phénoménologie husserlienne. On pourrait s'appuyer sur d'autres textes pour montrer qu'elle traverse toute son œuvre, et qu'elle n'est pas une innovation des manuscrits tardifs. La question de la perspective est un préliminaire au discours sur les phénomènes. Les historiens d'art reconnaissent que la naissance d'une perspective moderne naît d'une nouvelle théorie de la vision. De façon générale, on peut définir la perspective

---

<sup>3</sup> Idem., p.18.

picturale comme l'artifice technique qui permet de représenter une réalité tridimensionnelle sur une surface bi-dimensionnelle de façon que l'image perspective coïncide avec celle que fournit la vision directe. La conception de cet artifice technique passe par une analyse de la vision. Les artistes modernes s'appuient sur une théorie du *voir*. Leur pratique suppose un redoublement : il ne s'agit pas seulement de peindre ce que l'on voit... Il faut aussi, pour peindre, voir ce que l'on voit, et la manière dont on le voit. La question de la perspective arrache l'artiste au spectacle naturel qu'il contemple et le force à s'interroger sur la façon dont il le perçoit. Comment ce spectacle montagneux m'apparaît-il ? Quel discours sur son apparaître, c'est-à-dire, avant la lettre, quelle *phénoméno-logie* ?

L'invention de la perspective par la peinture classique a enrichi l'univers intellectuel moderne d'une idée : la réalité se donne différemment selon la place que le sujet occupe. Transposée sur le plan philosophique, cette idée peut se formuler comme une dépendance de la réalité vis-à-vis des conditions subjectives. Elle n'est cependant pas synonyme d'idéalisme. La réalité reste telle qu'en elle-même. Elle demeure, bien que les conditions de sa représentation changent. L'idéalisme, qui est la thèse selon laquelle le réel coïncide avec la pensée qu'en a le sujet, n'a pas intégré la question de la perspective : l'idéalisme ne soupçonne pas qu'entre le sujet et l'objet, il existe une corrélation qui peut varier. On ne peut pas non plus parler de réalisme. Vouloir saisir le monde tel qu'il est, accéder directement à la vérité du réel, néglige, comme l'idéalisme, la prise en compte de cet espace intermédiaire entre le sujet et l'objet dans lequel varient les modalités d'apparition du réel. La perspective est la théorie de ces modalités d'apparition. Elle donne les lois de la corrélation entre le sujet et l'objet. Elle règle les apparitions et les disparitions d'aspects particuliers de l'objet selon le point de vue du spectateur. Elle imagine un œil universel, un œil qui peut être l'œil de chacun pourvu qu'il soit à bonne distance du tableau. Un œil que l'on peut dire, en référence à Husserl, transcendantal puisqu'il représente tout œil possible. Cet œil devient le foyer. Il est le centre de projection par rapport auquel on trace les lignes de fuite.

L'hypothèse selon laquelle la question de la perspective est importante pour la phénoménologie permet de comprendre plusieurs de ses aspects, parmi lesquels la corrélation du sujet et de l'objet et le statut singulier de cette discipline qui n'est ni un idéalisme, ni un réalisme. Cette transposition de la question de la perspective dans le domaine philosophique n'a cependant rien de moral. Nietzsche a compris la perspective en termes moraux. Il l'a transformée en une interprétation créatrice. Selon lui, le sujet projette des



valeurs positives ou négatives sur le réel, suivant son rang dans l'existence, suivant sa perspective sur la vie. Le « perspectivisme » de Nietzsche est donc métaphorique. Il passe d'une question géométrique, artistique et spatiale, à une question morale. La perspective de celui qui regarde l'existence avec la tête à même le sol devient la perspective des faibles. Il n'y a rien de cela chez Husserl. Il conserve l'aspect théorique et, littéralement, *réflexif*, du problème de la perception. La théorie phénoménologique suppose le redoublement de la perception par la réflexion, de la question du *voir* par la question « qu'est-ce que voir » ? Elle explore la machinerie perceptive. La répétition du mot « conscience » dans la formule « Toute conscience est conscience de quelque chose » signale que ce redoublement est essentiel.

Dans un article intitulé *Verdad y perspectiva*, écrit en guise d'introduction aux volumes d'*El Espectador*, le philosophe espagnol José Ortega Y Gasset affirme que sa pensée repose sur le sens de la perspective. « Le point de vue individuel, écrit-il, me paraît l'unique point de vue à partir duquel on peut voir le monde en sa vérité »<sup>4</sup>. À ses yeux, le philosophe doit expliquer d'où il parle, quelles sont ses conditions de vie, qui sont ses amis et quel est son pays. Toute pensée est située. Il combat deux doctrines qui refusent de se baser sur le point de vue individuel : le scepticisme, selon lequel il n'y a pas de vérité car il n'y a que des points de vue individuels, et le rationalisme, qui réclame un point de vue supra-individuel. Husserl a les mêmes idées à ce sujet. Il cherche aussi à dépasser l'antinomie du scepticisme et du rationalisme. Cependant, l'Espagnol et l'Allemand ont des vues différentes sur une question importante. Ortega parle de son point de vue individuel. La perspective qu'il réclame est la sienne. Husserl, par contre, opère le passage de la conscience individuelle à la conscience possible, c'est-à-dire à la conscience transcendantale. L'individu n'est plus qu'un cas particulier de cet individu général qu'Husserl a appelé *l'ego transcendantal*. Dans le même ordre d'idée, la perception n'est plus qu'un cas particulier de l'intentionnalité. Ce passage au niveau transcendantal, qui est un niveau de généralité absolue dans lequel ce qui est dit de l'ego vaut pour tous les egos possibles, s'accompagne d'une réflexion sur l'humanité. En quittant le point de vue individuel pour atteindre ce que l'on pourrait appeler du nom compliqué de « perspective transcendantale », Husserl s'aperçoit que le nominalisme a donné un nom à cette collection d'individus possibles : l'humanité. Or c'est bien elle qui est le sujet de son étude sur la Terre. De la même manière qu'être un individu signifie occuper un point de vue particulier, être humain signifie occuper ce point de vue élargi qu'est la Terre.

---

<sup>4</sup> J.Ortega Y Gasset, *Verdad y perspectiva*, in *Obras completas II*, Madrid, 1983, p.16.

La Terre est le foyer de l'humanité.

« J'apprends à comprendre, écrit Husserl, que dans l'espace de la première Terre-sol, il y a de grands vaisseaux aériens qui y naviguent depuis longtemps : je naquis sur l'un d'eux, ma famille y vit, c'était mon sol d'être jusqu'à ce que j'apprenne que nous ne sommes que des navigants sur la plus grande Terre »<sup>5</sup>. Husserl ose les exemples de science-fiction ; il n'est pas sujet au vertige ; il élargit sa méditation à l'immensité du cosmos. Il a conscience des objections les plus fortes qu'on peut adresser à sa thèse sur l'immobilité d'une Terre qui serait la patrie absolue de l'humanité. Celle-ci pourrait migrer, coloniser d'autres planètes. Et sur terre, certains n'ont jamais connu le sol ferme. Il évoque les enfants de marins nés sur un bateau. Le bateau est leur « Terre », leur « patrie originare ». Ils n'ont pas d'autre point de référence. Cependant, ajoute Husserl, leurs parents ou grands-parents ont du vivre sur la terre qui demeure, même s'ils ne la connaissent pas, leur « archi-foyer »<sup>6</sup>. Cette fois, la mémoire des générations remplace la perspective directe. Tout converge vers cette Terre définitivement immobile. Les arguments qui pourraient mettre sa thèse en difficulté ne sont pas soulevés. La littérature de science-fiction est pourtant remplie de peuplades étranges qui ont oublié la terre. Mais ici est la limite du texte : la réflexion théorique est parfois supplantée par un attachement profond, physique, pour notre planète. L'affect prévaut sur la raison. Le terme biblique d'*Arche* en est l'expression de cet attachement.

Avant de conclure en explorant la portée du terme « Arche », il convient de se tourner vers Ortega Y Gasset, car dans son texte *Idées et Croyances* écrit en 1916 et traduit en français, chez Stock, en 1945, il parle de la Terre en des termes proches de ceux d'Husserl avec toutefois une nuance importante qui donnera tout son poids à l'attachement husserlien. Ortega distingue les idées et les croyances. Qu'elles soient scientifiques ou populaires, vulgaires ou élaborées, obsessionnelles ou évanescentes, les idées sont des interprétations du monde que nous construisons. Nous en changeons fréquemment. Nous les présentons comme nos meilleurs bijoux en prétendant, dans nos moments de conviction, être prêts à mourir pour elles, mais, au fond, nous pourrions nous en passer. Nous *avons* des idées... qui sont transitoires. Par contre, les croyances ne relèvent pas du domaine de l'avoir. Nous n'avons pas de croyances, nous *sommes* des croyances ambulantes, nous respirons la croyance. Husserl parlerait d'une *Ur-doxa*, d'une « croyance originare ». Les croyances

---

<sup>5</sup> Husserl, *L'arche-originare*, op.cit., p.18

<sup>6</sup> Idem, p.22-23/

sont fondamentales. Elles sont le « fond solide de notre vie »<sup>7</sup>. Elles se confondent avec notre réalité. Nous comptons sur elles sans même nous en apercevoir, par exemple nous comptons ne pas être brûlés par de l'eau froide. Cette croyance nous colle à la peau. Ce n'est pas le cas de nos idées : « Entre nous et nos idées, dit Ortega, il y a toujours une distance infranchissable, celle qui va du réel à l'imaginaire. Par contre, nous sommes inséparablement unis à nos croyances »<sup>8</sup>.

Ortega écrit aussi: « Les croyances sont la terre ferme sur laquelle nous nous évertuons ». Plus loin, dans une parenthèse, il ajoute cette explication importante : « Soit dit en passant : l'origine de cette métaphore réside dans l'une des croyances les plus élémentaires que nous possédions, et sans laquelle nous ne pourrions peut-être pas vivre, la croyance en la terre ferme, en dépit des tremblements qui de temps à autre l'ébranlent en quelque lieu. Imaginons que demain, pour quelque raison, cette croyance disparaisse. Déterminer les grandes lignes du changement radical que produirait cette disparition dans la configuration de la vie humaine serait un excellent exercice pour servir d'introduction à la *raison historique* »<sup>9</sup>.

Ortega et Husserl s'accordent sur presque tous les points. Notre terre est le fondement de nos croyances. Il serait vertigineux de nous imaginer privé de son attraction, dépourvu de cet attachement premier, animal et instinctif pour un sol inébranlable. Mais pour Ortega, à l'inverse d'Husserl, il n'est pas interdit de nous confronter à ce vertige : imaginer une humanité sans terre, *déterritorialisée*, une humanité à laquelle l'histoire aurait joué ce tour étrange de la priver de son foyer. Ortega donne à l'histoire le caractère absolu qu'il refuse à la nature. Il accepte que l'arche-Terre ne soit pas éternelle. Pourquoi Husserl ne l'accepte-t-il pas ? Pourquoi l'histoire n'est-elle pas, pour lui, capable des plus étranges nouveautés ?

En réalité, Husserl est très conscient de l'histoire : le relativisme, le scepticisme, le scientisme et le nihilisme ont effacé les repères. Ils sont comme l'océan du doute : une immensité homogène dans laquelle tous sont plongés sans patrie ni centre, sans tradition ni mémoire. L'homme moderne est apatride dans un monde inventé dont il peine à déchiffrer le sens. Le sol est devenu glissant, puis meuble, puis il a disparu sous les eaux. L'aventure moderne est ce déluge dans lequel l'humanité cherche des raisons à son périple historique en sachant qu'aucune raisons ne peut être absolue : les flots emportent les trop fragiles constructions. Husserl a trouvé sa mission face au

---

<sup>7</sup> J.Ortega Y Gasset, *Idées et croyances*, Paris, Stock, 1945, p.11.

<sup>8</sup> Idem., p.20-21.

<sup>9</sup> Idem., p.24.

déluge du doute. Il y réagit, inspiré par les plus anciennes traditions : la Terre est notre Arche de Noé.