

METAPHYSIQUE ET POLITIQUE : L'EUROPE SELON HUSSERL

« Il y a dans l'Europe quelque chose d'un genre unique, que tous les autres groupes humains eux-mêmes ressentent chez nous, et qui est pour eux, indépendamment de toute question d'utilité, et même si leur volonté de conserver leur esprit propre reste inentamée, une incitation à s'eupéaniser toujours davantage, alors que nous (si nous avons une bonne compréhension de nous-mêmes) nous ne nous indianiserons (par exemple) jamais. »

E. Husserl, La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale, trad. fr. Paris, Gallimard, 1976, pp. 353-354.

« ... le rapport originel entre logique et science s'est inversé d'une manière remarquable dans les temps modernes. »

E. Husserl, Logique formelle et logique transcendantale, introduction, trad. fr. Paris. P.U.F. 1957 p. 4.

L'Europe de Husserl est notre question, et l'angle sous lequel je désire ici l'aborder peut être caractérisé grosso modo comme l'angle *moral et politique*. Toutefois nous verrons dans un moment que l'appréciation morale et politique *directe* du rationalisme égologique transcendantal donne lieu à deux lignes de "jugements" divergentes (l'une faisant apparaître sa force et sa grandeur, l'autre au contraire son ambiguïté, voire sa nocivité), sans que nous puissions trouver dans ce double et contradictoire constat les *raisons* d'un tel porte-à-faux de la phénoménologie. Or, si nous n'en trouvons pas les raisons, nous ne pourrions ni éclaircir ni surmonter le malaise dans lequel nous laisse la détermination husserlienne de l'Europe comme "figure spirituelle"; nous ne serons pas non plus capables, en conséquence, de nous faire une idée suffisante du devoir moral et de la tâche politique qui nous incombent à nous, "Européens" d'aujourd'hui. Mais à quoi bon traverser la moitié de la planète¹, si c'est seulement pour entretenir des équivoques d'une pensée qui s'est éteinte, il y a un demi-siècle, sans que nous puissions en tirer aucune lumière sur la situation actuelle, les intellectuels (et plus particulièrement les philosophes) d'une nation qui en sait certainement plus long que nous sur cette situation – ne serait-ce que parce qu'elle compte au nombre des pays qui en font principalement les frais ? Là où la réalité politique se fait, et plus particulièrement là où elle fait sentir sa cruauté, là où elle est à la fois la plus opaque et la plus urgente, là où il faut que la philosophie politique se comprenne elle-même comme une obligation politique, ou qu'elle se taise.

La philosophie cependant est ce qu'elle est – et l'une de ses particularités est d'être *lente*. Sauf à plaquer des généralités creuses sur des réalités incomprises, il faut qu'elle consente, et d'autant plus que son objet est plus concret, à ne l'aborder qu'à l'intérieur d'une sorte de détour ou de retour supplémentaire sur elle-même; non pas, certes, pour tenter une fois de plus, et une fois de plus vainement, d'intérioriser l'objet à sa représentation, mais parce que la philosophie ne pense rien véritablement si le mode sur lequel elle le pense ne la

¹ Ce texte fut prononcé à Lima, à l'occasion du premier colloque franco-péruvien de philosophie, 13-19 mai 1989.

met pas elle-même à la question jusque dans sa propre possibilité. C'est pourquoi, pour comprendre et juger l'Europe de Husserl sous l'angle moral et politique, il faut faire l'effort de repérer la *situation logique* du discours qui trace une telle "figure spirituelle". Nous en recueillerons, je crois, des fruits abondants.

Commençons d'abord, modestement, par rappeler les traits principaux qui forment cette figure, tels que les tracent les textes dans lesquels Husserl traite de l'Europe. Ces textes sont pour l'essentiel, en remontant le temps, la conférence de Vienne (7-10 mai 1935) intitulée *La Crise de l'humanité européenne et la philosophie*, l'introduction de *Logique formelle et logique transcendantale* (1929) et la quatrième des *Recherches Logiques* (1901). Ce qu'ils disent est ceci :

(a) L'humanité de toute humanité consiste dans la *raison*. Il y a "raison", au sens le plus large, dès lors que la vie se déroule "dans le monde" en tant qu'"horizon universel" et que de cette existence à l'horizon du monde « on possède toujours d'une certaine façon conscience », ce qui n'implique pas qu'elle soit "thématique" (Vienne, in *La Crise...*, trad. fr., p. 361). Notons dès maintenant qu'il n'y a pas d'autre détermination de ce degré le plus bas de la vie naturelle, quant à sa logicité et au type d'être correspondant. Pas davantage n'y avait-il de détermination de la logicité chaque fois propre aux langues naturelles dans la quatrième *Recherche Logique*. Qu'il s'agisse des humanités non européennes ou des langues vernaculaires, il est entendu d'avance que la logique qui les habite (car il faut tout de même qu'une logique les habite, faute de quoi il n'y aurait ni humanité ni langage) est composée d'un noyau et d'une pulpe, à peu près à la façon d'une cabosse de cacao. Mais ce qui est remarquable est que la *raison* européenne s'est emparé de cette tête-là (si du moins, comme je le conjecture, "cabosse" est le même terme que "caboché" et que "cabessa") bien avant que l'impérialisme de la *production* euro-américaine ne mette, elle, la main sur les fruits du cacao. Car le noyau logique, qui fait tout le prix des humanités naturelles et des langues naturelles, ne doit cependant rien à la diversité des formes de vie (rites, mythes, organisation sociale) ou des façons de dire (parataxe, syntaxe, mots vides, inflexions, modalités) qui sont les leurs. Le noyau logique est compris téléologiquement à partir de la définition *européenne* de la logicité – d'abord selon le modèle, encore fini, de la rationalité grecque, ensuite et surtout selon le modèle infiniste propre à la raison moderne issue de Descartes. Aussi, non seulement il est toujours le même, mais encore il est capable, une fois qu'il s'est apparu à lui-même (et à condition de ne plus perdre la conscience de son propre sens) de se retrouver au sein des humanités où il est resté "latent" et que Husserl nomme, pour cette raison, "de simples types anthropologiques" (*La Crise...*, trad. fr. p. 21). Pour le dire plus simplement : il y a, dans toute humanité, plus ou moins enveloppé, sédimenté ou enfoui, un *schéma européen embryonnaire*. Le reste est pulpe, sorte d'élément nourricier et enveloppant, mais en soi-même contingent. C'est ou bien ce que la conférence de Vienne mentionne rapidement comme foisonnement mythico-religieux, développement de "sagesses" naturelles (généralement appelées "orientales"), ou bien ce que la quatrième recherche considère comme des traits universels et cependant contingents de la "nature humaine" – première enveloppe. Et c'est également – deuxième enveloppe – la fragmentation infinie des singularités individuelles, contre laquelle ce qu'il peut encore y avoir de "régulier" dans la nature ne peut se défendre et où elle perd toute configuration repérable (donc toute possibilité d'existence logique). Les langues alors se dissolvent dans une idiomaticité indéfinie, de même que les civilisations se succèdent comme « des courants qui se mêlent les uns aux autres », ou encore

« comme une mer, dans laquelle les hommes et les peuples sont des vagues, qui se forment fugitivement, changent et disparaissent à nouveau, les unes plus compliquées et plus riches dans leur découpe, les autres plus primitives » (*ibid.*, p. 353).

(b) Si l'esprit humain lui-même connaît ainsi, à son commencement, une sorte d'état de nature, il lui manque encore, pour mener une vie conforme à son essence, ce qui manque à toute nature : une histoire – ou plutôt une capacité à faire histoire, une historicité – véritable. Certes, par essence, toute humanité est une “figure spirituelle” et toute figure spirituelle possède le minimum de réflexivité et de répétitivité nécessaire pour que les *formes* de son *monde* lui apparaissent d'une certaine façon et qu'elle puisse en conséquence les maintenir, les diversifier, les modifier, etc., autrement dit pour qu'elle se donne à elle-même la forme d'une “histoire”. Mais (nous exposons Husserl, nous ne le critiquons pas pour l'instant) ces “produits culturels” des humanités naturelles ne leur permettent de vivre qu'une sorte d'histoire naturelle de l'esprit. L'expression (“histoire naturelle”) n'est pas dans Husserl – sans doute non par hasard, mais bien parce qu'elle constituerait pour lui le même genre de *Widersinn* que “fer en bois”, ou pire encore (puisque'il s'agit en somme ici du *Sinn des Sinnes selbst*) – mais les deux termes de l'expression sont bien pourtant ceux qui balisent l'aire du raisonnement husserlien. Les humanités autres que grecques sont “naturelles” et elles ont une “histoire”, qui à défaut d'être nommée elle aussi naturelle est caractérisée comme “pratique”.

Simplement pratique. C'est-à-dire pas encore *théorique*, ou pas encore *scientifique*, ou pas encore *philosophique*, ces énoncés étant équivalents dans la langue husserlienne. En un mot, l'orientation de l'humanité vers le *vrai comme tel* n'est pas encore apparue. Et comme il n'y a d'histoire que de la vérité, les “formes de culture apparues dans l'humanité pré-scientifique” (Vienne, in *La Crise...*, p. 356) ne peuvent avoir qu'“une existence éphémère”. Déclaration qui, toutefois, ne peut manquer d'étonner dans une page qui donne pour exemple Babylone et l'Egypte (pour ne point parler de la trimillénaire ou quadrimillénaire civilisation chinoise). Sans doute faut-il comprendre que, même si elles *durent* longtemps, la durée même de ces formes de culture est *essentiellement* éphémère. La permanence d'une civilisation naturelle, lorsqu'elle se rencontre (et certainement elle se rencontre beaucoup moins souvent que le cas opposé, celui d'une disparition rapide), n'est donc qu'une permanence *de fait*, une historicité empirique ou contingente, et non cette destination *intrinsèque* à la transmission que possède seul le système articulé d'une culture “scientifique”. Les produits culturels “naïfs” peuvent certes s'accumuler, ils ne possèdent pas pour autant le caractère cumulatif qui revient par essence aux enchaînements théorétiques. A ces derniers seuls – à cause de leur nature auto-reflexive et autonormative – est promise la véritable histoire, l'Histoire majuscule, l'éternité (du moins l'éternité en droit) de l'Histoire du Vrai. Or celle-ci a elle-même surgie dans l'histoire avec l'Europe. Un surgissement terrible, en vérité, puisque, comme l'écrit Husserl sans trembler, cette « révolution de l'historicité (...) est désormais l'histoire de la perte de devenir pour l'humanité finie dans le mouvement par lequel elle devient l'humanité des tâches infinies ».

Ainsi ne nous est-il plus permis d'oublier qu'Athéna est en effet, sous le casque et la lance, une déesse guerrière. Autrement dit que l'histoire de tout peuple, si du moins il ne veut pas disparaître dans la “perte de devenir” qui affecte sa finitude, consiste désormais dans son européisation.

(c) La rupture, le plus classiquement du monde, est attribuée à la Grèce : « C'est

seulement chez les Grecs que nous trouvons un intérêt vital universel » (« cosmologique ») sous la forme essentiellement nouvelle d'une attitude purement « théorique ». (*ibid.*, p. 359). Cette nouvelle attitude d'une humanité elle-même relativement éphémère (puisque tout commence au VII^e-VI^e siècle avant J.C. et se trouve déjà terminé au milieu du III^e siècle) ne signifie pas simplement – ce qui serait une trivialité – l'irruption de la science et de la philosophie. Elle ne signifie pas même simplement l'irruption de l'unité de la science *dans* la philosophie, c'est-à-dire en style husserlien la préséance de la logique sur toutes *les* sciences, dont elle assure l'unité et le fondement. Elle signifie encore (nous soulignons particulièrement cet aspect des choses en vue de nos questions à venir) l'irruption d'idéalités marquées du sceau de l'infinité, sans que jamais pourtant, dans la conférence de Vienne, ni dans le § 8 du *Haupttext* de la *Krisis*, Husserl ne traite autrement que comme une évidence ce caractère "infini" des idéalités "proprement scientifiques". Il en va de même du caractère infini de la tâche qui consiste à exhiber et à enchaîner ces idéalités scientifiques dans leur sens le plus originel, ou encore dans *leur* propre principe "scientifique", tâche que la phénoménologie husserlienne s'assigne expressément en tant qu'héritière de "la fondation platonicienne de la logique", selon les déclarations liminaires de *Logique formelle et logique transcendantale*. L'insistance de Husserl sur ce motif de l'infinité est telle, qu'on nous pardonnera ici de citer un peu longuement un passage, parmi d'innombrables équivalents. Le voici :

« En un mot : ce que l'activité scientifique produit, ce n'est pas du réel, mais de l'idéal. Mais il y a plus encore : ce qui est produit ainsi comme ayant validité, comme vérité, peut servir ensuite de matériau pour la production possible d'idéalités de degré supérieur, et ainsi de suite. (...) La science trace, par conséquent, l'idée d'une infinité de tâches, dont à chaque moment une partie finie est déjà accomplie et mise en sécurité en tant que validité permanente. Cette partie forme en même temps un fonds de prémisses pour un horizon infini de tâches en tant qu'unité d'une tâche omni-englobante. » (Vienne, in *La Crise...*, p. 357).

Nous noterons pour l'instant simplement que cette caractérisation de la science au sens fort, de la science des principes de la scientificité même, bref de la philosophie en tant que logique, apparaît expressément dans la conférence de Vienne *au sujet des Grecs*. Or nous trouvons, au § 8 de la *Krisis*, à propos de la géométrie d'Euclide, dont Husserl vient de faire le plus grand éloge en tant que "théorie déductive systématiquement unifiée orientée vers un but idéal", la déclaration suivante :

« Mais la géométrie d'Euclide, et généralement parlant la mathématique des Anciens, ne connaît que des tâches finies ; elle ne connaît qu'*un a priori* qui se clôt de façon finie. C'est à un tel type qu'appartient également l'*a priori* qui se subordonne tous les autres, celui de la syllogistique aristotélicienne. Telle est la limite qu'atteint l'antiquité ; elle n'ira jamais jusqu'à concevoir la possibilité de la tâche infinie qui pour nous est liée, pour ainsi dire évidemment, au concept d'un espace géométrique et au concept de la géométrie en tant que science correspondante » (*La Crise...*, p. 26).

Et notre question est évidemment la suivante : comment donc, si l'attitude scientifique correspond par elle-même à des tâches infinies portant sur des idéalités infinies dont le système vrai est lui-même constructible à l'infini, et si cette attitude est venue rompre *avec les Grecs* l'histoire naturelle des humanités pour inaugurer l'histoire spirituelle de l'Europe – comment donc est-il possible que la première des sciences grecques (la géométrie d'Euclide), celle qui, justement chez Platon, servait elle-même de modèle à "la fondation platonicienne de la logique", soit encore restée prise dans le cercle de craie du *fini* ? La question est d'autant plus grave qu'elle ne concerne pas seulement la géométrie, mais l'ensemble de la

mathématique grecque, opposée justement à celle des modernes comme la finitude l'est à l'infinité :

« Mais il n'en va pas seulement ainsi pour l'espace idéal [poursuit le texte que nous avons cité tout à l'heure]. Les Anciens étaient encore bien plus éloignés de concevoir une idée semblable, mais plus générale (parce qu'elle a pour origine une abstraction formalisante) : celle d'une *mathématique formelle*. C'est seulement à l'aube des Temps Modernes que commencent la conquête et la découverte authentique des horizons mathématiques infinis. Alors surgissent les commencements de l'algèbre, de la mathématique du continu, de la géométrie analytique. » (*Ibid.*, p. 26-27)

Et finalement, comme on sait depuis Descartes ce que répète le titre même du § 8 que nous lisons, à savoir que « le changement de forme de la mathématique », généralisant la signification logique des procédures par lesquelles Descartes avait résolu le problème de Pappus, inspire à son tour la *méthode* dans son absolue généralité, et que là se trouve « l'origine de la nouvelle idée de l'universalité de la science », c'est donc bien à la modernité qu'Husserl emprunte l'idéal qu'il projette, ou plutôt rétro-jette après coup sur les Grecs, quitte à ne plus trop savoir si *l'attitude théorétique* chez ces derniers est finie ou infinie. Mais quoi qu'il en soit de ce flottement², il est clair que pour lui le « grand idéal » est celui « d'une science qui envelopperait tout rationnellement – au nouveau sens du terme – et par

² Ne laissons pas disparaître cependant trop vite ce “flottement” du champ de notre attention. Car il peut être généralisé à l'ensemble des distinctions historiques et conceptuelles à la fois qui sont essentielles au projet husserlien. Non seulement en effet la distinction du fini et de l'infini sert, comme nous venons de le voir, *deux fois*: une fois pour séparer l'humanité grecque des humanités naturelles, et une deuxième fois pour séparer l'humanité européenne *moderne* de l'humanité grecque elle-même, mais encore les références faites à l'histoire des mathématiques (qui assurèrent pour beaucoup le prestige de Husserl au sein d'une communauté philosophique littéralement subjuguée par le type d'idéalités inhérentes aux sciences modernes) montrent que quelque chose demeure également “flottant” entre *l'abstraction formelle* – celle dont justement les produits sont “infinis” – et *l'intuition des essences*, qui est, comme l'on sait, le seul moyen pour Husserl d'ordonner ces produits de la rationalité moderne dans le champ d'une ultime « théorie... close sur elle-même » : la phénoménologie transcendantale en personne en tant que réalisation, enfin conforme à son idée, du « grand idéal » d'une *mathesis vere universalis*.

C'est à dessein que j'emprunte cette dernière formule à Leibniz, chez qui elle a le poids d'une *critique* de Descartes. Elle signifie que chez ce dernier l'« abstraction formalisante », qui a en effet permis avec la géométrie analytique l'élaboration d'un *a priori infini* grâce auquel la mathématique « change de forme » et échappe à l'opposition aristotélicienne du genre nombre et du genre figure, n'a pourtant pas été comprise par Descartes dans son sens véritable, ce qui a pour conséquence de *bloquer* la mathématique cartésienne. On sait en effet que la *Géométrie* de Descartes s'arrête aux courbes du second degré, considérant celles dont la puissance est supérieure comme des courbes “transcendantes” qui, selon l'expression de Descartes lui-même « ne sont pas reçues dans la géométrie ». En sorte que la conceptualité infinie se heurte elle-même à une borne finie. C'est que pour aller plus loin dans l'“analyse” et maîtriser effectivement l'infini par le calcul, il fallait pousser l'abstraction formalisante jusqu'au point où elle ne repose plus sur aucune espèce d'“évidence”, la *cogitatio* issue du *cogito* cessant par là de nommer l'activité d'un entendement intuitif pour devenir ce que Leibniz nommera bien *cogitatio caeca*. C'est Jean-Toussaint Desanti, dans *La Philosophie silencieuse*, qui met ici les choses au point de la façon la plus claire :

« Leibniz, écrit-il, a dégagé le concept général de “calcul” et le concept général d'opération portant sur des éléments quelconques. En cela, il n'a pas seulement libéré les sciences démonstratives de l'impérialisme de l'intuition, il a aussi libéré leur champ propre. Est accessible à la démonstration, et donc en droit objet des mathématiques, tout domaine du savoir dans lequel il est possible de définir de manière univoque des systèmes d'objets et, sur ces systèmes d'objets, des lois d'opérations explicites. »

L'usage réglé de la pensée symbolique, appuyé sur le seul principe de non-contradiction, remplace désormais les évidences premières et les essences simples dont Husserl aussi bien que Descartes présument qu'elles nous donnent “sans reste” la connaissance. La conception husserlienne de la logique est donc coupée de ses bases mathématiques par le devenir même de la mathématique moderne, à laquelle cependant elle continue à emprunter le schéma d'une infinité des idéalités et l'idéal de clôture de leur maîtrise.

conséquent l'idée que la totalité (*Allheit*) infinie de l'étant en général est en soi une Unitotalité (*Alleinheit*) rationnelle, qu'il s'agit corrélativement de dominer par une science universelle, et cela sans reste » (*ibid.*, p. 27).

C'est là une définition de la science comme activité *propre* ("sans restes"), au sens où l'on parle d'un travail propre (mené jusqu'au bout, et qui ne laisse pas de traces, étant effectivement venu à bout "de tout"), ou d'une production industrielle propre, ou d'une combustion automobile propre. Mais cette propriété même, pour notre génération exercée au soupçon et qui ne croit pas à l'innocuité politique des métaphysiques (quoi qu'il en soit de l'innocence des métaphysiciens), a quelque chose d'effrayant. Non seulement parce qu'on se demande où sont passés les "restes" (est-il donc possible qu'il n'y en ait "tout simplement pas" ? Ou bien est-ce qu'on les "traite", qu'on les "recycle", jusqu'à la solution finale de leur "disparition" ?), mais encore parce que le dispositif de la scientificité tel que Husserl le conçoit possède tous les traits d'un dispositif militaire de domination et d'enfermement. Si, en effet, le champ des objets est "infini", il n'en est pas moins maîtrisé de part en part, étant d'abord produit à l'existence (ou privée de celle-ci) par un ensemble « de concepts et de principes axiomatiques, autrement dit par une théorie (...) *close sur elle-même* » (p. 26).

Mais nous entrons déjà ici sur le terrain moral et politique. Moral et/ou politique. Et sans doute y pénétrons-nous de la manière qui convient le moins, en reportant sur le sens logique des expressions husserliennes des connotations que les mêmes expressions reçoivent dans un tout autre champ, précisément le champ politico-moral. Sans que nous sachions rien de ce qui pourrait autoriser une telle métaphore. Gardons-nous de grossir les rangs de ces moralistes parvenus qui compensent rageusement leur impuissance à penser en accusant à tout propos les penseurs des horreurs de l'histoire. Non que de politique à logique, ou de logique à politique, il n'y ait un lien à trouver. Mais c'est d'une tout autre façon qu'il faut le rechercher.

Considérons donc plutôt *pour eux-mêmes* les motifs d'un jugement moral et d'une lecture politique de la phénoménologie husserlienne. Et premièrement, puisque certaines de nos réflexions concernant les "restes" faisaient allusion à la barbarie nazie, tâchons d'apprécier la tenue de cette philosophie dans un contexte aussi terrible. Il faut reconnaître qu'en un sens, Husserl fut, avec Cassirer et tant d'autres de ces philosophes et de ces écrivains que l'idéologie nazie traitait de "cosmopolites", l'un de ceux qui ont sauvé l'honneur de l'Europe. Il n'était pas même nécessaire aux auditeurs de la conférence de Vienne (dont je rappelle la date : mai 1935) d'avoir l'oreille particulièrement fine pour entendre *qui* était visé dans la dénonciation de la "haine" et de la "barbarie", ou *contre qui* – contre quel "brasier nihiliste" – Husserl arrache à Nietzsche (en ces temps-la, et au mépris des textes, une des "cautions" intellectuelles du mouvement hitlérien) l'expression "bons Européens" pour l'appliquer, comme par défi, à son entreprise de construction infinie de la rationalité. C'est la conclusion même de la conférence, dont le courage et le souffle méritent que nous la rappellions ici *in extenso* :

« La crise de l'existence européenne ne peut avoir que deux issues : ou bien le déclin de l'Europe devenue étrangère à son propre sens rationnel de la vie, la chute dans la haine spirituelle et la barbarie, ou bien la renaissance de l'Europe à partir de l'esprit de la philosophie, grâce à un héroïsme de la raison qui surmonte définitivement le naturalisme. Le plus grand danger de l'Europe est la lassitude. Combattons en tant que "bons Européens" contre ce danger des dangers, avec cette vaillance qui ne s'effraye pas non plus de l'infini du combat, et nous verrons alors sortir du brasier nihiliste, du feu roulant du désespoir qui doute de la vocation de l'Occident à l'égard de l'humanité, des cendres de la grande lassitude, le Phénix ressuscité d'une nouvelle vie intérieure et d'un nouveau souffle spirituel, gage d'un grand et long avenir pour

Cet hommage rendu à la grande tenue morale de l'auteur de la *Krisis*, il reste que *pour nous*, qui avons connu la suite, et non seulement la suite de l'histoire mais la suite de la mise à la question que la philosophie exerce sur elle-même, soit à partir de Marx, soit à partir de Heidegger, soit enfin à partir de la refonte wittgensteinienne de la logicité, bien des questions se posent qui, si elles ne la ruinent pas tout à fait, entament du moins sérieusement et profondément cette belle "figure spirituelle" sculptée par Husserl pour représenter l'Europe.

Pour ce qui est de la façon "morale" de faire face à l'histoire, il devrait être devenu manifeste en effet qu'elle n'a de portée effective, et d'abord de pertinence pour l'analyse, que dans les limites que tracent d'avance à sa clairvoyance et à sa prévoyance les présupposés ontologiques du discours qu'elle tient. J'ai eu l'occasion d'esquisser, dans la Préface à la traduction française de la *Krisis* (qui a fait quelque scandale dans les milieux husserliens orthodoxes) quelles sont en l'occurrence les limites de la phénoménologie transcendantale absolue dès lors que l'on réfère le discours de la raison moderne et l'histoire de l'Europe « à la logique de la marchandise et à son union avec l'essence de la technique moderne, c'est-à-dire au moteur *réel* de l'histoire européenne-mondiale ». Je ne reprendrai donc pas ce thème ici. Mieux vaut sans doute poser à partir de là quelques questions qui visent quelque chose d'*inexploré* dans le concept et dans le rôle historique de l'Europe, quelque chose qui s'est pourtant *déjà décidé* avant les "décisions" qui, on le sait, se prennent et vont se prendre au sujet de l'Europe, tant comme lieu "géographique" que comme "figure spirituelle", et que ces décisions ne feront en vérité *qu'entériner*.

Nous regrouperons ces questions sous trois rubriques:

– Quels sont, pour Husserl et pour nous, les rapports du concept "géographique" et du concept "spirituel" d'Europe ?

– Quel est, pour Husserl et pour nous, le statut logico-philosophique des "humanités naturelles", et à quel sort ce statut les destine-t-il ?

– Que peut la philosophie au sein d'une histoire "européenne" mondialisée où l'homme est devenu « le vivant qui travaille », où l'être est conçu comme « production » et où toutes les articulations du *Mit-sein* (de la famille jusqu'au "concert des nations" en passant par les catégories socio-professionnelles, par les organes de la vie sociale de toutes sortes – y compris, bien entendu, la vie éducative et culturelle, et, en celles-ci, la philosophie même –, enfin par les nations et les regroupements supra-nationaux) sont les articulations d'un corps productif, étant entendu que le *sens* de la production elle-même est d'être la production de la "richesse" ?

Sur le premier point mon projet n'est pas d'ironiser sur les particularités du partage géographique qui illustre la distinction husserlienne des humanités naturelles et de l'humanité européenne. Il y aurait de quoi, pourtant, s'amuser du kitch colonial qui, ici, souligne cruellement la date de la *Krisis* (1935). Par exemple, en lisant cette phrase :

« Au sens spirituel, il est manifeste que les dominions anglais, les Etats-Unis, etc., appartiennent à l'Europe, mais non pas les Esquimaux ou les Indiens des ménageries foraines, ni les Tziganes qui vagabondent perpétuellement en Europe » (*op. cit.*, p. 352).

Et non seulement il y aurait de quoi s'amuser, mais aussi, bien entendu, de quoi infléchir peu à peu notre ironie vers un jugement moral où l'"ethnocentrisme" du professeur européen, avec les développements politiques dont il est porteur, se verrait aisément – et justement – stigmatisé.

Il y a par exemple cette question des “Indiens” ; j’y mets des guillemets, parce que le contexte ne permet guère de décider s’ils appartiennent aux Indes occidentales ou aux Indes orientales. Les secondes faisant encore partie, à l’époque où Husserl écrit, des “dominions anglais” (ce qui doit vouloir dire qu’elles ont été, au moins dans l’imagination du phénoménologue, entièrement pénétrées par le mode de vie et les valeurs de l’européenne Angleterre) font du même coup “manifestement” partie de l’Europe. Il faut donc conclure que *ces* “Indiens” qu’on voit dans les “ménageries foraines” (comme la femme à barbe, les lilliputiens et les animaux eux-mêmes) sont vraisemblablement des Amérindiens (ou, comme cela se disait alors, des “peaux-rouges”). Mais un autre passage devient alors incompréhensible, celui-là même que j’ai cité en épigraphe et qui, parlant des peuples de l’Inde, déclare que s’ils sont poussés irrésistiblement vers l’Europe, ils ne nous inspireront en revanche jamais le désir de nous « indianiser ». Pourquoi non, s’ils font partie de l’Europe « au sens spirituel » ? Et, en sens contraire, par quel étrange partage *intérieur* aux peuples européens eux-mêmes l’Espagne et le Portugal n’auraient-ils pas réussi sur *leurs* possessions cette intégration à l’Europe que les Anglais auraient opéré dans le Commonwealth ?

Ces bizarreries géographiques n’ont d’intérêt que de nous conduire à la question suivante : Quel est donc, sous-jacente aux “évidences” proclamées du texte husserlien, celles qu’il dissimule, mais qui le gouvernent d’autant plus sûrement ? En d’autres termes, quelle est donc la *géographie du spirituel* selon Husserl ?

La mention des Etats-Unis, juste après les dominions anglais, laisse entendre que pour lui les U.S.A., en dépit des avatars de l’histoire de surface, selon laquelle ils sont indépendants de l’Angleterre depuis deux cents ans, font toujours partie « spirituellement » de l’Europe. Comme sans doute en font tout aussi « manifestement » partie ces pays que nous devinons derrière le « etc. » négligent par lequel l’auteur se dispense d’énumérer davantage, et qui relèvent de l’influence anglo-saxonne : l’Australie, le Canada..., et ici nous nous arrêtons. Car ou bien nous ajoutons nous-mêmes un vague « etc. », ou bien nous avons à mentionner explicitement, par exemple le Japon, et (pourquoi pas ?) les quatre Dragons du Sud-Est asiatique, l’Afrique du Sud, et de proche en proche tout ce qui s’occidentalise, c’est-à-dire tout ce qui se “développe” *all over the World*. Cependant c’est toute une question (ou plutôt tout un nid de questions) que de savoir *quels sont les rapports du “développement” et de la figure spirituelle dont l’origine est chez les Grecs*. Même si nous admettons (ce qui demanderait au contraire à être établi, et non sans d’essentielles restrictions, avec la plus grande précision historico-logique) que le fil de la philosophie grecque ne s’est pas tout à fait rompu dans le passage de l’Antiquité à la Modernité à l’époque de la Renaissance, elle-même marquée par la tradition de Rome et par celle du Christianisme, qui n’ont ni l’un ni l’autre rien de grec ni de philosophique, il nous resterait encore à nous demander ce que l’Occident en tant que puissance motrice du “développement” (dont les U.S.A. peuvent en effet fournir l’emblème) doit encore à la “figure spirituelle de l’Europe”.

Ce n’est pas seulement qu’à la fière revendication de paternité lancée un jour par de Gaulle (« L’Europe, et sa fille l’Amérique... ») nous aurions aujourd’hui quelques raisons d’opposer la formule inverse « L’Amérique, et l’Europe, sa fille », pour ne pas dire sa filiale ; c’est encore que ce qui nous revient ainsi de l’autre côté de l’eau n’est plus de notre propre souche, ou plutôt est une sorte de variété mutante de l’esprit européen dont le destin est désormais autonome et qui ne peut être reprise dans le sein d’où elle est sortie. Il s’agit de cette situation historique, qui je crois n’a pas encore été décrite, selon laquelle la jonction s’est

faite, précisément aux Etats-Unis, entre les trois composantes de la modernité.

Par ces trois composantes, j'entends d'abord l'interprétation (il faudrait dire ici *l'Umdeutung*) de la subjectivité chrétienne en termes de subjectivité égologique de la personne humaine, qui fut l'œuvre (sinon l'intention) de l'esprit protestant. Cette première composante se paye de ce que j'appellerais l'ablation de toute réserve mystique (qui n'est pas à confondre avec l'échauffement pseudo-religieux des sectes en tout genre, lesquelles au contraire prolifèrent dans l'élément du positivisme américain comme des poissons dans l'eau). Le résultat en est que, malgré peut-être certaines apparences (celle, en particulier, qu'entretient la redoutable "bonne volonté" américaine, celle aussi de l'intraitable "œcuménisme" catholique), il n'y a en vérité plus de point de jonction possible entre le sujet moderne et aucune des "humanités naturelles" issues d'Abraham.

Or si quelque chose faisait la particularité de la "figure spirituelle de l'Europe", c'est bien qu'en elle, à défaut d'être encore portée par le génie propre à l'humanité naturelle grecque, disparue depuis longtemps, la philosophie le fut par les exigences de la foi au Dieu chrétien. J'entends, *non pas* – comme on pourrait le croire en ce tournant – le "dieu des philosophes et des savants" : celui-ci n'a jamais servi qu'à permettre à la métaphysique de fuir sa propre problématique en se bouclant dans un dispositif onto-théologique, suffisamment bien décrit par Heidegger, mais bien le dieu jaloux auquel s'adresse la foi religieuse dans sa positivité, le "dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob" (pour continuer à parler comme Pascal). Car se sont les contraintes du dogme, qu'il s'agissait de respecter jusqu'au bout alors même que le christianisme tentait de s'approprier la pensée grecque et de s'exprimer philosophiquement, qui ont été le moteur d'une inventivité logique extraordinaire (comme on le voit par exemple dans le rôle que joue la toute-puissance divine dans toute la *Logique* de Guillaume d'Ockham), grâce à laquelle s'est maintenue vivante, sous la croûte des thèses, quelque chose comme une *activité* et une *interrogativité* philosophiques. Que celui auquel de telles affirmations de notre part peuvent paraître vraies peut-être pour cette époque révolue et obscure que nous appelons le Moyen-Âge, mais certainement sans pertinence pour notre modernité, et précisément la modernité "achevée" dont nous parlons, que celui-là réfléchisse plutôt au rôle joué par le rapport de la parole et de l'action dans l'attitude religieuse ou éthique chez le jeune Wittgenstein. Car c'est précisément ce rapport qui, en débloquent la « cage » où la théorie logiciste la plus contemporaine avait eu pour résultat, aux yeux de l'auteur du *Tractatus*, d'enfermer la langue, lui a permis de sortir du silence et de refondre toute la problématique de la logicité.

La deuxième composante de la "figure spirituelle" à laquelle nous avons donné le nom de développement est l'achèvement et l'autonomisation de la détermination du corps social comme corps productif. Certes, là encore, il s'agit d'un destin dont les premiers moments ont été européens. Il n'est pas besoin de développer maintenant à ce sujet ce qui le sera lorsque nous aurons à parler de l'œuvre de David Hume. Il faut insister en revanche sur le fait que *plus rien ne résiste au Capital* dès lors que la production dont il est le *terminus a quo* et le *terminus ad quem* se paye de l'ablation du politique, et par conséquent de l'éthique.

Les apparences semblent pourtant s'inscrire nombreuses, innombrables même, contre ce que nous venons de dire là. Le pays de la libre entreprise n'est-il pas au contraire en même temps, et non par hasard, celui de la démocratie achevée ? Et les débats démocratiques ne sont-ils pas justement, aux Etats-Unis plus manifestement encore qu'ailleurs, cousus de considérations morales ? Cela est juste, en effet, et peut être constaté tous les jours. Mais rien

dans l'évidence de l'ubiquité des procédures démocratiques n'infirme le fait que l'espace public qu'elles organisent n'est que la forme universelle de volontés particulières. L'espace public, et l'ordre qui y est recherché, sont ici simplement ceux des conditions les plus générales d'épanouissement de la "personne humaine" sans autre détermination de son être que la valeur supposée allant de soi de son individualité nue. Aucune recherche commune et publique des formes du vrai, du bien et de l'utile ne vient ici *précéder* et *définir* l'existence de l'individuel, et c'est pourquoi, malgré toute ressemblance superficielle, nous n'avons pas d'existence politique au sens grec. Quelle oreille américaine – et cela voudra dire bientôt : quelle oreille dans tout le vaste monde – peut encore s'ouvrir à la fameuse sentence grecque : « Si ce n'est un citoyen, c'est donc une bête ou un dieu » ? « Au contraire », rétorque l'idéologue du développement qui s'éveille en chacun de nous, « si ce n'est un citoyen, alors c'est un homme dont le soi individuel recèle (en droit, cela s'entend, car il s'agit là du discours théorique de l'Ego et non d'un égoïsme psychologique) toutes les richesses possibles de tous les dieux possibles. Aussi est-ce la justification de l'action démocratique que d'être ordonnée à ce qui vient avant elle et vaut après elle : la personne humaine ».

Cependant, même (ou plutôt surtout) là où l'homme fait reposer sur lui-même la détermination du sens métaphysique de l'être, il est déjà *précédé*, joué et déjoué dans toutes ses certitudes et dans son langage même par un *autre* sens de l'être, dont le règne ne dépend pas de sa décision, ni les traits essentiels de la connaissance qu'une subjectivité représentative peut se donner d'une objectivité productible et maîtrisable a priori. Pas plus en effet que l'homme ne "constitue" la langue dans laquelle il apprend à parler, pas plus ne "décide"-t-il du dieu auquel sacrifie la forme fondamentale du *Mit-sein* dans laquelle vont s'inscrire toutes ses "pratiques" professionnelles, sociales et culturelles, y compris ses pratiques consciemment et volontairement "politiques" (dans notre exemple : "démocratiques"). En ce qui nous concerne, ce dieu est connu depuis longtemps, car c'est au Veau d'Or que sont offertes, mi-consciemment mi-inconsciemment, toutes les fêtes de la liberté moderne. Cela dit simplement au cas où nous n'aurions pas encore remarqué que notre profession de foi elle-même, « *In God we trust* », est écrite sur le dollar.

Reste enfin la troisième composante de la modernité ex-européenne, selon laquelle la science elle-même obéit à la logique du "développement". Précisons, au risque peut-être de paraître enfoncer des portes ouvertes, que nous appelons "logique du développement" celle qui régie un mouvement de production défini comme production croissante et auto-réglée d'une "richesse". Or ce n'est pas seulement *l'argent* qui, en tant qu'argent du Capital, incarne une telle logique de la « substance automatique », comme dit Marx ; car la logique de la richesse s'applique aussi à ce que le même Marx (qui trouva dans cette homologie le moyen d'organiser enfin dans une écriture les matériaux accumulés pour son livre) appelle "la richesse de l'esprit". Par quoi il vise immédiatement la *Logique* de Hegel. Ce qui s'y opère est, comme l'on sait, l'absolutisation de l'idéalité moderne, dont Hegel a bien compris, comme Husserl, qu'elle est par essence "infinie" et que, pour que cette infinité soit elle-même vraie, il faut qu'elle puisse d'une part maîtriser tous les objets susceptibles d'être produits dans son champ, et d'autre part proposer "sans reste" de telles objectités comme les "équivalents" de tous les phénomènes de la conscience banale, dont elles ont pour ainsi dire "capté" la vérité.

Cependant, nous ne nous occuperons ici ni de la méthode "dialectique", ni de la méthode "intuitive" de capture qui furent respectivement celle de Hegel et celle de Husserl dans la

tentative de réaliser un tel idéal. Car ce n'est aucune philosophie qui s'acquiesce d'une telle réalisation, mais bien le devenir des sciences contemporaines, dans la mesure même où elles se sont rendues capables d'*autonomiser* (et d'abord dans les mathématiques) l'abstraction formalisante découverte par Descartes et rendue véritablement universelle (au moins de façon embryonnaire) par l'analyse leibnizienne. Rappelons ici la formulation déjà citée de cette clôture opératoire de la science sur elle-même, telle que la donne Desanti :

« Est accessible à la démonstration, et donc en droit objet des mathématiques, tout domaine du savoir dans lequel il est possible de définir de manière univoque des systèmes d'objets et, sur ces systèmes d'objets, des lois d'opération explicites. »

C'est *sur ce mode* que la science moderne entre dans l'ère du développement et fonctionne comme le "Capital" dans l'ordre des idéalités. Car elle s'accroît d'elle-même dans la circulation des écritures réglées qui définissent de façon toujours plus "puissante" un nombre toujours plus grand d'objets comme étant *ses* objets, qu'elle rapporte dans ses opérations, le long du seul principe de non-contradiction, à l'univocité de l'abstraction formalisante comme à leur source.

Ce troisième aspect de l'absolutisation de l'idéal moderne se paie, comme les deux autres, d'une contre-partie. A l'ablation de la réserve mystique et à celle de la transcendance du politique il nous faut, en effet, ajouter maintenant l'ablation de l'interrogation conceptuelle, ou, pour dire la même chose autrement, la renonciation à la justification fondamentale. Ce qui veut dire ni plus ni moins que, comme monde de la science, le monde moderne à l'époque de son achèvement n'a plus besoin de philosophie.

Husserl ne pouvait certes pas, lui dont toute l'existence est contemporaine des divers épisodes de la crise des fondements, prévoir que celle-ci se dénouerait non pas par la production d'une "logique" en un sens philosophique quelconque, capable de délivrer la pratique mathématicienne des paradoxes qu'elle avait engendrés, mais bien par les forces propres de la formalisation mathématique elle-même, ou encore, comme la nomme J. T. Desanti, d'une façon qui fait bien ressortir l'autonomisation dont nous parlons, par « l'indéfinie applicabilité de la mathématique sur elle-même et la productivité réglée, mais en droit imprévisible, que cette applicabilité engendre » (*Op. cit.*, p. 261 : ce sont là les derniers mots de l'article *Fondement des mathématiques*). Ni l'entreprise de Frege, ni celle de Russell et Whitehead n'y ont été pour rien.

En revanche, de ces efforts logiques dont la science devait montrer plus tard qu'elle n'avait pas besoin, est sorti un effet inverse : celui qui tend à plier la philosophie elle-même à l'idéal de la science, autrement dit l'effort de réduire le logos au "*logizesthai*", la pensée au calcul. Depuis quelques décennies, à travers l'empirisme logique (sinon toujours le positivisme logique), et parfois sous l'invocation du premier Wittgenstein abusivement réduit aux tables de vérité et à la « forme générale de la proposition », cette tentative affecte en son cœur la compréhension de la philosophie par elle-même. Ainsi le rationalisme anglo-saxon (car, quelques composites qu'en soient les origines, c'est bien effet aux U.S.A. que cette idéologie a son siège) conquiert-il désormais, avec la même vigueur que le Coca-Cola (« *más y más !* »³) les universités européennes, y compris celles qui étaient jusqu'ici de tradition "continentale".

Fin américaine de l'"Europe". Fin métaphysico-scientiste de la logicité. Extinction

³ Allusion aux insignes publicitaires de Coca Cola qui envahissaient alors les rues Lima.

totale, à l'horizon de notre avenir, de la lueur où se réverbérait encore la clarté du jour grec.

Quelles conséquences – et que pouvons-nous ? C'est ce qui nous reste à dire "sans lassitude", comme le voulait Husserl, quoique bien différemment de lui.

Ce faisant, nous traiterons ensemble (je devrais dire : nous esquisserons ensemble) les deux derniers points annoncés plus haut. Encore me bornerai-je à tenter de déterminer ce qu'il faut faire à l'égard du philosophique. Non parce que le philosophique serait décisif : ce qui est décisif est le politique ; non plus parce que notre sujet étant l'Europe de Husserl nous nous proposerions comme lui, quoique d'une manière différente (par une autre philosophie), de chercher sous quelle forme l'Occident pourrait et devrait exercer « sa responsabilité » à l'égard des peuples en leur préparant une vie sous la forme de la philosophie. Il n'est pas du tout clair pour moi que l'activité philosophique doive, ou puisse, se transformer en une forme de vie ; je croirais volontiers qu'au contraire c'est toujours une forme de vie qui décide pour une humanité de l'usage (et avant cela, de la forme même) de ses pensées. Et qu'il n'en allait déjà pas autrement pour les Grecs, chez qui la philosophie fut le fruit ultime d'un comportement à l'égard de l'étant qui reste pour nous une énigme. Car il est impossible d'éclairer, en y projetant rétrospectivement la seule lumière de la philosophie platonico-aristotélicienne, l'ensemble de ce qu'on appelle la religion grecque, puis l'invention commune de la musique, de la mathématique et de la grammaire dans le pythagorisme ancien (où *aucun* de ces termes n'a le sens qu'il prend aujourd'hui pour nous), enfin l'esprit de la tragédie. Mais puisque la Grèce est morte en nous léguant précisément ce fruit : la philosophie, ce n'est pas la forme de vie grecque qu'il faut interroger comme s'il s'agissait de l'imiter, mais c'est de la nôtre qu'il faut nous demander à quelles conditions elle peut se rendre capable de continuer à porter un fruit de même espèce, quoique d'une variété assez différente, comme déjà en était différente la variété moderne dont nous venons de parcourir le destin.

Je bornerai donc cette interrogation au philosophique simplement parce que celui-ci est de notre responsabilité propre, à nous qui osons nous dire "philosophes" et nous assembler sous ce titre. Et la première chose, peut-être l'unique chose qui importe ici est de nous persuader qu'il nous faut, en tant que philosophes, *cesser de vivre à l'ombre de la science*. Plus précisément, il s'agit de disjoindre le lien qui attache à la science, et chez Husserl aussi fortement que dans toute autre forme de rationalisme contemporain, la conception même de la logicité. Certes, dans le passage de *Logique formelle et Logique transcendantale* placé en exergue de ce travail, on lit bien que « le rapport entre logique et science s'est inversé de manière remarquable à l'époque moderne » ; et certes aussi, lorsque la phénoménologie se propose de retrouver, pour la raison moderne, le sens de ce que le même texte appelle "la fondation platonicienne de la Logique", il s'agit bien d'empêcher la dégénérescence du travail logique en une activité formalisante et opératoire. Mais tandis que nous avons reconnu dans cette dernière (en suivant la leçon de Desanti) l'esprit même des sciences modernes parvenues à l'autonomisation de leur développement, Husserl a toujours cru au contraire que le fondement de la scientificité était une apodicticité de type intuitif-catégorial. C'est pourquoi ni le "principe des principes" (l'accueil et le recueil de tout donné dans le "comment" de sa donnée même), ni la découverte des *a priori* matériaux, ni le régime "descriptif" du discours phénoménologique ne lui ont paru incompatibles avec le maintien d'un idéal de *mathesis universalis* unifiant en soi toutes les idéalités dans la forme d'une logique *en tant que science*. Le concept de science est ici à vrai dire tout à fait bâtard, en ce sens que s'il s'agit bien de

produire et d'enchaîner des “systèmes d'objets”, et si ceux-ci doivent bien être pourvus d'une “univocité”, en revanche ni ces objets ni leur caractère univoque ne sont engendrés dans une écriture réglée ni susceptibles du calcul. Ni la réduction eidétique, ni la méthode des variations, ne donnent lieu à une abstraction formalisante, mais simplement à distinguer l'essence du fait. C'est bien là si l'on veut également une abstraction, qui dégage aussi ce qu'on ne peut guère appeler autrement qu'une forme, mais il s'agit de l'abstraction philosophique (non pas scientifique) et du formel logique (non pas logistique).

Ce que nous venons de dire implique qu'il faut choisir, dans l'héritage ambigu que nous a légué Husserl, entre deux conceptions de la logicité : l'une qui consiste à recueillir l'articulation *a priori* des phénomènes, c'est-à-dire de l'étant tel qu'il se montre (et précisément dans l'attitude naturelle, qui ne doit pas être pour nous comme pour Husserl un point de départ, que le phénoménologue, malgré le nom qu'il porte, a grande hâte de quitter pour lui substituer une sorte d'artefact théorique dans lequel le phénomène aurait été entièrement reconstruit comme un ensemble de natures simples – car c'est le moment ou jamais de parler cartésien), l'autre qui fait au contraire tout cela, dans un mime non-opérateur (et dès lors inopérant) des méthodes de la science. Laissons donc de côté la « tâche infinie » (ou plutôt indéfinie, ou mieux encore contradictoirement définie), qui ne satisfait ni le savant ni le philosophe, par laquelle Husserl essaie de modeler une sorte de Golem du monde. Et écartons résolument la logique de l'idéal de la science.

Que ferons-nous par ce geste, sinon confier l'écriture de la formalité logique aux possibilités des langues naturelles, que parlent les humanités naturelles dans l'horizon intact de ce que Husserl nomme l'attitude naturelle et qui n'est en vérité aucune attitude, ni ne contient aucune « thèse du monde », mais consiste simplement dans la finitude essentielle de « l'être-au-monde », au sens de Heidegger ? Peut-être n'a-t-on pas assez remarqué que ce que Heidegger appelle *Dasein* n'appartient à aucune humanité plutôt qu'à une autre et que son premier soin est de séparer cet “être-homme dans l'homme” de toute considération anthropologique. Ce qui nous empêche de le remarquer (et d'en relever du même coup la supériorité tant morale que politique par rapport à la division husserlienne des “types anthropologiques” et de l'humanité “européenne”), c'est ce qu'on sait (qu'on sait trop tôt et trop vite) de la fidélité heideggerienne à la figure spirituelle grecque, surtout si l'on y ajoute la forme consciemment et volontairement *allemande* qu'elle a prise chez lui, jusqu'à aller s'égarer un bref moment dans les débuts du national-socialisme. Il n'empêche que, dans un texte tardif (et du reste admirable), intitulé *Dialogue avec un Japonais*, Heidegger confirme la possibilité qui est celle de la question de l'être de se dire et de se concevoir à partir des possibles propres à la langue et à la civilisation japonaises. Il va même un instant jusqu'à inverser les évidences husserliennes concernant la différence des langues “évoluées” (comme dit la *Recherche IV*, qui ajoute sans ambage : « la nôtre, par exemple ») et de celles qui seraient encore rudimentaires quant à leur proximité par rapport au noyau logique enfoui en toutes. Heidegger se demande en effet s'il n'y a pas un lien entre la limitation du questionnement de l'être à la forme métaphysique en Occident et, précisément, une sorte de limitation structurale de “nos langues” (indo-européennes). Quoiqu'il en soit de cette remarque, qui risque d'inverser simplement une erreur (c'est-à-dire de la commettre à l'envers), l'important est d'apercevoir que la finitude essentielle *de l'Être même*, qui est de n'avoir d'autre “existence” que l'élément de la langue, confie définitivement, et avec un droit égal, le recueil de la formalité logique à l'homonymie *des* langues. Ainsi disparaît, avec le

noyau logique husserlien, toute tentative de fonder jamais sur la “grammaire pure logique” une “européisation” (pour l’appeler par son nom, une colonisation culturelle) des “autres humanités”.