HAL
open science

Husserl et le dieu d'Aristote

Emmanuel Housset

To cite this version:

Emmanuel Housset. Husserl et le dieu d'Aristote. Les études philosophiques, 1995, 4, pp.481-496. hal-02126530

HAL Id: hal-02126530

https://normandie-univ.hal.science/hal-02126530v1

Submitted on 11 May 2019

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Emmanuel HOUSSET

HUSSERL ET LE DIEU D'ARISTOTE

La phénoménologie transcendantale se propose d'être l'ontologie pleine et entière. Elle se déploie pour cela selon deux voies fondamentales et complémentaires: la voie dite "cartésienne" comme mise en oeuvre de l'éidétique, de la pure science apriorique, et une seconde voie, fondée sur la première, qui s'attache à dégager la signification transcendantale du développement historique et factice du monde. En s'attachant également à la façon dont la subjectivité concrète est indissociable de son histoire, Husserl reconnaît que l'absolu s'identifie à sa temporalisation absolue dans l'histoire. Mais si l'histoire est la manifestation d'un être originaire absolu, il faut remettre en cause l'idée que "l'unique être absolu est l'être-sujet en tant qu'être originairement constitué pour soi-même"[1]. Husserl semble dès lors s'engager dans une voie que l'on peut nommer aristotélicienne qui, si elle ne dévoile pas un autre être auto-constituant, semble reconduire à un être originaire qui est un absolu en un sens nouveau.

Au-delà de la référence textuelle à Aristote, il est clair que l'enjeu de la lecture husserlienne d'Aristote porte sur la signification de la métaphysique. La phénoménologie husserlienne n'hérite-t-elle pas de la tension propre de la métaphysique aristotélicienne entre théologie et ontologie? Cette tension est-elle réductible ou est-elle constitutive de toute métaphysique, même d'une métaphysique de la subjectivité? La question de Dieu ne saurait être pour Husserl une question régionale puisqu'elle est indissociable d'une réflexion sur l'intentionalité. En quoi alors la référence au Dieu aristotélicien permet-elle à Husserl de porter la question de l'intentionalité à un plus haut degré d'originarité? Il n'est pas question pour Husserl de chercher une preuve finaliste de l'existence de Dieu. La phénoménologie veut penser Dieu sans la théologie révélée et ses méthodes. Autrement dit, elle veut penser Dieu sans Dieu pour se limiter à la façon dont Dieu s'annonce à la conscience. Ce Dieu est donc bien un Dieu de philosophe et un Dieu aristotélicien en ce qu'il n'est pas pensé à partir de lui-même. Mais par la reprise du Dieu d'Aristote Husserl hérite de son indétermination: est-il l'être le plus élevé ou un

principe de vie? Relève-t-il de la théologie ou de l'ontologie? Une telle question doit nécessairement être reconduite à ce qui est l'affaire de la phénoménologie: la question du sens du monde. Le sens du monde requiert-il un Dieu qui soit lui-même compris comme sens ou suppose-t-il un Dieu qui soit principe de vie? A quelle condition ce monde peut-il être compris comme le nôtre? Dans la mesure où c'est l'énigme de l'intentionalité qui se trouve en question, la phénoménologie ne peut esquiver ni le problème de Dieu, ni le dialogue avec Aristote[2].

Husserl ne possède pas une connaisance toujours précise de la métaphysique d'Aristote. Non seulement les références à Aristote ne sont pas nombreuses, mais en outre Husserl a plus souvent vu en lui le père de la logique que le fondateur de la métaphysique. On ne trouvera donc pas dans l'oeuvre de Husserl un commentaire savant de la métaphysique aristotélicienne. Néanmoins, si Husserl ne fait pas appel à Aristote en érudit, mais en philosophe qui se détourne des causes savantes pour mieux être à l'écoute de l'originaire, il sollicite en effet dans un certain nombre de textes significatifs la doctrine aristotélicienne de l'entéléchie pour décrire la transcendance dans l'immanence propre à Dieu[3]. Dans ses analyses Husserl s'inspire bien évidemment du livre λ de la <u>Métaphysique</u>, mais également du livre X de l'<u>Ethique à Nicomaque.</u> Mais c'est à deux aspects particuliers de la pensée d'Aristote que s'attache particulièrement Husserl: d'une part à sa théologie comme recours à un principe transcendant pour expliquer scientifiquement le monde et d'autre part à sa téléologie rationnelle, à sa description d'un monde téléologique qui lui semble être une première phénoménologie du monde de la vie. D'une façon générale, toutes les analyses téléologiques de Husserl possède un style très aristotélicien. La téléologie universelle d'Aristote semble être un modèle pour une téléologie intentionnelle dans le mesure où, selon Husserl, elle permet de fonder véritablement la science universelle comme système philosophique universel qui englobe Dieu, l'homme et la nature[4].

Il convient de situer le cadre dans lequel la question de Dieu surgit en phénoménologie. En 1907, avec l'<u>Idée de la phénoménologie</u>, Husserl effectue le tournant idéaliste de la phénoménologie. En accédant à une nouvelle compréhension de l'intentionalité, il arrache du même coup la phénoménologie à sa neutralité métaphysique pour montrer que ce sont bien les choses dans leur être même qui sont constituées par la conscience. L'objet dans sa transcendance même n'est que l'index d'un système subjectif de vécus. La science de la conscience constituante absolue peut bien prendre le titre de métaphysique si on entend par

là "une science de l'être au sens absolu et ultime"[5]. Mais une telle métaphysique ne peut que mettre entre parenthèses l'idée d'un Dieu créateur transcendant puisque "transcendant" prend une signification nouvelle en 1907; il ne signifie plus ce qui n'est pas effectivement inclus dans le vécu, mais la non donnée absolue. En faisant du mode de donnée ce qui distingue maintenant l'immanent et le transcendant, Dieu se trouve réduit au statut d'un objet intentionnel qui ne saurait intervenir comme origine du monde. Pour accéder à l'origine du monde, Husserl ne retourne pas à un étant privilégié mais à l'ego-origine. Le tournant idéaliste ne saurait être interprété comme un retour à l'ancienne métaphysique précisément parce qu'en désubstantialisant le je, il désubstantialise Dieu qui ne peut plus être compris comme une substance absolue. Dieu se trouve totalement réduit par l'analyse constitutive. Il n'est plus qu'une transcendance constituée dans la conscience par des noèses. En effet, l'élargissement du concept d'immanence semble interdire définitivement toute compréhension de Dieu comme origine. Il n'est plus un absolu, mais un être relatif constitué. Les textes des Ideen I sur Dieu ne feront que tirer les conséquences du tournant de 1907. La thèse d'un être transcendant à la conscience est insoutenable car elle est incapable de se légitimer elle-même. Il n'y a pas de place pour Dieu compris comme être absolu, mais seulement pour Dieu réduit au statut ontologique d'une idée-fin comme projet de soi. La phénoménologie éidétique décrit Dieu comme un sens constitué et plus précisément "comme le représentant idéal de la connaissance absolue"[6] ou encore comme la personne idéalement achevée du point de vue axiologique et pratique. Dieu est atteint à partir de l'idéalisation du sujet constituant et de ce point de vue il n'intervient vis-à-vis de l'absolutisation de la subjectivité constituante que comme un principe de raison. Conformément à l'idéalisation propre à tout projet philosophique, "Dieu est pour ainsi dire logifié, il devient le porteur du logos absolu"[7]. Cette idéalisation conduit à vivre dans un éloignement indéfini de Dieu puisqu'il n'est que "l'homme infiniment éloigné"[8]. Quelle place revient donc à la théologie? Comme théologie rationnelle, elle est un simple moment d'une égologie qui envisage le pôle idéal de la donation de sens puisque Dieu présuppose l'a priori subjectif. Dieu est le nom posé sur l'idéal d'une transparence achevée et d'une responsabilité achevée à l'égard du sens. Husserl le reconnaît lui-même: l'idée de Dieu n'est que "l'idée du moi vrai et authentique"[9]. Reprenant les termes de l'idéalisme fichtéen, Husserl décrivant le monde comme un produit du moi absolu réduit Dieu au statut d'idée-fin qui guide le travail de constitution et qui à ce titre est la cause téléologique du monde[10]. L'idéalisation libère donc d'une certaine conception de Dieu puisqu'il n'est plus nécessaire

de poser un étant privilégié comme fondement réel de l'idée de Dieu. Reste à savoir si la mise hors circuit de la transcendance de Dieu la supprime totalement ou si elle la libère d'autant mieux comme telle.

Le statut ontologique de l'idée de Dieu est loin d'être si clair que cela. Toute idée possède un être relatif et à ce titre c'est une idée finie. Or, l'idée de Dieu n'est-elle pas nécessairement une idée infinie qui en tant que telle n'est pas un produit de la conscience mais ce qu'elle présuppose? En effet, si Dieu n'est qu'un objet intentionnel, s'il n'est que l'homme infiniment éloigné, il perd en fait toute signification pour n'indiquer qu'un cheminement indéfini dans le fini. Husserl ne veut pas s'en tenir à un Dieu construit et abstrait et la méditation en retour sur l'essence téléologique de l'ego le conduit à reconnaître la présence à la conscience d'une idée de l'infini qu'elle ne produit pas mais qu'elle présuppose. L'idée de Dieu est une "idée que tout moi transcendantal et, considéré comme communauté, tout nous transcendantal, porte en lui, dans sa personnalité transcendantale, comme norme idéale absolue pour toutes ses normes relatives.[11]" Il reste à savoir si une telle norme est un produit de l'intentionalité active et objectivante ou si, comme idée qui fait exception, elle est présupposée par l'a priori subjectif. Sans préciser comment une telle idée s'annonce à la conscience, Husserl envisage sans doute une autre transcendance de Dieu, une transcendance non mondaine et donc plus originaire. Dieu pourrait être alors compris comme un au-delà de la subjectivité transcendantale au sens où il se transcenderait lui-même en étant irréductible à son idée. Il s'agit paradoxalement d'assurer pour Husserl la proximité de Dieu en montrant comment il oriente la vie intentionnelle. Sans anticiper sur l'analyse des textes, il fallait indiquer en quoi le tournant idéaliste de 1907 conduit à reformuler le problème de Dieu, mais qu'il ne le supprime pas. Il ne supprime pas la tension entre l'éloignement de Dieu et sa proximité, entre sa saisie comme être idéal et son épreuve comme forme de la vie intentionnelle. D'une part la transcendance de Dieu n'est pas comparable à la transcendance du monde puisqu'elle n'est pas incompatible avec sa donnée absolue. D'autre part, l'immanence de Dieu n'est pas non plus celle du vécu, elle ne possède pas sa transparence. Dieu est ainsi le lieu de tous les paradoxes puisqu'il est à la fois pôle et vie. Il n'est bien sûr pas question de mettre à jour un nouveau Husserl qui renoncerait à la pure science apriorique, mais de faire part des hésitations husserliennes quand il s'engage dans la voie aristotélicienne qui fait de la téléologie la forme des formes de toute vie: le problème de Dieu croise alors la question du fondement de l'intentionalité.

Le dialogue avec la métaphysique aristotélicienne est pour Husserl la seule façon de répondre de cette tension qui pour être une tension propre à la métaphysique est peut-être une tension originaire de l'être de Dieu.

Comment Aristote en vient-il à décrire Dieu comme entéléchie[12]? Aristote part de l'observation du mouvement pour le rapprocher de la vie en raison de son éternité. Le Premier Moteur intervient alors comme la condition de l'éternité du mouvement. Le livre λ6 de la Métaphysique précisera que ce moteur doit être en acte et non en puissance. Le Premier Moteur doit être l'origine absolue de tout mouvement et de toute vie dans le monde. En conséquence, à partir des exigences propres du monde, Aristote établit l'immanence du Premier Moteur immobile comme acte pur. Sans partie et inétendu, le Premier Moteur est une vie qui est présupposée pour fonder la continuité de l'univers comme totalité de ce qui est. La première démarche attache donc Dieu au monde.

L'identification du Premier moteur à l'intellect ouvre une seconde approche. Dieu serait alors perpétuellement la vie que l'homme ne peut avoir que d'une façon momentanée. En ce cas, c'est la transcendance du Premier Moteur qui se trouve établie. En effet, Dieu est en acte dans la mesure où comme intellect il est toujours pleinement ce qu'il est. En lui l'être et l'essence se confondent. Dès lors, il est comme pôle l'objet du désir de l'homme. La fin exerce son attraction puisque Dieu meut comme objet d'amour. La transcendance de Dieu se trouve alors garantie: suprême désirable et suprême intelligible, Dieu meut comme une cause finale qui ne se soucie pas du monde. Ainsi, "Appelons-nous Dieu un vivant éternel parfait; la vie et la durée continue et éternelle appartiennent donc à Dieu, et c'est cela même qui est Dieu"[13]. Le Premier Moteur vit donc constamment une vie de contemplation qui est le suprême désirable. De par sa temporalité propre la vie divine est donc un au-delà de toute vie humaine comme pôle transcendant auquel toute vie humaine aspire. La vie théorétique achevée comme vie qui coïnciderait parfaitement avec elle-même ne saurait appartenir à l'homme qui ne peut vivre qu'une vie divisée. Etre homme signifie ne pas coïncider pleinement avec soi-même. La pensée divine est au contraire une pensée totalement transparente à elle-même, une pensée libérée de toute finitude et notamment de toute fatigue. Aristote décrit donc l'attrait d'un pôle transcendant qui ne dépend pas du monde et qui comme tel est la plus haute de toute les choses présentes. Dieu est l'étant le meilleur et le plus beau.

Cependant, la détermination de Dieu comme pensée de la pensée conduit Aristote à le comprendre autrement que comme le plus haut des étants. Comme il ne peut penser que lui-même, "la Pensée divine et son objet seront identiques, et la pensée sera une avec l'objet de la pensée"[14]. Dieu est acte pur et, comme l'avance R. Brague, il est "la pure présence de l'univers"[15]. Dès lors il faut reconnaître que "le dieu d'Aristote est ainsi grevé d'une ambiguïté ontologique: il est "le premier des étants", "la première substance". Mais il est en même temps la présence même de ce qui est, à titre de "forme de l'univers""[16]. Dieu comme acte pur est donc en même temps la plus haute des vies et la vie elle-même en tant qu'elle se rapporte à elle-même puisque l'acte pur est l'acte de penser son propre acte de penser. On peut sans doute voir dans cette élucidation de la pensée divine une tentative pour concilier l'immanence et la transcendance de Dieu. Le plus haut des étants doit être aussi ce qui se manifeste dans l'univers comme sa vie, comme ce qui s'accomplit en lui. Tout l'univers tend vers la présence. L'acte pur est à la fois le pôle transcendant et la vie même de l'univers qui tend vers son achèvement. Dieu est celui vers lequel je tends et la condition de ma présence au monde. Cette double expérience de Dieu correspond aux "deux lieux d'émergence du divin: l'âme humaine et les confins de l'univers". "Dieu ne peut être éprouvé que comme la transcendance au coeur de l'immanence"[17]. En effet, si la Pensée divine et son objet sont identiques, si elle est l'acte de penser son propre acte de penser, alors elle est bien un au-delà radical de la pensée humaine et de sa temporalité. Mais cela ne fait pas d'elle d'abord un pôle. La Pensée divine est d'abord la vie elle-même dans son rapport achevé à elle-même que l'homme peut expérimenter: "Il en est de la pensée divine comme il en est, pendant quelques moments fugitifs, de l'intelligence humaine"[18]. La vie achevée doit être éprouvée pour pouvoir être visée comme achèvement de la présence à soi, comme pensée pleinement active. La pensée de la pensée vient donc corriger la détermination de Dieu comme pôle idéal qui, isolée, maintient dans un éloignement indéfini de Dieu. Aristote reconnaît ainsi la double phénoménalité de Dieu qui est saisi à la fois comme présence et comme absence. La pensée divine en l'homme dit la présence. Le pôle dit l'absence et le manque.

Les hésitations aristotéliciennes indiquent clairement la tension constitutive de la métaphysique: comme première substance Dieu est l'être absolu, le principe de raison comme principe d'une totalité possible de l'être. Mais Dieu n'est pas que l'être parfait en acte, puisqu'il est aussi dynamiquement compris comme la force par laquelle toute chose tend vers son être. Acte pur, simple, immuable et éternel, Dieu est bien à la fois immanent et transcendant; il est à la fois au commencement

et à la fin de la pensée humaine temporelle, autrement dit origine.

Husserl reprend la téléologie aristotélicienne en la transposant sur le plan de la subjectivité: "une philosophie autonome, comme était la philosophie aristotélicienne et qui demeure une exigence éternelle, en vient nécessairement à une téléologie et à une théologie philosophique comme chemin non confessionnel vers Dieu"[19]. La théologie achève bien la philosophie et en cela la métaphysique d'Aristote est pour Husserl exemplaire comme formulation d'une téléologie universelle et rationnelle. Cela dit, "la vision téléologique du monde selon Aristote est objectiviste[20]" et la téléologie intentionnelle interdit de comprendre Dieu comme la première substance. Dieu principe de la téléologie n'est plus un être absolu, mais un sens absolu. Dans les Problèmes fondamentaux de l'éthique de 1911, Husserl peut identifier les idéaux téléologiques et les idéaux théologiques puisque Dieu est compris comme la conscience totalement accomplie[21]. Cependant, dès cette date, Husserl ne semble pouvoir se résoudre à ne voir dans l'idée de Dieu que la plus haute idée normatrice. Dieu comme sens absolu doit également posséder une force de réalisation. La question de Dieu devient ainsi une question limite: elle marque le passage de la philosophie pure comme doctrine des idées à la métaphysique qui n'est plus cette fois la science de l'être au sens absolu, mais "la science absolue de la réalité factice"[22]. La phénoménologie ne se contente plus de montrer comment les choses dans leur être même sont constituées par la conscience, mais cherche à dévoiler la façon dont l'absolu s'accomplit dans le développement du monde. Se manifeste ici un problème nécessaire qui selon Husserl ne cesse de réapparaître à travers l'histoire de la philosophie: comme idée-fin, comme sens absolu, Dieu n'est pas un être, mais un principe apriorique d'unification de l'être. Néanmoins, de par son action efficiente sur le monde, Dieu doit avoir une réalité qui, au sens d'une sur-réalité, est la réalité dernière et absolue. La téléologie doit précisément permettre de montrer que l'idée de Dieu ne saurait être un pur produit de la conscience. Inconditionnée, elle doit avoir en elle-même sa propre nécessité. Comme simple produit de mon effectuation de conscience, Dieu ne saurait fonder l'historicité de la subjectivité transcendantale. Le problème posé en 1911 ne trouvera de solution qu'avec l'ontologie du monde de la vie. Malgré cela, Husserl voit dans la doctrine aristotélicienne de l'entéléchie un début de réponse[23]. Elle parviendrait à une première réconciliation entre Dieu

compris comme idée dans la pure doctrine apriorique et Dieu compris comme force téléologique. Dieu ne peut être seulement un absolu de signification, un absolu du devoir-être. L'appel fait à la métaphysique aristotélicienne permet à Husserl d'indiquer que si Dieu est fin, cette fin ne doit pas être passivement conçue. Elle est par essence activité. Le manuscrit F I 24 précise cette reprise de la doctrine de l'entéléchie: "La chose principale est de s'interroger sur la raison d'un développement; l'unique question rationnelle est de décrire le développement selon son sens le plus profond et de décrire son but idéal directeur et sa structure. Dieu est l'entéléchie et en dehors de lui il n'y a "rien", il est ce qui informe tout et la matière irrationnelle n'est pas une chose faite, mais justement de la matière. Et le monde tient son être de Dieu et n'est "rien" en dehors de cela. Et Dieu n'est que comme principe de perfection qui dirige et "anime""[24]. Husserl part donc de l'explication aristotélicienne du vivant qui subordonne la cause motrice à la cause finale. La fin est le seul vrai principe de la genèse. Dès lors, Dieu comme acte pur, comme principe de genèse dans l'univers et dans l'âme, Dieu comme suprême activité de contemplation, peut être compris comme l'entéléchie de la vie subjective. Il est le <u>télos</u> qui dirige et anime la constitution du monde. Dieu est la raison, le <u>logos</u> absolu du monde; il est sa vie. Dieu comme entéléchie est à la fois fin et principe de l'activité du sujet. Certes, Dieu ne saurait être la substance première comme le confirment les textes monadologiques. Néanmoins, si on considère le sujet dans sa genèse et sur l'horizon de l'intersubjectivité et donc comme monade, alors on peut reconnaître la présence d'une idée-fin animante qui organise le monde en un monde téléologique: "Comme si un Dieu aristotélicien appartenait au système des monades comme entéléchie de son propre développement avec les multiples entéléchies relatives toutes ordonnées dans l'<u>eros</u> à une "Idée du bien""[25]. Dieu ne saurait être une supra-personnalité, une sur-monade, mais le monde semble s'ordonner à des fins absolues comme si un principe personnel le gouvernait. Même desubstantialisé Dieu peut demeurer "le principe unificateur de l'infinité des finitudes"[26], si on voit en lui le moteur immobile de l'activité du sujet. La méditation en retour sur son essence téléologique conduit le sujet à découvrir son être attiré par des fins absolues.

Ainsi, pour le je de l'aperception transcendantale, Dieu comme fin agissante fonde l'activité du sujet en assurant le sens rationnel du monde. Dieu ordonne les différentes genèses subjectives dans la mesure où chaque sujet constituant porte en lui l'idée d'un monde vrai téléologique. Cela dit, malgré la référence aristotélicienne, Husserl s'en tient encore ici à un concept immanent de Dieu. La théologie pure n'est qu'une

téléologie rationnelle qui ne prend pas encore en considération l'archi-facticité de la téléologie. Dieu comme idée-fin animante permet certes de constituer un monde téléologique un et vrai, mais ce monde ne peut être dit le nôtre. Il manque le principe de son appropriation. Pour le moment Dieu ne peut être dit la vie du monde: il est seulement son principe de constitution au titre de vie idéale à laquelle le monde s'ordonne. Comment l'idéal théologique peut-il être décrit comme force de vie? A l'origine de la philosophie n'y a-t-il pas un fait, le fait originaire de la rationalité du monde comme source continue de la pensée réflexive, comme étonnement originaire auquel la pensée puise sa force? Husserl, comme Aristote, voit dans le fait de la rationalité du monde le lieu d'un étonnement originaire par lequel le sujet est reconduit à une méditation sur son essence téléologique. Mais cette source vivante de la pensée n'est-elle pas irréductible à tout retour réflexif sur soi? La métaphysique ne nomme-t-elle pas aussi Dieu ce commencement absolu qui permet à la vie intentionnelle de commencer?

Husserl remet en cause la détermination purement immanente de Dieu et cherche donc à sauver sa transcendance en donnant au concept de transcendance une signification théologique: ce qui est nécessaire et inconditionné. Il s'agit une nouvelle fois de répondre aux exigences de la conscience. La vie subjective ne peut se contenter d'un cheminement indéfini dans le fini et dès lors elle doit viser dans le temps des fins qui ne sont pas de l'ordre du temps. Dieu ne peut donc être l'eidos de la subjectivité transcendantale dans la mesure même où cet eidos n'est accessible qu'à partir de la vie factice du sujet. Dieu est nécessairement au-delà de l'être, c'est-à-dire au-delà de la scission entre l'être constitué relatif et l'être constituant absolu. Comme être originaire Dieu échappe aux divisions de la vie intentionnelle. Il possède la transcendance d'un absolu du sens comme idée d'une présence pleine et entière au-delà de la vie divisée du je: "Il n'y a qu'un seul logos de la vérité qui soit pensable, un seul Dieu, qui est idée comportant l'unicité ontologique, une essence qui n'est pas un eidos, mais qui, essence dans l'absolue vérité, essence sans relativité de situation, sans horizon, essence portant en elle dans l'absolue vérité tout être vrai, est indication et est réalité, d'une manière absolument nécessaire - est réalité au sens d'une supra-réalité qui porte, fonde, rend possible l'ensemble des réalités de tous les relatifs, de tous les sens finis"[27]. L'ensemble du devenir de l'esprit se trouve

polarisé par un voir sans horizon, vers un au-delà de la vie intentionnelle. Comme essence qui n'est pas un eidos, Dieu serait l'idée infinie qui oriente toute temporalisation de soi. L'ego lui-même dans son essence téléologique proviendrait d'une telle idée. Dieu est ainsi de façon innée l'entéléchie qui domine le devenir du sujet. Il se comprend comme le pôle éternel du devenir et à ce titre il se transcende toujours lui-même, il est toujours au-delà de ce qu'une visée finie peut savoir de lui. Dieu est ainsi "l'idée polaire absolue, celle d'un absolu en un sens nouveau, d'un absolu qui est situé au-delà du monde, au-delà de l'homme, au-delà de la subjectivité transcendantale"[28]. Il n'est donc plus cette idole qu'est l'homme infiniment éloigné et se trouve libéré dans sa transcendance propre. Inconditionné, Dieu est à la fois une fin absolue et une intention qui se maintient à travers les réussites et les échecs. Cet au-delà de la subjectivité transcendantale fonde ainsi tout éveil à soi et au monde. Un tel voir sans horizon reconduit à la pensée aristotélicienne en ce qu'il fonde la présence au monde. Dieu comme énergie est l'acte par lequel le sujet est présent à son devenir dans la mesure même où Dieu est aussi le pôle de l'infinité vers lequel le sujet se projette. Etre présent au monde revient à viser un au-delà de la subjectivité transcendantale. Néanmoins, les idéaux pratiques, téléologiques et théologiques ne sont jamais saisis que de façon relative. Il n'est alors possible d'éviter l'idolâtrie, l'absolutisation du relatif, que si l'idée d'infinité est donnée à la conscience. Par cette idée seule le sujet peut se transcender lui-même et retourner à sa tâche infinie. Dieu est ainsi cette idée qui m'arrache à chacune de mes réalisations finies pour me rendre à ma tâche. Husserl ne retourne pas pour autant au "Dieu moral" kantien puisque le Dieu auquel la phénoménologie accède n'est pas un a priori contruit et abstrait. Un Dieu moral ne peut être le pôle absolu du sujet concret. Dieu comme entéléchie doit au contraire permettre au sujet de vivre dans une proximité à soi, aux autres et au monde. Il n' y a pas d'homme pour qui le bien n'ait cessé d'être une énigme, mais la recherche du bien n'est possible que si l'identité infinie de l'être et du bien est donnée au sujet. Nul n'a jamais vu Dieu, mais Dieu comme idée infinie innée s'annonce à la conscience comme un savoir qui fonde tous les savoirs: l'être c'est le bien. Husserl donne ainsi le même statut ontologique à Dieu qu'Aristote: "Le sens ultime de l'être c'est le bien"[29]. Il ajoute: "Dieu comme volonté de bien est réalité effective ultime, obtient sa réalisation ultime lorsque précisément est le bien, et le bien réalisé est donc la volonté de Dieu remplie, la réalisation de Dieu accomplie (...) Dieu comme entéléchie, Dieu comme énergie"[30]. Il n'est guère possible de voir ici l'émergence d'une métaphysique de la volonté.

Husserl dit ici volonté, il aurait pu aussi dire pulsion. La volonté divine se laisse décrire comme l'intention constitutive de toute vie subjective: la finalité de la vie doit être donnée au sujet. Dieu est l'essence sans relativité de situation dans laquelle s'enracine les visées intentionnelles. La vie possède par elle-même un télos qui s'annonce au sujet. Husserl semble se souvenir ici de sa lecture du livre X,7 de l'Ethique à Nicomaque. Il reprend l'idée que la vie théorétique n'est pas vécue en tant qu'homme, mais en tant qu'un élément divin se trouve en l'homme. L'intention qui fonde la vie constituante semble comparée par Husserl à l'intellect agent comme élément divin de l'homme. Au-delà de ce parallèle, Husserl indique que Dieu n'est plus seulement l'idéalité qui permet de donner sens même aux irrationalités, mais également ce qui permet de résister à tous les désespoirs, à toutes les irrationalités. "La volonté divine" est "la volonté absolue universelle, qui vit dans toutes les subjectivités transcendantales et qui rend possible l'être individuel concret de la subjectivité transcendantale"[31]. La volonté divine vient désigner une volonté non réflexive, une intention éthique qui structure et oriente la vie divisée du sujet et que le sujet dans sa division ne peut pas se donner.

Dieu comme entéléchie est bien l'acte qui précède la puissance puisqu'il fonde une orientation de la vie d'où provient l'ego. Husserl assure ainsi la transcendance de Dieu en en faisant autre chose qu'un concept limite. Dieu transcende l'idée d'une conscience achevée. Il est le pôle absolu transcendant qui rend possible toute temporalisation absolue de soi. Dieu de par sa transcendance propre arrache l'homme à une progression indéfinie dans le fini pour le reconduire à la vérité de sa tâche. Il n'est donc pas une idéalité, mais le télos de libération de toutes les idéalités. Une telle idée supporte tous les non-sens; elle ne saurait être atteinte par l'anéantissement des idéalités. Husserl accède ainsi à une toute autre dimension de Dieu: il n'est plus l'absolu du sens, mais la possibilité absolue d'un dévoilement du sens. Le monde ne serait pas un monde de Dieu s'il n'était exposé au non-sens, à la destruction et en même temps il contient la possibilité de surmonter toutes les irrationalités. L'idée infinie innée comme télos de libération des idéalités est bien transcendante au monde car elle supporte même la destruction du monde. La vie est ce qui ne peut mourir.

Si le Dieu d'Aristote était à la fois la première substance et la forme de l'univers, le Dieu de Husserl est en même temps une idéalité et le télos d'accomplissement des idéalités qui s'identifie à l'idée du bien. Entre un

Dieu constitué et relatif et un Dieu absolu et inconditionné Husserl ne choisit pas vraiment. Il hérite donc de la tension constitutive de la métaphysique entre théologie comme science de l'être achevé et ontologie comme science de l'être se dévoilant. Dieu est à la fois l'absolu du sens et la cause finale du dévoilement du sens comme pure energeia. Comme transcendance non mondaine, il est le pôle infini qui permet à la conscience de se porter vers lui. Dès lors, si Husserl évoque parfois un Dieu éthique, un tel Dieu ne saurait être une simple absolutisation du sujet, mais plutôt l'idée du bien comme structure transcendantale du monde téléologique, idée qui constitue la conscience et dont la conscience doit précisément à tout moment répondre.

La question de l'histoire confirme une telle tension en reconduisant à la difficulté de décrire l'origine. La subjectivité transcendantale étant elle-même historique, le problème de l'histoire se confond avec celui de l'intentionalité. Peut-on avoir accès à l'origine de l'histoire et donc de la conscience? Puisque "la vie est quelque chose de toujours déjà historique[32]", "les questions ultimes, les questions métaphysiques et téléologiques ne font qu'un avec la question du sens absolu de l'histoire[33]". En effet, Dieu comme pôle éternel ne peut être visé par la conscience qui s'il lui est originairement présent comme idée. Or, une telle idée se transmet par la vie intersubjective et donc dans l'histoire. Dieu doit se manifester dans l'histoire pour que la conscience puisse se porter vers lui. La téléologie intentionnelle n'intègre la dimension essentielle de l'historicité qu'en se comprenant comme une ontologie du monde de la vie. Toute vie est déjà le produit d'un devenir historique. Dieu comme entéléchie est ainsi la raison absolue qui porte en elle la force de son propre déploiement.

La prise en considération des solidarités historiques et donc de l'enracinement de tout projet de soi dans le monde de la vie, élucide le caractère nôtre du monde téléologique. Ce monde n'est mon monde qu'en tant que le bien comme télos d'achèvement ne m'est pas donné abstraitement mais précisément dans cette vie historique qui me constitue. Husserl écrit dans un célèbre texte de 1925: "Chaque homme se tient sous un devoir absolu qui est individuellement orienté vers lui; et l'homme en communauté aussi. Ce devoir absolu se rapporte à des valeurs et l'homme en fait suffisamment s'il suit celui-ci. Mais le monde est de telle sorte qu'il n'est pas un monde absurde qui ne se soucierait pas du remplissement du devoir absolu. Même si bien des fins particulières absolument exigées ne sont pas atteintes, la vie est ainsi faite dans sa totalité que la vie peut s'achever en bien absolu. Un Dieu "régit" le monde"[34]. Il n'est pas question d'évoquer ici un Dieu créateur qui exercerait une action ad extra. Un Dieu régit

le monde dans la mesure où par l'historicité chaque sujet peut accueillir la vie absolue en lui malgré les échecs singuliers. Une exigence téléologique anime le monde au sens où elle est originairement donné à la conscience comme forme de sa présence au monde. De cette idée originairement confiée, le sujet peut et doit répondre de par l'entrelacement de sa vie avec celle des autres. De par l'historicité de la vie, la conscience peut accomplir le monde comme monde Dieu. Le monde de la vie est un système continu de développement de par la solidarité intentionnelle des différentes générations unies par leur attachement dans l'eros à l'idée du bien. Le sujet tient ainsi son être de Dieu puisqu'il ne se tient sous son devoir absolu qu'en répondant de ce qui lui est originairement présent de par l'histoire. En effet, l'être originaire "est seulement pensable dans une universalité d'être et dans un vouloir universel qui traverse les êtres singuliers comme leur volonté d'être individuelle, qui est liée au télos universel, c'est-à-dire au progrès idéal de l'infinité téléologique"[35]. L'historicité de la vie confirme ainsi que "la vie ne meurt pas, parce que la vie n'est qu'au sein d'une universalité et d'une unité interne qui sont celles mêmes de la vie"[36].

Dieu est originairement présent dans la foi rationnelle en une vie qui se porte vers une synthèse toujours plus achevée. Il n'est donc pas le monde téléologique, mais son télos d'accomplissement que chaque sujet doit porter pour être chez soi dans le monde: "Dieu est le tout monadique non en lui-même, mais dans l'entéléchie qui lui appartient comme idée du télos de développement infini, de celui de l'humanité issue de la raison absolue comme réglant l'être monadique d'une façon nécessaire et le réglant par une libre décision propre"[37]. Dieu comme entéléchie est ainsi ce qui persiste dans le processus de réalisation de la vie, dans l'histoire, et permet ainsi à la vie de pouvoir s'achever en bien absolu. Passer du premier au deuxième niveau d'historicité revient à répondre de cette idée dont chaque sujet hérite à sa façon de par son historicité propre pour la projeter et créer ainsi peu à peu une humanité nouvelle[38]. Tout en écartant l'idée d'un panthéisme, Husserl, en cherchant à dégager la signification transcendantale du fait de la rationalité du monde, a suivi la voie de la téléologie qui peut être nommée un chemin non confessionnel vers Dieu dans la mesure où elle permet de s'élever de Dieu comme idée d'un sujet totalement cause de lui-même à Dieu comme être transcendant originaire. Ne s'agit-il pas là de l'ultime sortie hors de l'attitude naturelle? Husserl ne l'envisage pas de cette façon. Néanmoins, la phénoménologie en conduisant à ne plus comprendre Dieu à partir du sujet mais à comprendre le sujet à partir de Dieu comme "au-delà" de

l'activité du sujet pourrait être dite une élévation de l'esprit vers Dieu.

Husserl en réinterprétant le Dieu aristotélicien accède lui aussi à la tension constitutive de l'être de Dieu. Dieu est en même temps l'être idéal achevé et comme télos le principe de tout devenir. Autrement dit, il est d'une part originairement présent dans une "anticipation de l'âme[39]" et d'autre part il est anticipé réflexivement comme pôle par l'intentionalité active et objectivante. Dieu comme idée est la fin de toute vie intentionnelle à condition d'en être aussi l'origine. Cela dit, l'origine de l'intentionalité demeure voilée, elle ne peut être décrite directement. Dieu comme origine n'est accessible qu'à partir de Dieu comme pôle éternel. La présence de Dieu est ainsi son absence et son absence sa présence. Dieu comme entéléchie est nécessairement à la fois proche et lointain. Husserl ne rend pas compte de cette obscurité de l'origine de la conscience parce qu'il n'interroge pas l'être de l'intentionalité. Or, la tension constitutive de la métaphysique d'Aristote à Husserl entre théologie et ontologie peut permettre d'indiquer, à la lumière des apories husserliennes, une possibilité d'explication. La double détermination de Dieu reconduit à l'impossibilité pour l'homme de coïncider avec lui-même. Le chemin de soi à Dieu ne saurait être le simple chemin de soi à soi. Entre moi et Dieu il y a le monde. L'historicité de la subjectivité transcendantale montre que l'accomplissement de soi est indissociable de l'accomplissement du monde téléologique auquel j'appartiens: "toutes les bonnes routes me conduisent à Dieu - mais en passant par les autres "moi", dont je suis, en tant que moi, inséparable"[40]. L'impossibilité d'une description directe de Dieu comme origine reconduit à l'impossibilité de transgresser son être avec les autres et donc son devoir absolu. La vie subjective est par essence une vie divisée car je ne vais de moi-même à moi-même qu'en passant par les autres dans l'unité d'une historicité. Si l'éidétique montre que l'histoire n'est possible que sur le fondement de l'a priori, cette éidétique s'achève en une métaphysique pour laquelle "l'a priori suppose l'être historique"[41]. Dieu n'est pensable qu'à partir de sa manifestation dans l'histoire et ne peut être visé qu'en l'accomplissant dans l'histoire. L'obscurité de l'origine pourrait être considérée comme la condition de la temporalisation absolue. Le problème de Dieu élucide alors en partie l'être de l'intentionalité: le sens de la vie est de rendre le monde à lui-même. La conscience est toujours déjà conscience de quelque chose parce que le sujet n'est

présent à lui-même qu'en répondant de la vie du monde qui lui a été confiée. La voie aristotélicienne, en maintenant la tension entre la proximité et l'éloignement de Dieu, permet d'élucider l'essence téléologique de la division de la vie subjective.

Husserl ne peut donc s'en tenir ni à un concept immanent de Dieu, ni à un concept transcendant. La téléologie comprise à partir de l'historicité de la vie subjective le contraint à vouloir dépasser l'opposition entre un Dieu relatif et constitué et un Dieu absolu et inconditionné. Même si ses descriptions ne sont que programmatiques, Husserl tente effectivement d'accéder à la transcendance propre de Dieu qui serait une transcendance originaire et non une transcendance constituée par l'intentionalité active. Transcendant pour Dieu ne signifie pas d'abord inconditionné, mais "au-delà" de la subjectivité transcendantale. Comme "au-delà" cette transcendance originaire peut fonder le rapport intentionnel au monde. On peut donc voir dans ces quelques textes de Husserl la tentative d'une fondation ontologique de l'intentionalité pour assurer l'être du sujet: vivre en vue de sa tâche propre. Dieu comme entéléchie vient élucider la façon dont le sujet est originairement donné à lui-même, la façon dont il se tient sous son devoir absolu. En indiquant que l'a priori suppose l'être historique, Husserl souligne une facticité de la téléologie qui interdit au sujet de procéder par pure identité. Le sujet ne peut purement et simplement être cause de lui-même, mais il doit se comprendre à partir du monde compris comme monde téléologique. Si l'intentionalité est historique, elle se fonde dans le rapport au monde. Dieu n'est donc pas un simple idéal de réflexivité, mais ce qui permet à la vie réflexive de ne pas vivre dans l'oubli du telos.

On peut donc dire qu'avec la théologie, la phénoménologie sort pour la deuxième fois de sa neutralité métaphysique. En reprenant l'interprétation aristotélicienne de l'idée platonicienne du bien, Husserl tente de poser en principe l'identité de l'intellect et de l'être, de l'être et du bien. Dieu comme au-delà de la subjectivité transcendantale n'est donc pas quelque chose d'extérieur, mais l'activité même par laquelle la subjectivité transcendantale se transcende elle-même vers l'achèvement du monde. Dieu comme énergie est bien l'origine à laquelle le sujet doit retourner pour s'arracher à ses objectivations finies. Penser serait toujours repenser ce qui est donné à penser dans l'étonnement originaire de la rationalité du monde. Un monde appartient bien à l'essence de l'ego pur, mais ce n'est pas n'importe quel monde; il s'agit du monde téléologique dans lequel le sujet peut faire sienne la promesse de sens liée au fait de la rationalité du monde.

Il appartient à l'essence de l'ego pur de porter le poids d'une telle promesse.

Certes, la métaphysique husserlienne n'est qu'une esquisse et ne vaut donc que par ses hésitations et les perspectives qu'elle ouvre vis-à-vis de la pure science apriorique. Néanmoins, avec elle, il ne s'agit plus de se demander comment la conscience constitue l'être du monde, mais comment elle peut constituer un monde qui soit sien et qui par là même puisse s'achever en un monde de Dieu. Si Husserl avait poursuivi la voie aristotélicienne, il aurait été contraint de reconnaître que l'idée du bien est présupposée par la conscience pour qu'elle puisse constituer l'être des choses.

En évoquant un pressentiment du divin (Vorahnung) et donc la saisie d'une transcendance au-delà de l'homme, Husserl tente sans doute de s'arracher à l'opposition entre un concept purement immanent de Dieu comme concept gnoséologique dans le cadre d'une science pure a priori et un concept purement transcendant comme concept théologique. En essayant d'accéder à cette transcendance originaire dans l'immanence qui n'est ni celle d'un absolu qui a en lui-même sa nécessité, ni celle d'un concept limite, Husserl ne tente-t-il pas de fonder cette rénovation (Erneuerung[42]) qui n'est pas un événement ponctuel, mais un mode d'être authentique par lequel le sujet assume son devoir en assumant son historicité? Quoiqu'il en soit, il est clair que la théologie n'est pas en phénoménologie une ontologie régionale, mais qu'elle est le nom que prend l'ontologie quand elle pose en principe l'identité de l'être et du bien. Dès lors, la phénoménologie se convertit en théologie quand elle quitte sa neutralité éthique pour approfondir une nouvelle fois la description de l'être-en-vie de l'homme.

[1] Philosophie première, tome 2: Théorie de la réduction phénoménologique, t.f. p.261(190). Nous renvoyons aux traductions les plus courantes et aux abréviations les plus habituelles. La pagination dans l'édition de référence des Husserliana(Hua) est indiquée entre crochets.

[2] La littérature sur la question de Dieu dans l'oeuvre de Husserl est non seulement ancienne, mais conséquente. Dès 1949 le père Van Breda avait attiré l'attention sur cette question dans "Husserl et le problème de Dieu", dans Acte du X congrès international de philosophie, Amsterdam 1949. A. Diemer confirmait son importance dans "La phénoménologie de Husserl comme métaphysique", dans Les études philosophiques 1954. Enfin, en 1961 H. Hohl proposait la première étude systématique dans Lebenswelt und Geschichte, Freiburg. Depuis de nombreuses études reprirent la question. Citons les plus importantes: A. Ales Bello, Husserl. Sul problema di Dio, Rome, 1985 et le collectif édité par S.W. Laycock et J.G. Hart: Essays in Phenomenological Theologie, New-York, 1986. Cependant, si la référence à Aristote a été souvent remarquée, la voie aristotélicienne n'a jamais été vraiment exploitée.

[3] Même si on peut trouver quelques allusions implicites au Dieu d'Aristote dans les textes publiés (cf Krisis, ap.XXVIII au §73, t.f. p. 563), Husserl y fait explicitement référence dans les Problèmes fondamentaux de l'éthique et la docrine des valeurs de 1911(Husserliana XXVIII p.182), mais également dans de nombreux manuscrits:
- Surtout le manuscrit A V 21 de 1924-1927, notamment p. 20a, 24a, 126b et 128b.
- Les manuscrits: B II 2 de 1907-1908, E III 10 de 1934, F I 24 de 1920.

[4] Cf. Hua. XXVII, p. 104.
[5] L'idée de la phénoménologie, t.f. P.U.F. 1970 p.56(32).
[6] Ideen I, t.f. 1950 p. 506 [315]
[7] La crise de l'humanité européenne et la philosophie, t.f. Granel 1976 p.370(335), annexe III de la Krisis.
[8] Krisis, T.f. Granel 1976 p.77(67).
[9] Hua. XXVIII p.34.
[10] Cf. Hua. XXV p.276-278.
[11] Mns. E III 4 p.36b.
[12] Le présent travail s'inspire très largement de trois études sur le Dieu d'Aristote: J. Pépin, Idées grecques sur l'homme et sur Dieu, Belles Lettres 1971; R. Brague, Aristote et la question du monde, P.U.F. 1988; P. Magnard, Le Dieu des philosophes, Mame 1992.
[13] Métaphysique, 1072b25-30, t.f. Tricot Vrin 1974 p.683.
[14] Métaphysique, livre 1075a, t.f. Tricot Vrin 1974 p.705.
[15] Aristote et la question du monde, P.U.F. 1988 p.447.
[16] Ibidem.
[17] P. Magnard, Le Dieu des philosophes, Mame 1992 p.57.
[18] Métaphysique, 1075 a5, t.f. Tricot p. 705.
[19] Mns. E III 10 p. 14b.
[20] Hua. XXVII, p.228.
[21] Cf. Hua. XXVIII, p.180-185.
[22] Hua. XXVIII, p.182.
[23] Cf. Hua. XXVIII, p. 228.
[24] Mns. F I 24 p. 41b.
[25] Mns. A V 21, p. 128a.
[26] Krisis, appendice XXVIII au §73, t.f. p. 563.
[27] Mns. E III 4, p.37a; t.f. Toulemont L'essence de la société selon Husserl, Paris PUF 1962 p.227.
[28] Mns. E III 4, p.36b.
[29] Mns. B II 2, p.27a-b.
[30] Ibidem. Ce texte a été traduit par J. Benoist, "Husserl au-delà de l'ontothéologie", Les études philosophiques, octobre 1991 p.444.

[31] Hua. XV, p.381.
[32] Krisis, appendice XXVI, t.f. p.557.
[33] Hua. VIII, p.506.
[34] Hua. VIII, p.258.
[35] Hua. XV, p.380.
[36] Mns. K III 6, p.249a.
[37] Hua. XV, p.610.
[38] Cf. Krisis, appendice XXVI au §73, t.f. p.556-557.
[39] Mns A V 21, p.128b.
[40] Hua. XXVII, p.234; t.f. cf. Diemer Les études philosophiques 1954, p.47-48.
[41] Krisis, p.400(363).
[42] Cf. Hua. XXVII, Erneuerung als individualethisches Problem, p. 20- 42, de 1924.