

Les transformations de l'*Erkenntnis*theorie dans la critique husserlienne de Descartes

Rainer Schäfer

Traducteur : Édouard Mehl



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/cps/2121>

DOI : 10.4000/cps.2121

ISSN : 2648-6334

Éditeur

Presses universitaires de Strasbourg

Édition imprimée

Date de publication : 15 décembre 2012

Pagination : 325-341

ISBN : 978-2-354100-51-3

ISSN : 1254-5740

Référence électronique

Rainer Schäfer, « Les transformations de l'*Erkenntnis*theorie dans la critique husserlienne de Descartes », *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg* [En ligne], 32 | 2012, mis en ligne le 15 mai 2019, consulté le 17 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/cps/2121> ; DOI : 10.4000/cps.2121

Les transformations de l'*Erkenntnistheorie* dans la critique husserlienne de Descartes*

Rainer Schäfer

Le rapport de Husserl à Descartes est caractérisé par son ambivalence : simultanément assomption du modèle, et rejet d'une philosophie qui, elle-même, n'a pas su se tenir à la hauteur de ses intentions premières. D'un côté, Descartes est pour Husserl un « phare » de la science ; de l'autre, il est coupable d'avoir inoculé à la philosophie un poison mortel : un psychologisme problématique, qui peut conduire à un « subjectivisme frivole ». Husserl développe, depuis environ 1907, la position de la phénoménologie transcendantale, qui peut s'interpréter aussi bien comme la reprise, la continuation, et comme la réfutation de la position rationaliste-métaphysique de Descartes. Mon propos est de souligner ici quelques aspects centraux de cette critique sous ce double point de vue, qui concerne des éléments essentiels de la conception proprement husserlienne de la phénoménologie – telle que je l'entends. En outre, la critique de Descartes manifeste de manière paradigmatique le rapport vivant de Husserl à l'histoire de la philosophie, et aux positions fondamentales qui en émanent, positions qu'il tient pour telles, et non pour un simple accident de l'histoire. À cet effet, nous devons d'abord considérer un document qui appartient à la première phase du développement de la phénoménologie, un cours de 1902/1903 édité depuis peu sous le titre *Allgemeine Erkenntnistheorie (Théorie générale du savoir)*. De là, nous pourrions cheminer jusqu'au Husserl tardif, celui des *Méditations Cartésiennes*, qui sont issues de conférences tenues à Paris au cours de l'année 1929 (et de deux conférences données à Strasbourg

* Traduit par Édouard Mehl.

sur le chemin du retour). Ces *Méditations* devaient servir d'introduction et de présentation générale de la phénoménologie, qui, dans cette confrontation avec Descartes, devient pour la pensée propre de Husserl une référence ultime. Les *Méditations Cartésiennes* demeurèrent pourtant fragmentaires dans leurs dernières sections. Husserl y radicalise son ancienne critique de Descartes, qui l'amène à un concept décisif pour la teneur de sa propre phénoménologie : celui qui est inclus dans le reproche de « réalisme transcendantal » formulé à l'encontre de Descartes.

Mon propos est de montrer ici que la mise en évidence des actes épistémiques de la conscience et de la subjectivité n'autorise pas l'identification avec des actes psychiques individuels, pas davantage qu'elle n'implique une hypostase ontologique des prestations de la conscience nécessaires pour la connaissance dans une substance réellement existante. Avec la phénoménologie, on peut donc voguer entre Charybde et Scylla, c'est-à-dire entre le psychologisme et l'ontologie dogmatique de la substance. Dans ce contexte, on ne peut qu'indiquer sommairement que la différence épistémique principielle entre l'acte psychique individuel et la prestation épistémique de la vie de conscience originaire telle que la phénoménologie peut la prendre en vue, pourrait aussi avoir des conséquences pour la philosophie de l'esprit, car avec cette distinction primitive entre la *psyche* individuelle et la connaissance qui prétend à une validité dans l'espace logique des raisons, certaines théories de l'esprit physicalistes et naturalistes pourraient atteindre ici les limites de leur pouvoir explicatif.

La critique husserlienne de Descartes ne doit pas être seulement considérée comme un recours du père de la phénoménologie au fondateur de la philosophie moderne, mais il faut y voir un aspect central de l'*Erkenntnistheorie* phénoménologique, qui, en sa teneur argumentative systématique et déductive, peut avoir encore une certaine pertinence pour la question actuelle de l'*Erkenntnistheorie*. C'est ce que montre particulièrement le concept d'évidence. En effet, si l'on entend la connaissance comme opinion vraie et justifiée, le problème de l'évidence au point de vue phénoménologique joue un rôle central dans les trois aspects (vérité, justification, et croyance [*Meinung* / *belief*]), car la justification d'une opinion vraie se joue toujours dans l'horizon de son évidence; moyennant quoi la théorie de la connaissance phénoménologique peut être déterminée comme l'élucidation de l'évidence. Au point de vue épistémique, on peut se livrer à une

reconstruction sémantique du *cogito* dont la certitude consiste alors en ce que les raisons de douter de la proposition qui l'énonce manquent. D'un autre côté, on peut ajouter avec Husserl, qu'une explication de la certitude cartésienne, en ce que celle-ci suppose un acte de tenir-pour-vrai par un sujet, demeurerait incomplète sans la prise en considération de la *clarté et distinction*, fondées dans la nature même du sujet.

L'évidence contre les restrictions transcendantales dans la théorie de la connaissance

Examinons donc, pour commencer, la critique de Descartes à son état précoce, dans le cours sur l'*Erkenntnistheorie* de 1902-1903. Cette critique est enveloppée dans le contexte de l'*Erkenntnistheorie* phénoménologique. Tout à fait dans la mouvance des *Recherches Logiques*, et de la critique du psychologisme sur le terrain de la logique, Husserl tente dans ces leçons de réfuter également le psychologisme sur le terrain de la théorie de la connaissance. Pour lui, l'*Erkenntnistheorie* a la tâche de clarifier l'origine de la connaissance, et cette origine consiste dans le remplissement intuitif d'une signification. La connaissance est la vue certaine de ce qui est – *die Gewisse Schau dessen, was ist*. L'essence de la connaissance se laisse déduire de l'analyse de son origine. La question de l'origine, ou la question originelle, est une question qui porte sur la juste compréhension de l'essence de la connaissance. À ce titre, Husserl peut, plus tard, déclarer lui-même tout à la fois avec fierté et modestie «en être venu avec l'âge à la complète certitude de pouvoir se donner le nom de véritable initiateur»¹, et, dans une allusion au *Faust* de Goethe, il prétend descendre avec la phénoménologie au «royaume des mères», lorsqu'il s'occupe de la théorie du savoir.

1 *Husserliana*, I (*Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*), XXIX (Einleitung, S. Strasser). Ce pathos husserlien (fierté de Christophe Colomb, mais conscience de Sisyphe) est bien illustré par une anecdote personnelle, rapportée par Levinas: lors de son passage à Strasbourg, en mars 1929, Husserl aurait raconté l'histoire d'un couteau de poche qu'on lui avait offert, lorsqu'il était enfant. Craignant d'en voir la lame s'éémousser, l'enfant Husserl l'aiguillait sans cesse, sans remarquer que la lame diminuait comme peau de chagrin. Husserl, au dire de Levinas, avait rapporté cette anecdote d'un ton affligé, lui donnant une signification symbolique (*Hua*, I, *ibid.*) (N.d.T.).

La conception intuitive consiste en un rapport d'identité spécifique entre le subjectif d'une part, et, d'autre part le contenu pensé :

« Avec la détermination de l'origine, nous n'avons pas en vue la manière dont se développent les actes de pensée concernés, mais seulement quelle est l'intuition réalisatrice au fondement des concepts par lesquels nous pensons. L'origine d'un concept n'est donc en rien une question de genèse psychologique, mais c'en est une d'interprétation d'un mot, et non pas de l'interprétation grammaticale, ou de l'interprétation d'un usage de la langue disponible dans la communauté, mais de la présentification d'un sens intuitif, et même de ce que nous avons coutume de désigner lorsqu'on parle d'un retour des mots aux choses mêmes »².

Ici apparaît clairement que « la présentification du sens intuitif » n'est pas radicalement une interprétation au sens de Davidson. Dans la perspective de l'*Erkenntnistheorie* analytique à la Wilfrid Sellars ou Donald Davidson, on a bien quelque droit à faire grief à Husserl de n'être pas seulement dans le « mythe du donné », mais aussi dans le « mythe du subjectif ». Husserl s'en défendrait, et objecterait que son explicitation phénoménologique de l'intuition donatrice par les actes de conscience ne tombe pas dans le mythe : c'est bien plutôt le mythologique qui, par l'explication scientifique des structures de la conscience opérative se mue en science concrète ; tandis que, faute de mettre en lumière les actes de conscience constitutifs pour la connaissance, on demeure dans le mythe du transcendant, fruit d'une métaphysique dogmatique.

Avec son nouveau réalisme (*Sachlichkeit*), Husserl s'insurge contre le psychologisme dans la théorie de la connaissance, qui a même, avec les *Méditations et Réponses* de Descartes, conduit l'époque moderne à ses équivoques et contradictions majeures. La phénoménologie et la théorie du savoir originelle, comme discipline qui interroge l'origine de la connaissance, n'implique pas un questionnement psychogénétique, mais un questionnement qui prend en vue les actes de conscience de la subjectivité. L'essence de la connaissance consiste en ceci que dans un vécu intuitivement donné quelque chose se montre tel qu'il est dans sa choseité (*Sachlichkeit*) ; par ce vécu intuitif nous obtenons une « confirmation identifiante », qui elle même consiste en « position effective, dans le jugement intégralement évident »³. Voilà

2 *Husserliana: Materialien*, Bd. III, (*Allgemeine Erkenntnistheorie. Vorlesung 1902-1903*), éd. E. Schuhmann, Dordrecht, Kluwer, 2001, p. 62 sq.

3 *Ibid.*

une proposition que nous pourrions décrire, dans la phraséologie de l'*Erkenntnistheorie* contemporaine, comme un «fondamentalisme essentialiste». La donation évidente et le jugement ne sont pas pour Husserl deux sources de connaissance qu'il faudrait strictement distinguer, mais le jugement consiste lui-même en un passage d'une simple compréhension symbolique à une conception concrète et évidente. Et cette compréhension symbolique, comme par exemple lorsque l'on utilise des phrases pour exprimer des pensées, présuppose l'évidence intuitive de quelque chose d'objectif. Ultérieurement, dans *Expérience et Jugement*, Husserl tentera de l'expliquer génétiquement comme la connexion entre une évidence objective antéprédicative et une évidence prédicative propositionnelle seconde, construite sur la première.

Cette notion de connaître intuitif enveloppe un concept de connaissance plus large que celui que nous trouvons par exemple chez Kant, où seul le divers de l'intuition sensible porté au concept selon une règle peut devenir une connaissance. Husserl a un concept beaucoup plus large de connaissance, à savoir celui d'«évidence donatrice», d'ailleurs susceptible de valoir aussi bien pour des relations strictement idéelles (logiques) ou des actes de conscience. La théorie de la connaissance ne doit donc pas être limitée aux questions touchant à la connaissance du monde extérieur, car cette connaissance du monde extérieur n'est elle-même qu'une forme spéciale et modifiée de cette connaissance (générale). Le premier Husserl voit encore ici l'origine des confusions de la théorie de la connaissance en matière de philosophie transcendantale :

«Habituellement, quand on parle de théorie de la connaissance, on ne pense pas du tout à la théorie de la connaissance, mais à la philosophie transcendantale : la théorie de la transcendance, de la connaissance par la conscience individuelle qui se dépasse vers le réel. La question porte alors sur le sens et la justification de l'hypothèse d'un monde extérieur»⁴.

La philosophie transcendantale, comprise comme de la transcendance de la conscience en direction d'une chose, implique, selon Husserl, une réduction et non une solution au problème de la connaissance. Ce refus de la philosophie transcendantale, dans ce cours juste postérieur au tournant du siècle, doit bien sûr se comprendre aussi dans l'horizon du néo-kantisme. La phénoménologie comme théorie du savoir construit

4 *Ibid.*, 79.

là-contre une analyse de tous les vécus de conscience, même ceux qui n'ont pas de rapport à des choses, mais susceptibles de définir une connaissance: donc aussi, par exemple, la connaissance des nombres, des ensembles, des grandeurs, des classes, des lois logiques, etc. Husserl voit particulièrement en Descartes le commencement de cette réduction du problème de la connaissance à l'époque moderne, et explique, avec Aristote, comment il a pu en venir à cette erreur:

«Les questions transcendantales étaient dans la plus immédiate contiguïté avec celles de la réflexion *erkenntnistheoretisch*. Ici, le plus complexe, et le plus dépendant est d'emblée pris en vue comme s'il s'agissait de ce qui est premier et fondamental selon sa nature. Pour le dire avec Aristote: ce qui est premier pour nous n'est pas ce qui est premier par soi»⁵.

Ici les choses se compliquent, car d'un côté la phénoménologie a précisément pour tâche de thématiser les vécus de conscience qui sont à l'œuvre dans la connaissance des choses, et d'un autre côté, l'origine de la connaissance (on l'a vu) ne doit pas consister dans la représentation de la genèse des actes psychiques. Car les actes psychiques des individus concrets ne peuvent assurer la validité des connaissances logiques, mathématiques, et des généralités. Selon Husserl, toutes les parties d'un individu sont elles-mêmes à leur tour individuelles, et de l'individuel on ne peut extraire aucune validité générale, sur laquelle nous nous fondons pourtant dans l'espace épistémique des raisons:

«Avec la question de l'origine de la connaissance, on n'entend pas, ou on ne peut pas entendre la question de savoir comment se développent psychologiquement les actes impliqués dans le penser et le connaître, les perceptions, représentations, souvenirs, abstractions, attributions, les différents types de jugements et d'inférence, etc. Le mélange de la question d'origine psychologique et de la question de la théorie de la connaissance est le péché mortel du psychologisme (...) L'origine d'un concept (ou d'une idée, comme je préfère le dire) n'est pas l'origine d'un phénomène psychique»⁶.

Si l'on veut fonder une théorie du savoir générale et compréhensive, c'est-à-dire si l'on veut assurer une validité objective, on ne peut précisément pas se baser sur des actes individuels comme garantie de la connaissance et du savoir. Car non content de limiter le concept de connaissance

5 *Ibid.*, 81.

6 *Ibid.*, 63.

d'une manière inacceptable, cela conduirait également, estime Husserl, au scepticisme et au relativisme.

Ces vécus de conscience auxquels la phénoménologie veut conférer leur validité, ne doivent donc pas être de nature psychologique, mais de nature eidétique; il doit s'agir de vécus du genre de ceux dans lesquels, en tout vécu de conscience, se trouve quelque chose de connu. Moyennant quoi on s'élève ainsi au dessus du plan de la conscience individuelle, car ces vécus présentés par Husserl comme vécus eidétiques ne constituent pas un universel au sens aristotélicien du terme d'un genre spécifique, mais il s'agit d'un universel d'un degré de différenciation moindre. Husserl entend manifestement par là une essence, qui est certes déterminée en elle-même et qui, partant, peut être exprimée dans une proposition, mais qui ne définit pas encore un genre abstrait. Nous avons donc bien affaire à du général, mais pas à une universalité générique: il s'agit plutôt d'une signification idéale typique (*einheitlich*):

« Ce n'est qu'ainsi que le rapport de l'idéal et du subjectif peut être porté à la compréhension. L'unité idéale, comme sens homogène, est rapportée à un vécu donné, et c'est dans ce vécu que le sens de cette généralité sera à concevoir »⁷.

Cette espèce de la généralité eidétique représente un degré inférieur de l'idéation, sur lequel les autres se construisent, et c'est de manière complètement cartésienne que Husserl prétend parvenir par l'analyse de la conscience à ces formes les plus simples de généralités. Husserl définit aussi comme « évidence cartésienne », comme un « ceci » cette généralité essentielle, qui, comme degré le plus primitif de l'idéation, se tient à mi-chemin entre l'individuel et l'universel générique abstrait. Dans le passage suivant, Husserl montre le rôle central de la généralité essentielle pour la connaissance: elle n'est donnée que

« Dans le statut de l'évidence cartésienne modifiée, comme un « ceci », ce qui est bien le plus bas degré de l'idéation. Car lorsqu'on dit de l'abstraction, qu'elle doit avoir nécessairement à son fondement un phénomène individuel, cela n'est vrai qu'étant donnée la possibilité de l'aperception individuelle. Mais elle doit être accomplie. Si je regarde ce phénomène, je regarde sa pure teneur, qui n'est pas pensée par une conscience individuelle dans l'espace et dans le temps, et je pense donc à quelque chose de général, mais une généralité d'un moindre degré de

7 *Ibid.*, 62.

différenciation, qui n'est pas non plus différencié à la manière des genres au sens aristotélien (donc concret au sens général). C'est pourquoi en phénoménologie je ne parle pas de vécu, mais d'idée vécue, d'essence vécue, de vécu d'essence»⁸.

Descartes s'est donc rendu coupable de ce péché mortel consistant à mélanger les motifs psychologiques et épistémiques, et a donc brouillé les cartes aux yeux de Husserl, lorsqu'il a mélangé la question épistémique de la validité avec les concrétions de la genèse psychologique – ce quand bien même il était, dans ses *Méditations*, sur la voie d'une théorie de la connaissance fondamentale. Ce psychologisme dans la théorie du connaître constitue une *metabasis eis allo genos*, au sens aristotélien du terme : les démonstrations et les principes démonstratifs d'un domaine scientifique sont appliqués sans distinction d'un champ à l'autre. Husserl pense être le seul à ne pas mélanger la question épistémique de la validité et celle de la genèse psychologique dans la théorie de la connaissance. Descartes commet cette faute, par exemple là où, dans la *Troisième Méditation*, il distingue les idées en trois classes, les idées innées, les idées adventices et les idées factices⁹. Les dernières sont, d'après Descartes, des idées de l'imagination, que le «Je» forge par l'imagination et la réunion d'idées contingentes, comme par exemple l'idée d'un satyre. Les idées adventices sont les idées contingentes de l'expérience, comme par exemple l'idée de la ville de Leyde, qui sont contingentes en ce qu'un sujet peut les avoir, tandis que d'autres sujets peuvent ne les avoir ni de façon actuelle ni de façon potentielle. Pour Husserl, ce sont naturellement les idées innées qui sont les plus intéressantes au regard de la fondation de la théorie du savoir. Husserl trouve précisément dans le concept d'idées innées confirmation de sa thèse critique sur le «péché mortel» et le mélange des questions de validité avec la question psychogénétique. Pour lui, l'hypothèse des idées innées n'est pas une erreur fondamentale de Descartes : il s'agit plutôt d'une découverte essentielle et pertinente au point de vue de la théorie de la connaissance. Le concept d'innéité devrait toutefois, selon Husserl, se résorber complètement en celui des *cogitationes* claires et distinctes, c'est-à-dire aussi bien évidentes qu'indubitables.

8 *Ibid.*, 78.

9 *Ibid.*, 69.

«C'est même cela qui constitue le sens des idées innées, même si cela n'est pas complètement porté à la conscience. Elles sont les concepts fondamentaux de la connaissance rationnelle, et en tant qu'innées, elles se signalent par leur caractère comme des idées claires et distinctes, un caractère qui se transfère à toutes les idées scientifiquement déductibles qu'on peut dire innées en un sens second»¹⁰.

Toute autre hypothèse explicative, qui postule un fondement pour ces idées distinct de ces idées elles-mêmes, qu'il s'agisse d'hypothèses naturalistes, causales, ou théologiques, excède les limites du savoir phénoménologique certain. La clarté et la distinction qui définissent l'évidence ne sont pas quelque chose qui vienne aux *cogitationes* en second et en plus de ce qu'elles sont. Ce serait une manière superficielle de comprendre non seulement les idées innées, mais aussi le rapport du connaître à l'évidence. L'évidence est elle-même immédiatement là, dans l'avoir même de ces *cogitationes*; c'est ici le lieu de corriger et critiquer Descartes, pour qui

«l'évidence est la lumière naturelle de la raison. Mais l'analogie de la lumière est peu éclairante. Une lumière rend visible ce qui ne l'était pas, mais l'évidence ne rend rien visible, elle est le voir lui-même. Mais c'est un voir au sens le plus propre et le plus strict du terme, c'est-à-dire qui regarde exactement ce qu'il voit, pour ce qu'il est appréhendé dans le voir. Mais cela n'est possible que si le voir et le vu sont réellement un, et si le voir n'a pour caractère que la pure et simple attention à ce qui, dans ce même acte de conscience, est simplement là»¹¹.

L'évidence n'est donc pas un simple sentiment contingent, elle n'est pas une émotion subjective, qu'on peut avoir (ou pas) à l'occasion de *cogitationes* déterminées, et elle ne peut résulter du recul réflexif, mais elle est proprement le noyau de l'impératif phénoménologique «aux choses mêmes!». Ici apparaît clairement le rôle central de l'évidence dans la compréhension husserlienne du savoir; c'est elle qui constitue le liant et le général au sein de la détermination du savoir comme opinion vraie et fondée: le sens et la validité doivent s'attester dans l'évidence, qui est l'origine du savoir.

Descartes a donc commis la faute de passer au-delà de l'évidence et de n'en avoir pas approfondi la nature. Il a tenté d'éclaircir les présupposés de l'idée claire et distincte, notamment au moyen de l'axiome de la

10 *Ibid.*, 70.

11 *Ibid.*, 95 sq.

causalité; ceci arrive dans la *Troisième Méditation*, lorsqu'il produit la théorie selon laquelle la réalité objective de l'idée, en nous innée, de l'être le plus parfait, ne peut avoir pour cause que la réalité formelle, qui existe hors de nous indépendamment de cette idée, ce qui constitue le noyau de la preuve égologique de l'existence de Dieu par la causalité de l'idée, dans la *Troisième Méditation*. C'est ici, pour Husserl, qu'il apparaît clairement que la transcendance est le problème central de cette espèce de théorie transcendantale de la connaissance. Ces présupposés d'ordre ontologique et concernant la causalité n'ont pour lui rien d'évident en eux-mêmes; ils sont un savoir médiat (et cela concerne de près Descartes lorsque celui-ci propose la preuve de l'existence divine sous forme de syllogisme). Une évidence de plus bas degré qui doit se fonder sur une évidence de degré supérieur: cela, pour Husserl, n'est pas acceptable; Descartes avait bien en mains le principe de l'évidence, mais il l'a aussitôt répudié, et ceci immédiatement après la découverte du *cogito* comme cas paradigmatique de la connaissance claire et distincte dans la seconde *Méditation*.

«Clarté et distinction»: caractère transcendantal et conscientiel dans la théorie de la connaissance

Dans la *Philosophie Première* de 1923-24, Husserl a illustré son interprétation critique de la position épistémique et égologique de Descartes par une image forte: celle de Descartes qui, tel un Christophe Colomb, aurait découvert un nouveau continent, mais, se méprenant et croyant n'avoir découvert qu'un vieux continent, il aurait ensuite pensé, à tort, n'avoir découvert qu'une nouvelle route vers d'anciens buts¹². En 1929, Husserl précise cette critique dans les *Méditations Cartésiennes*, avec le reproche d'avoir engendré un «absurde réalisme transcendantal». On retrouve donc encore ici, en liaison avec sa critique de Descartes, le concept du transcendantal, qui a cependant pour Husserl, désormais, une toute autre signification. Dans la philosophie phénoménologique de Husserl, «transcendantal» désigne dorénavant un champ d'expérience et de recherche infini mais cependant déterminé, à savoir le champ, méthodiquement jalonné et délimité de la pure vie de conscience. Manifestement, Husserl a, dans l'intervalle, développé une nouvelle approche du transcendantal, à savoir depuis environ 1907, comme

12 *Hua*, VII, 63 sq.

le montre sa correspondance avec Natorp. Ce domaine est celui des évidences expérientielles, il est atteint, dans les *Méditations Cartésiennes*, par la méthode de l'*epochè* sceptique, et par la réduction eidétique, en ce que, à la manière cartésienne, toutes les positions et les présuppositions infondées de la conscience naturelle tombent sous le coup de la *Skepsis* et sont suspendues. Ce faisant Husserl ne réfute pas le réalisme naïf, mais le met entre parenthèses. Seules les significations nucléaires sont conservées, significations à même lesquelles les actes constitutifs de la conscience peuvent être mis en évidence. C'est ici que le scepticisme cartésien se présente comme le chemin qui ouvre au royaume de la connaissance certaine.

Husserl examine l'argument cartésien du rêve et critique l'hypothèse selon laquelle la réalité du monde extérieur pourrait sans contradiction être représentée comme un rêve ininterrompu¹³. Ceci peut sembler paradoxal, mais c'est précisément la pointe de Husserl: l'argument sceptique du rêve et l'*epochè* sceptique maintenant la validité de dogmes incertains servent à interdire par avance la restriction de la théorie de la connaissance aux questions relatives à la cognoscibilité du monde extérieur. Cette forme déviante de la philosophie transcendantale cartésienne n'a désormais plus droit de cité au sein de l'*Erkenntnistheorie* phénoménologique. C'est ici que l'on rencontre l'argument cartésien (et augustinien) du rêve. Husserl n'évoque même pas l'argument du malin génie, radicalement sceptique au point de vue de Descartes, et qui servait déjà chez le probabiliste Cicéron comme objection sceptique à la possibilité d'un savoir certain. Pour lui, l'argument du rêve et l'hypothèse selon laquelle nous serions dans un rêve continué suffisent déjà à ouvrir le domaine de la conscience pure.

On pourrait peut-être objecter à Descartes, d'un point de vue cartésien, que l'argument du malin génie est encore plus radical, dans ses conséquences sceptiques, et pourrait donc ce faisant conduire à un degré de certitude supérieur, car Descartes, dès l'argument du Dieu trompeur, est déjà en situation de douter d'évidences qui se trouvent dans la conscience indépendamment de toute position quant à l'existence d'un monde extérieur. Avec l'argument du malin génie, selon lequel il se pourrait faire un démon si puissant, qu'il nous trompe toujours en cela même que nous tenons pour certain et évident, Descartes peut,

13 *Hua*, I, 57.

à plus forte raison, mettre en doute les évidences mathématiques. On pourrait donc dire qu'en négligeant ceci, on ne parvient pas à la radicalité du doute cartésien. A cela, Husserl eût probablement répondu que pour être valable, cet argument présuppose encore une certaine forme de transcendance, car, pour que nous puissions être trompés par un malin génie, encore faut-il que celui-ci existe en dehors de notre conscience; et ceci, quand bien même s'agit-il d'un argument sceptique extraordinairement ingénieux, n'en constitue pas moins pour Husserl une supposition d'existence, qui sort, même dans une intention sceptique, du champ de la conscience. Ceci a bien quelque trait commun avec la radicalité de Heidegger, pour ce qui concerne la question de la connaissance du monde extérieur. Kant avait dénoncé comme «le» scandale de la philosophie, qu'après deux siècles de philosophie on soit encore en mal de répondre à la question concernant la connaissance certaine de l'existence du monde extérieur. Pour lui aussi, phénoménologiquement, la constitution de l'espace appartient à la constitution existentielle du *Dasein*. La question n'est donc pas de savoir comment le sujet pur arrive à ou *dans* l'espace, la question n'est pas non plus de savoir comment l'espace entre dans le sujet pur, mais la spatialité est plutôt à comprendre, selon Heidegger, comme un existentiel du *Dasein* lui-même. Demander comment celui-ci vient à la spatialité c'est se condamner à l'échec, car c'est présupposer l'espace comme quelque chose de pré-subjectif.

«Transcendental» n'est plus seulement pour Husserl le nom d'un égarement théorique, par lequel la théorie de la connaissance questionne le transcendant, mais le transcendental est désormais séparé du phénomène de la transcendance, en ce que le transcendental désigne une sphère d'expérience fondamentale et évidente, qui se trouve dans la conscience/subjectivité épurée de présuppositions non sues. Ce n'est que dans cette sphère d'expérience que la question de la transcendance peut à nouveau être posée, selon que l'objet est vécu sur le mode de la réalité, ou bien même celui d'une validité objective indépendante de l'imagination qui le conçoit. C'est donc là et en ces termes que la question de la transcendance peut être posée comme une modalité essentielle du vécu dans l'immanence de la conscience; donc une transcendance dans l'immanence¹⁴. Si l'on tente d'exhiber les prestations de la subjectivité

14 *Hua*, I, 117.

pure constitutives des significations et des concrétions d'objets, il s'avère qu'on ne peut pas poser dans une simple opposition face-à-face transcendance et immanence, mais qu'ils sont les pôles corrélatifs et opposés d'une totalité :

« La transcendance, dans chaque forme, est un caractère d'être immanent qui se constitue à l'intérieur même de l'ego. Tout sens concevable, tout être concevable, qu'on le dise immanent ou transcendant, tombe dans le domaine de la subjectivité transcendantale en tant qu'elle constitue le sens et l'être. Il n'y a aucun sens à vouloir concevoir l'universum de l'être vrai comme quelque chose qui se tient en dehors de l'universum de la conscience possible, de la connaissance possible, de l'évidence possible, comme si les deux, extérieurs l'un à l'autre, étaient simplement liés par une loi rigide. L'un et l'autre s'entre-appartiennent de manière essentielle, et cette co-appartenance constitue essentiellement une unité concrète, une unité dans l'unique concrétion absolue de la subjectivité transcendantale. Si elle est l'universum du sens possible, alors la question d'une extériorité (à cette totalité) n'a même pas de sens »¹⁵.

D'après Husserl, Descartes a bien reconnu, avec le recours initial au *cogito*, que la fondation du savoir certain exigeait le retour à la subjectivité, mais il a manqué ce caractère d'immanence de tous les actes de conscience visant une transcendance lorsqu'il tente de faire de l'ego lui-même une substance, et par là une *res*. Descartes identifie explicitement *substantia* et *res* (chose). Lorsqu'il définit l'ego comme substance pensante, c'est que, d'après lui, s'y loge également la présupposition que nous ne pouvons connaître directement les substances, mais seulement indirectement par la voie de leurs attributs. Ici se mêlent des problèmes ontologiques et épistémologiques. Lorsque Descartes conclut, vers la fin de la *Seconde Méditation*, des actes cogitatifs à l'existence d'un sujet qui éprouve cette qualité d'être pensant, cela est encore donné dans l'évidence, mais lorsqu'il poursuit en affirmant que celui qui l'éprouve en tant que sujet, doit en même temps exister comme une substance existant de manière permanente, c'est là qu'il transgresse l'évidence, car les connaissances certaines conquises jusqu'alors dans la *Deuxième Méditation* n'impliquent pas que ce qui possède une pluralité de pensées doive être une substance pensante. L'existence permanente et la subsistance (de la substance) ne suivent pas immédiatement du fait d'avoir des pensées changeantes. Chez Descartes, le passage de la pensée

15 *Hua*, I, 117.

ego sum, ego existo à *ego sum, ergo sum substantia* (je suis, donc je suis une substance), est le champ dans lequel la théorie du savoir se transforme en ce qui est aux yeux de Husserl une ontologie dogmatique.

Que Descartes lui-même ait déjà eu des difficultés à passer du savoir certain que les divers actes de pensée peuvent, tant que je les pense, m'être attribués à moi comme sujet, à l'hypothèse ontologique que ce sujet est une substance, cela est parfaitement clair et manifeste dans la théorie cartésienne de la substance : d'un point de vue ontologique, la substance se caractérise par les déterminations de *l'existence indépendante* – au moins relativement – et de *support des qualités* qui lui conviennent¹⁶. Dans le cas des qualités essentielles que sont les attributs, cette convenance n'est rien d'accidentel ou d'extérieur : mais nous connaissons le caractère essentiel de la substance par cet attribut, l'être-tel (*Wassein*) de la substance est exprimé par cet attribut. Cette hypothèse ontologique entraîne toutefois une difficulté au point de vue cognitif : que nous ne pouvons jamais rien savoir d'aucune substance de manière directe, et seulement de manière indirecte. La différence entre les attributs et les modes consiste d'ailleurs en ceci que le mode n'est que la réalisation contingente d'une spécification d'un attribut. Partant, dans la substance-*ego*, la pensée est toujours présente, mais imaginer, décider, rêver, concevoir mathématiquement, ne sont en revanche que des modes, qui ont en commun le caractère de la pensée (attribut), à partir de laquelle nous devons nécessairement inférer l'existence de quelque chose de réellement existant qui soit au fondement de cet attribut.

Ceci implique pour Husserl une réification illicite et l'hypostase du sujet, comme la transgression de l'*epochè* conservatrice. Aux yeux de Husserl, cette ontologie dogmatique constitue un réalisme transcendantal, qui est un non-sens pour lui, car le transcendantal ne peut se concevoir que dans le champ immanent de la conscience ou de la subjectivité, tandis que le réalisme postule une instance de validation et de légitimation du savoir indépendante de la conscience et de la subjectivité, et les deux ne peuvent se rejoindre qu'au prix d'une contradiction déchirante. Au point de vue phénoménologique, la libre effectuation du *cogito* comme point de départ, n'est pas seulement un principe hypothétique connaissable de manière seulement indirecte.

16 Descartes, *Principia Philosophiae*, I, art. 51. AT VIII-1, 24, 21-23 ; art. 53, AT VIII-1, 25, 12-18.

Ce n'est rien d'autre que le pôle connaissable et fondateur dans le flux héraclitéen des vécus de conscience toujours changeants. C'est ici que se tient pour Husserl la nouvelle erreur de Descartes : il n'a pas reconnu qu'avec le *cogito* était posé un *a priori* de corrélation, à savoir la relation fondamentale pour l'identité, le sens, la connaissance, et pour la vérité, du *cogito*, du *cogitatum*, et de la *cogitatio*. Pour Husserl en effet, l'identité de la subjectivité vivante s'exprime à la fois *a priori* et *à même* le flux varié des *cogitationes*. Descartes avait donc certes déjà découvert la sphère de la conscience pure dans les deux premières *Méditations*, mais pour retomber ensuite, dans la *Troisième*, dans le réalisme métaphysique, qui tente de comprendre l'existence de l'ego et de ses *cogitationes* comme une partie du monde réel existant par soi, d'où l'on tente ensuite de déduire, contre le scepticisme, le reste du monde d'une manière naïvement transcendante. C'est à cette occasion que Descartes, selon Husserl, s'empêtre dans le fameux cercle, comme jadis les premiers objecteurs de Descartes le lui avaient fait remarquer¹⁷. D'où le reproche, peu original, de commettre un cercle en essayant de donner une justification causale de la clarté et distinction comme critère de vérité – car elles sont d'un côté des certitudes subjectives, mais de l'autre elles doivent préalablement être justifiées dans leur validité par déduction à partir de l'essence divine comme garante de toute vérité. Or on a déjà besoin de la clarté et de la distinction pour pouvoir établir la vérité de la preuve syllogistique de l'existence divine, et de sa qualité essentielle, la perfection, qualité dont il suit qu'il ne peut être trompeur.

On sait moins (et Husserl l'ignore) qu'en marge de cette justification problématique de la clarté et de la distinction comme critères de vérité, il existe une autre thèse, exprimée dans une lettre à Mersenne d'octobre 1639, par laquelle la vérité, en allusion évidente à la scolastique médiévale, est dite « transcendantale claire », auto-éclairante, et qui, partant, ne peut être reconduite à une instance supérieure. Il en va de même de la clarté et de la distinction qui comme milieu

17 Sur le « cercle », voir Antoine Arnauld, *IV Objections*, AT IX, 166 : « Il ne me reste plus qu'un scrupule, qui est de savoir comment il se peut défendre de ne pas commettre un cercle lorsqu'il dit que nous ne sommes assurés que les choses que nous concevons clairement et distinctement sont vraies, qu'à cause que Dieu est ou existe. Car nous ne pouvons être assurés que Dieu est, sinon parce que nous concevons cela très clairement et très distinctement » (N.d.T.).

phénoménologique de la vérité, ne peut pas non plus être reconduit à autre chose que soi¹⁸. Ce qui reste original chez Husserl, c'est malgré tout la conséquence qu'il en tire, à savoir que la subjectivité transcendantale n'est pas à rejeter, mais qu'elle doit être élucidée de manière fondamentale et sans préjugés, dans ses prestations de connaissance. Ainsi, pour Husserl, la clarté et distinction n'est pas un critère de vérité extrinsèque qui est attaché à des connaissances déterminées, ni une émotion que l'on peut éprouver dans des vécus de vérité, mais elle est quelque chose qui, dans le vécu de conscience, est concrètement présent comme un aspect corrélatif essentiel de l'irréfuitabilité. Cette subjectivité qu'il désigne maintenant comme transcendantale, n'est donc pas seulement un principe abstrait, comme l'aperception transcendantale kantienne, qui est certes en relation avec l'expérience, mais qui, en elle-même, ne peut se donner en aucune espèce d'expérience concrète. Pour Husserl, elle est quelque chose qui se laisse concrètement expérimenter et ne peut que comme telle devenir un principe phénoménologique justificatif pour la connaissance. Accepter un principe « abstrait » reviendrait à transgresser les limites de la phénoménologie et mènerait aux difficultés rencontrées par exemple chez Natorp, où le sujet est posé comme principe de la conscience (*Bewusstheit*), mais ne peut ni ne doit devenir conscient de soi, sans tomber dans ce que Natorp considère comme un cercle vicieux. Ce pôle des vécus s'articule pour Husserl en triple *a priori* de corrélation, incontournable et essentiel pour toute connaissance et pour tout savoir. L'*a priori* corrélationnel effectue la liaison du *cogito*, du *cogitatum* et de la *cogitatio*. Ils constituent une unité qui ne se peut concevoir que de manière holiste. On peut dire, en paraphrasant Davidson, que c'est une version husserlienne de triangulation du savoir. Dans l'intentionnalité ces trois pôles sont réunis et liés les uns aux autres. L'intentionnalité rend impossible la réduction à l'un ou l'autre de ces pôles au titre du premier, essentiel et vrai. De telle sorte que Husserl peut se démarquer d'une part du réalisme, et, de l'autre, de l'idéalisme subjectif. Husserl ne peut être compris comme un subjectivisme unilatéral, car la visée dirigée sur le pensé est essentielle: il n'y pas de *cogito* sans *cogitatum*.

18 *Descartes à Mersenne*, 16 octobre 1639, AT II, 597.

Dans *Les origines de la philosophie analytique*¹⁹, Michael Dummett critique l'idée que la subjectivité est une condition nécessaire pour le sens et la signification du *cogitatum* en la déclarant dangereusement proche d'une position à la Humpty-Dumpty, car Husserl reconduit la signification des connaissances aux actes donateurs de signification par la conscience. Dummett entend par *Humpty-Dumpty-Position* sa critique du subjectivisme husserlien. Car à l'instar du personnage de Humpty-Dumpty dans *Alice au Pays des Merveilles*, qui prétend que la signification déterminée des mots est fixée par l'usage qu'il en fait, et par cela même qu'il en fait usage, Husserl rend la signification des phrases dépendante des actes donateurs de signification que la conscience accomplit. Husserl pourrait répondre qu'il s'agit simplement de poser les conditions nécessaires de la connaissance, et que le sujet comme pôle connaissant fait de son point de vue constitutivement partie de ces conditions. Mais cela ne signifie pas que c'est la subjectivité pure qui détermine de part en part la teneur déterminée des connaissances. Ce serait, de son point de vue, cette forme de ce «subjectivisme frivole» qu'il récuse.

Avec Husserl, il devient possible de distinguer le subjectivisme transcendantal d'un «subjectivisme paradoxal, léger, frivole, qui contredit la possibilité de la connaissance objective et de la science». Le subjectivisme transcendantal est précisément caractérisé par ceci qu'il veut expliquer la connaissance et la science, et qu'il n'est lui-même connaissable et expérimentable (*erlebbbar*) que par la voie d'une radicalisation de la *Skepsis* cartésienne. On ne peut échapper au subjectivisme frivole qu'en renonçant à sortir de la *Skepsis* par le retour à un objectivisme dogmatique, comme Descartes l'a fait. Le subjectivisme transcendantal se garde, d'une part, de faire du sujet une chose existant objectivement, mais il se garde, de l'autre côté, d'un réalisme plat, qui n'est rien d'autre, consciemment ou non, qu'un dogmatisme métaphysique; mais par-dessus tout il se garde encore de suivre le scepticisme jusqu'à affirmer que le sujet est un lieu d'indéterminité purement relativiste. Dans le sujet se trouvent plutôt les évidences expérimentables et les essentialités phénoménologiques, dont la négation conduirait à des contradictions performatives, et conduirait, en définitive, à supprimer jusqu'à la possibilité de la connaissance expérientielle.

19 M. Dummett, *Ursprünge der analytischen Philosophie*, Frankfurt a. M., 1988, p. 45