

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC

MÉMOIRE PRÉSENTÉ À
L'UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À TROIS-RIVIÈRES

COMME EXIGENCE PARTIELLE
DE LA MAÎTRISE EN PHILOSOPHIE

par
JACOB BEAUMIER

UNIVERSALITÉ ET TEMPORALITÉ DANS
LA PHÉNOMÉNOLOGIE HUSSERLIENNE

DÉCEMBRE 2009

Université du Québec à Trois-Rivières

Service de la bibliothèque

Avertissement

L'auteur de ce mémoire ou de cette thèse a autorisé l'Université du Québec à Trois-Rivières à diffuser, à des fins non lucratives, une copie de son mémoire ou de sa thèse.

Cette diffusion n'entraîne pas une renonciation de la part de l'auteur à ses droits de propriété intellectuelle, incluant le droit d'auteur, sur ce mémoire ou cette thèse. Notamment, la reproduction ou la publication de la totalité ou d'une partie importante de ce mémoire ou de cette thèse requiert son autorisation.

Remerciements

Je veux ici remercier mon directeur de mémoire, Serge Cantin. Il a su me transmettre un peu de son expérience de philosophe et d'écrivain et m'aider ainsi grandement dans la réalisation de mon projet de maîtrise. Les traces de ses conseils parsèment ce mémoire et en faciliteront la lecture, qui aurait été autrement bien plus fastidieuse. Je tiens aussi à remercier Andréanne de m'avoir soutenu pendant ces trois années de travail abstrait. Enfin, il me faut remercier tous mes amis d'avoir continué à me fréquenter bien que je n'aie presque rien eu d'autre à l'esprit durant ces années que les problèmes abscons de la phénoménologie. Merci à vous tous!

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION	1
 PREMIÈRE PARTIE	
Introduction <i>more negativo</i> à la phénoménologie de Husserl	10
Chapitre I : La philosophie comme science rigoureuse	11
Chapitre II : Critique du scepticisme naturaliste	15
Chapitre III : Critique du scepticisme historiciste	20
Récapitulation	26
 DEUXIÈME PARTIE	
L'historicité de l'esprit scientifique dans <i>L'origine de la géométrie</i>	28
Chapitre I : La possibilité historique d'une science	29
Chapitre II : Le langage	34
Chapitre III : La répétabilité	39
Chapitre IV : Réactivation et Sédimentation	42
Récapitulation	47

TROISIÈME PARTIE

Les *Méditations cartésiennes* 49

Chapitre I : Élucidation préliminaire

1. L'idée d'une science authentique 50
2. L'évidence du monde 54
3. L'ego cogito 56
4. Question en retour de l'évidence cartésienne de l'ego cogito 59

Chapitre II : Description du champ d'expérience transcendantal

1. Le champ d'expérience transcendantal 61
2. La synthèse 63
3. L'identification 65
4. Horizon 66
5. L'analyse intentionnelle 67

Chapitre III : Vérité et analyse intentionnelle

1. La raison phénoménologique 69
2. L'évidence phénoménologique 70
3. La transcendance du monde 72

Chapitre IV : La phénoménologie génétique	75
1. L'analyse eidétique	77
2. La genèse eidétique de la monade	80
3. Genèse passive et genèse active	81
4. L'association, une normativité intentionnelle ou naturelle?	83
5. L'objectivité phénoménologique	85
 Récapitulation	 90
 Conclusion	 92
 Bibliographie	 98

Introduction

Il est sans doute assez banal d'affirmer que les avancées de la science au cours des derniers siècles ont pu être perçues par certains comme l'affranchissement progressif de l'homme aussi bien par rapport aux « puissances de la nuit » qui constituaient autrefois le sacré, que par rapport à l'autorité infantilisante d'une Église trouvée maintes fois coupable dans l'histoire. L'humanité étant censée entrée dans l'âge adulte, le recours à l'autorité du dogme en place ne suffit plus à la science moderne pour valider ses jugements. Il lui faut désormais appuyer ses connaissances sur l'observation des phénomènes, et c'est seulement sur cette base que la connaissance sera fondée. Conséquemment, la science moderne sonne le glas de ce que l'on a coutume d'appeler la *métaphysique*, elle abolit pour ainsi dire le monde supralunaire d'Aristote en laissant le monde sublunaire à lui-même et l'homme à son *autonomie*. Cette entreprise moderne de connaissance est encore en marche aujourd'hui et la question se pose de savoir si ce projet d'autonomisation de l'homme a porté fruit.

Husserl, le père de la phénoménologie, a entrepris sa carrière intellectuelle à la fin du XIX^e siècle, à une époque où l'enthousiasme pour les sciences positives battait son plein. Mais, alors que la science, désormais affranchie de la métaphysique, ne cesse de progresser de découverte en découverte, Husserl pressent une crise, il entrevoit la naïveté dont découle l'enthousiasme positiviste de son époque. Est-ce que l'humanité ne serait pas plutôt entrée dans l'adolescence? Voici comment Husserl décrit les symptômes de la

crise des sciences et en particulier de celle qui s'occupe du fondement premier, la philosophie.

En effet, lorsque, au début de la modernité, la foi religieuse a pris de plus en plus le caractère superficiel d'une convention sans vie, l'humanité intellectuelle s'est élevée vers une nouvelle grande foi, la croyance en une philosophie et une science autonomes. Toute la culture humaine devait être éclairée et guidée par des intuitions scientifiques et, ainsi réformée, devenir une culture neuve et autonome. Mais entre-temps, cette foi elle aussi a été gagnée par l'inauthenticité et le dépérissement. Non sans raison. Au lieu d'une philosophie cohérente et vivante, nous avons une littérature philosophique qui croît sans limite mais qui est presque dépourvue de la moindre cohésion; au lieu d'une controverse sérieuse entre des théories rivales qui manifesterait néanmoins, jusque dans l'affrontement, leur intime coappartenance, le fait qu'elles partageraient les mêmes convictions essentielles et une foi inébranlable dans une philosophie véritable, nous avons des simulacres de comptes rendus et de critiques, la pure et simple illusion d'une collaboration philosophique sérieuse, d'une pratique philosophique tournée vers autrui. Cette situation ne témoigne en rien d'une étude mutuelle et consciente de sa responsabilité, qui se ferait dans l'esprit d'une collaboration sérieuse et dans la recherche de résultats ayant valeur objective. Valeur objective : cela ne signifie rien d'autre que des résultats passés au crible de la critique réciproque, et capable de résister alors à toute critique. Mais comment une étude et une collaboration effectives seraient-elles possibles alors qu'il y a tant de philosophes et presque autant de philosophies? Nous avons bien encore des congrès philosophiques, les philosophes s'y rencontrent mais malheureusement pas les philosophies. Il leur manque l'unité d'un espace spirituel, où elles pourraient être les unes pour les autres, agir les unes sur les autres.¹

En ce sens, parce qu'à l'époque de la scolastique il était convenu qu'on parlait de la même chose en tant que toute recherche philosophique s'inscrivait dans un cadre déterminé, celui du christianisme, l'émission du moindre résultat était immédiatement accessible à la critique parce qu'il provenait du même « espace spirituel » et s'exprimait à l'aide d'un même langage convenu. Le cadre dogmatique de la vision du monde scolastique avait donc pour avantage de faciliter la compréhension mutuelle des philosophes, puisqu'ils parlaient tous la même « langue »; le dialogue de sourds était impraticable dans la mesure où chacun des partis prétendait d'emblée à l'*universel*. Il n'est au demeurant pas question ici d'une nostalgie de l'enfance de l'humanité, où il y avait toujours un adulte pour garder les enfants dans l'aire de jeu convenue. Cette

¹ Edmund HUSSERL, *Méditations cartésiennes*, trad. de Marc de Launay, Paris, PUF, 1994, p.47.

référence à la scolastique sert plutôt à montrer où l'autonomisation de la science moderne a échoué et où elle a peut-être une chance de salut.

Il demeure que l'autonomie de la science est incontestablement bénéfique pour les sciences naturelles, dans la mesure où les édits canoniques ne parlent plus avant les phénomènes eux-mêmes. Il est désormais possible d'élaborer notre connaissance de la nature à partir des choses elles-mêmes, sans avoir besoin de l'interpréter en fonction d'un cadre métaphysique irréductible parce que « révélé » - cadre surtout invoqué par les puissants d'alors. Cette libération de l'entreprise scientifique du joug de l'institution humaine du sacré est, comme nous le verrons, un bénéfice équivoque pour Husserl, dans la mesure où l'autonomisation du savoir humain, s'effectue à la faveur d'un autre joug, celui de l'*attitude naturelle*, laquelle garde de l'aspect naïf de l'*attitude dévote* d'antan. Le prestige dont jouit le positivisme est un progrès ambivalent, car il a conduit l'humanité scientifique de son époque à un scepticisme fondamental et à un abandon corrélatif de l'attitude scientifique en matière de philosophie.

Selon nous, le philosophe d'aujourd'hui se trouve confronté à une situation qui n'est pas sans lien avec celle que vit Husserl, en ce sens que les avancées techniques de notre civilisation contribuent effectivement à dorer l'image de cette « science » autonome. Cependant, parce que justement cette science se borne à s'élaborer en fonction de l'attitude naturelle, elle se trouve dans l'incapacité de se constituer en une philosophie universelle, c'est-à-dire de proposer un lieu de dialogue universel à la philosophie qui rendrait possible un progrès définitif par le « crible de la critique réciproque ». La raison de cette incapacité moderne de la science à diriger l'humanité concrètement provient du fait qu'elle ne peut atteindre, dans l'état où elle est présentement, qu'une universalité

particulière, celle de l'efficacité technique de ses découvertes, celle de l'optimisation effective de notre pouvoir de transformation de la nature. Cette insuffisance intrinsèque aux sciences de notre époque se manifeste, comme pour Husserl à son époque, par une crise de la culture, c'est-à-dire par une incapacité de l'homme à rendre compte de l'homme. Nous soupçonnons cependant que les traces de cette crise, qui constitue pour nous l'urgence philosophique elle-même, ne sont pas prégnantes pour tous les types d'esprit. Nous faisons porter le poids de la pertinence de cette problématique sur des philosophes du dernier siècle, comme Martin Heidegger et Hannah Arendt.

On peut indiquer en quoi cette crise de la modernité concerne la philosophie en remarquant qu'à côté d'un alunissage réussi, la philosophie est aujourd'hui souvent timide. Si le physicien d'aujourd'hui peut se targuer de parler des deux extrémités de l'infini pascalien, le philosophe, lui, touche moins la communauté par ses lumières que par ses « drôles » d'idées et son désir bizarre de rendre compliqué² ce qui apparaît simple. Il ne fait aucun doute que le manque d'univocité de la philosophie, additionné à sa démarche *déconcertante*, affectent le sérieux que communément on lui accorde. Aussi, il est rare qu'on parle de la philosophie comme d'une science, mais il est encore plus rare, de nos jours, qu'on parle de l'aspect philosophique de la science. Si bien que cette crise

² Nous devons ici rappeler ce que Heidegger dit de cette complexification qu'opère toute vraie philosophie : « On attend de la philosophie qu'elle favorise, voire accélère, le fonctionnement pratique et technique des entreprises « culturelles », c'est-à-dire qu'elle les facilite, les allège. Seulement – il est de l'essence de la philosophie de rendre les choses, non pas plus faciles, plus légères, mais au contraire plus difficiles et plus lourdes. [De là] on croit faire soi-même l'expérience que dans la philosophie « on n'aboutit à rien » qu'« on ne peut rien en faire »; et il est facile d'en entendre confirmation. [Or] en essayant de prouver que finalement « on aboutit tout de même à quelque chose », on ne fait qu'accroître et fortifier la méprise régnante, qui consiste dans l'opinion préconçue que la philosophie peut être estimée selon les critères courants auxquels on se réfère pour juger si une bicyclette est utilisable, ou si les bains d'une station thermale sont efficaces. [...] Une petite considération supplémentaire s'impose encore en effet, sous forme d'une riposte demandant si, étant entendu que nous, nous ne pouvons rien en faire, ce n'est pas finalement la philosophie qui fait quelque chose de nous... » (Martin HEIDEGGER, *Introduction à la métaphysique*, Gallimard, coll. Tel, 2006, p.23-24).

de la culture, liée à la crise des sciences, est selon nous la crise de la philosophie elle-même; si la science pêche par son progrès exclusivement technique, la tâche de relever cette science ne peut revenir qu'à la philosophie. Pour bien comprendre le rôle de la philosophie quant à la crise de la modernité, il est pertinent de lire ce que M. Merleau-Ponty écrit à propos du sort que réserve Husserl à la philosophie de son époque :

Le rationalisme apparaît [alors] lui-même comme un produit historique contingent de certaines *conditions extérieures*. Dès le début de sa carrière, Husserl a profondément senti que le problème était de rendre à nouveau possibles à la fois la philosophie, les sciences et les sciences de l'homme, de repenser leurs fondements et ceux de la rationalité. Il a compris que ces différentes disciplines étaient entrées dans un état de crise permanente, et n'en sortiraient que si, par une élucidation nouvelle de leurs rapports et de leurs procédés de connaissance, on parvenait à *rendre possible leur coexistence*. Il faut montrer que la science est possible, que la science de l'homme est possible, et que cependant la philosophie elle aussi est possible. Il faut faire cesser en particulier la divergence entre philosophie systématique et savoir progressif ou science. Or ce problème, que Husserl se posait au début du siècle, c'est encore celui qu'il se pose à la fin de sa vie, en 1935 dans son dernier écrit : *die Krisis der europäischen Wissenschaften*.³

Dans le but de réveiller l'urgence philosophique et de dénoncer le caractère abstrait de l'attitude naturelle à la base de notre science moderne, notre mémoire tâchera de recourir à la pensée de Husserl, qui nous paraît confronté à la même débâcle du sens de la science, c'est-à-dire à un oubli de son sens philosophique. Ce recours est fondé sur l'hypothèse que, pour Husserl comme pour nous, la science souffre de son succès, littéralement *éblouissant*, ce qui a pour effet qu'on tolère sans la voir l'absence de cohésion fondamentale de notre compréhension scientifique du monde. Nous croyons donc que l'état de la science de notre époque offre des aspects similaires avec la science du début du XX^e siècle, notamment dans le rôle auxiliaire qu'elle donne à la philosophie.

Au demeurant, l'ampleur de cette problématique du statut de la philosophie en modernité avancée et, corrélativement, l'ampleur de la problématique du caractère

³ M. MERLEAU-PONTY, *Les sciences de l'homme et la phénoménologie*, LES COURS DE SORBONNE, CDU, France, 1969, p.2. Les italiques sont de nous.

abstrait de la science convenue d'aujourd'hui, dépassent le cadre d'un mémoire. En conséquence, nous nous bornerons à une appropriation des thèses de Husserl sur ces questions.

Comme l'affirme Merleau-Ponty, la problématique qui nous intéresse ici, celle très large de la santé de notre « culture d'autonomie », traverse toute l'œuvre de Husserl, lequel n'en traite pas explicitement pour autant à chaque fois. En ayant ce mobile fondamental de la pensée de Husserl comme repère, nous nous livrerons dans ce mémoire à une lecture immanente des textes husserliens. Aussi, notre mémoire ne bâtira pas son interprétation des thèses de Husserl à partir de la tradition de ses commentateurs, mais uniquement en prenant le caractère heuristique propre à la tentative husserlienne de résolution de la crise moderne de la science comme fil conducteur, court-circuitant ainsi le caractère historique réel de sa démarche. Autrement dit, nous assurerons la liberté de notre analyse en nous obligeant à déceler, dans certains textes husserliens, des propositions qui répondent à chaque fois à cette tentative de résolution de la crise moderne.

Nous devons ici préciser que l'exposition de notre analyse empruntera à Hegel sa structure, dans la mesure où nous *relèverons* deux états problématiques de la science moderne, c'est-à-dire que nous transformerons deux résultats négatifs de la réflexion husserlienne en deux résultats positifs⁴. Sans prétendre que Husserl accrédite le système hégélien, nous croyons au bien-fondé de la structure « relevante » de son exposition pour rendre compte de la pensée de Husserl. En fait, pour certains comme Derrida, les pensées

⁴ Selon le principe qu'une critique valide doit offrir des raisons valables. Nous éluciderons ce principe cher à Husserl, dans le troisième chapitre de la première partie.

de Hegel et de Husserl ne sont pas sans convergences. On le remarque dans *La voix et le phénomène* :

[Husserl] n'a jamais cru à l'accomplissement d'un « savoir absolu » comme présence auprès de soi, dans le Logos, d'un concept infini [...] ; et pourtant, tout le discours phénoménologique est pris [...] dans le schème d'une métaphysique de la présence qui s'essouffle inlassablement à *faire dériver la différence* (sc. à présenter la différence comme quelque chose de dérivé).⁵

Il faut dire que Husserl est de ceux qui cherchent à fonder une *mathesis universalis*. Il croit à la rationalité intrinsèque de la pensée où justement toute différence possède un fondement, une raison qui la ramène à l'expression d'une non-différence ou d'un ensemble absolu. Husserl n'est pourtant pas de ceux qui forcent les phénomènes dans un cadre qui les précéderait en autorité, la maxime de sa phénoménologie étant de retourner, par delà les simples mots, aux choses elles-mêmes. Or, il y a sous cette prétention une croyance, ou plutôt un espoir, en la possibilité d'un tel retour de la vérité dans le champ de la culture moderne désormais affranchie de l'éternité, ancien lieu de la vérité. Husserl garde donc la même prétention que les tenants du rationalisme tout en accréditant la façon moderne de produire de manière autonome la science elle-même. Autonomie et rationalité, voilà, selon nous, une définition plus précise du caractère heuristique de sa pensée. Dans la mesure où Husserl maintient l'espoir d'une *mathesis universalis*, il est nécessaire que les raisons auxquelles il se réfère pour fonder le caractère problématique de la science moderne soient directement reliées aux raisons qu'il donnera aux solutions qu'il envisage. Ces raisons devront toutes faire partie de cette origine rationnelle d'où tout est dérivé.

⁵Jaques DERRIDA, *La voix et le phénomène*, Paris, PUF, 1967, p. 114.

De fait, Marc B. de Launay, présentateur et traducteur du premier texte de Husserl que nous analyserons, *La philosophie comme science rigoureuse*, dit de ce texte qu'il est « une introduction *more negativo* aux grandes options de la phénoménologie⁶ ». Par les critiques qu'il adresse au naturalisme et à l'historicisme, ce texte éclaire du même coup l'allure que devra avoir la phénoménologie de Husserl en tant qu'elle veut régler la crise issue du prestige de ces sciences.

Il s'agira donc, dans la première partie, d'exposer les problématiques propres au naturalisme et à l'historicisme telles qu'elles sont exposées par Husserl dans *La philosophie comme science rigoureuse*. Après avoir décelé le paradoxe inhérent à ces deux sciences modernes, après avoir bien compris ces deux problèmes, nous aurons deux amorces pour l'élaboration positive de la phénoménologie husserlienne en tant qu'elle veut les résoudre. La suite de notre mémoire sera consacrée à relever ces deux états problématiques.

La seconde partie portera sur le paradoxe inhérent à l'historicisme. Nous trouverons une relève des apories de l'historicisme dans *L'origine de la géométrie*. Il s'agira plus précisément de démontrer comment le caractère historique de l'esprit scientifique – découvert par l'historicisme et censé abolir la possibilité d'une vérité absolue traversant les époques, la possibilité d'une philosophie – est en fait une condition de possibilité de la science elle-même, une condition de possibilité inconnue du naturalisme et mésinterpréter par l'historicisme. Nous exposerons alors ces trois conditions de

⁶ Edmund HUSSERL, *La philosophie comme science rigoureuse*, traduit et présenté par Marc B. De Launay, PUF, paris, 2005, p.5.

possibilité historiques de la science pour Husserl que sont le langage, la répétabilité et le couple réactivation-sédimentation.

La troisième partie sera consacrée au paradoxe constitutif du naturalisme. Elle exposera la théorie phénoménologique censée combler le manque de fondement des sciences expérimentales de la nature et donc remplacer le naturalisme issu de l'attitude naturelle en philosophie. Plus précisément, grâce aux *Méditations cartésiennes*, nous procéderons avec Husserl à l'archéologie de la conscience naturelle pour montrer comment le monde a en fait sa genèse dans la temporalité immanente de la conscience intentionnelle et donc en quoi l'attitude naturelle n'est pas première, mais dérivée par rapport à l'« attitude » intentionnelle.

Première partie

Introduction *more negativo* à la
phénoménologie de Husserl

Chapitre I

La phénoménologie comme sortie du positivisme sceptique dans *La philosophie comme science rigoureuse*

Husserl avait sans aucun doute une haute estime pour la science. En fait, cette estime était tellement forte que la science était pour lui non seulement une activité très digne de l'homme, mais aussi et surtout un *idéal*. Or, comme nous l'affirme son ancien élève Levinas, « convaincu de l'excellence de la tradition intellectuelle de l'Occident, de la dignité suprême de l'esprit scientifique, Husserl s'inquiète des bases incertaines sur lesquelles repose l'édifice du savoir humain.⁷ » De fait, seul un homme avec une conception grandiose de la science affirme sans retenue que : « Toutes les sciences sont inachevées, même les sciences exactes qui font l'objet de tant d'admiration. D'une part elles sont incomplètes eu égard à l'horizon infini des problèmes qui restent posés [...] d'autre part [...] on rencontre çà et là quelques traces d'obscurité ou d'inachèvement dans l'organisation systématique des démonstrations et des théories.⁸ » Il demeure que les sciences « n'offrent, pour l'essentiel, rien qui pût faire droit aux “opinions”, “intuitions” et “points de vue” d'ordre privé.⁹ » Ce qui revient à dire que les sciences offrent des connaissances objectives, un contenu qui peut être enseigné et dont l'évidence sera

⁷ Emmanuel LEVINAS, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin, 2001, p.12.

⁸ Edmund HUSSERL, *La philosophie comme science rigoureuse*, traduit et présenté par Marc B. De Launay, PUF, Paris, 2005, p.13.

⁹ *Ibid.*

reconnaissable par quiconque se prête à l'expérience. Or, si la philosophie incarne « l'aspiration constante de l'humanité à la connaissance pure et absolue, [elle] est impuissante à se constituer en science effective¹⁰ ». Si les sciences régionales peuvent être partielles et malgré tout effectivement « scientifiques », Husserl déplore que la philosophie, le foyer traditionnel de la connaissance « pure et absolue », *censée assurer la scientificité de la science*, la vérité de son principe, soit incapable de prétendre à la même validité. Aussi, en celle qui s'occupe des principes premiers, « tout [...] est sujet à controverse, la moindre prise de position est affaire de conviction personnelle, d'interprétation d'école, de "point de vue"¹¹ ». Or, à y regarder de près, ce relativisme entraîne un fâcheux contresens. En effet, si la philosophie, qui est la science des principes et donc celle qui détient les archi-fondations de la connaissance, n'est pas rigoureusement scientifique, c'est-à-dire universelle, elle abolit la condition même de sa possibilité. Bref, si l'on tolère le relativisme en philosophie, celle-ci n'existe tout simplement pas. En fait, parce qu'elle s'occupe des principes et vise l'universalité, la philosophie ne peut pas être partielle, elle doit d'emblée avoir l'ampleur nécessaire à l'évaluation scientifique des fondements ultimes, sans quoi elle devient un contresens : comment une connaissance qui a un sens relatif pourrait-elle offrir une validation des principes premiers de la connaissance?

La question qui préoccupe Husserl au début de son article de 1911, *La philosophie comme science rigoureuse*, semble donc être la même que Descartes, à savoir celle de la possibilité d'une *science rigoureuse*, assise « ...sur un fondement inaccessible au doute, et qui, comme tout bâtiment solide, s'élèverait suivant les directives d'un plan

¹⁰ *Ibid.* p.12.

¹¹ *Ibid.* p.14.

assujettissant, pierre après pierre, chaque élément ainsi consolidé à la forteresse.¹² » Si la science moderne s'est montrée capable de créer des pierres solides et éprouvées, c'est-à-dire les sciences régionales comme la physique, la chimie, la biologie, etc., elle s'est montrée pour Husserl et se montre encore aujourd'hui incapable de consolider ses pierres en un bâtiment solide et cohérent; il lui manque « la pierre d'angle », celle susceptible d'assoir cette tour du savoir humain sur une base inébranlable : la philosophie comme science rigoureuse. Lorsque Descartes ruine l'ambition de la scolastique d'être une science rigoureuse, il opère un tournant philosophique qui offre une nouvelle base plus assurée pour la science. Ensuite, la radicalité de ce nouveau départ ne laisse d'autre choix à Descartes que, justement, *l'idéal* d'une science rigoureuse, l'apodicticité pour guider sa démarche, pour lui fournir un plan de construction. Ainsi, « la recherche [philosophique] se réoriente constamment en s'interrogeant sur les débuts véritables, sur les problématiques décisives, sur le choix de la bonne méthode.¹³ »

De la même manière, à l'époque de Husserl, la nécessité d'un tournant se fait sentir car le naturalisme, *en rejetant toute idéalité absolue et toute objectivité idéale de la validité* et en tentant de surcroît de s'instaurer en philosophie première, confine en dernière analyse au scepticisme. Mais, plus intéressant encore, le naturalisme dominant de l'époque de Husserl avait pour prétention de faire cette révolution « scientifique » de la philosophie en fondant le savoir dans la démarche expérimentale propre aux sciences de la nature. « Or, dans son principe, cette réforme s'effectue selon une procédure qui, théoriquement, est pervertie de part en part et qui, dans une perspective pratique,

¹² *Ibid.*

¹³ *Ibid.* p.16.

constitue un danger croissant pour notre culture.¹⁴ » Aussi, ne s'agit-il pas, pour Husserl, de critiquer les résultats qu'entraîne le naturalisme, il ne s'agit pas de trouver une déduction invalide à l'intérieur du système naturaliste, mais plutôt, dans la mesure où la démarche naturaliste est prétendue pervertie en elle-même, de développer une critique positive qui s'attaque à ses principes et à sa méthode. Il s'agira donc d'établir un nouveau départ pour la philosophie comme science rigoureuse en formulant une critique *valide* des principes du naturalisme, la validité de la critique offrant implicitement un autre fondement pour une philosophie première.

¹⁴ *Ibid.* p.17.

Chapitre II

Critique du scepticisme naturaliste

Si la pierre de touche du naturalisme est l'expérience des faits de la nature, il s'ensuit qu'il a toujours-déjà affaire à ceux-là, même lorsqu'il envisage l'homme qui les *connaît*. Pour cette raison, toutes les formes de naturalisme, de manière explicite ou non, « réduisent à un fait de nature la conscience [et] les idées, donc toutes les normes et tous les idéaux absolus.¹⁵ » Les principes logiques, les lois de la pensée, deviennent ainsi des lois naturelles de la pensée et alors ils ne sont pas valides en tant qu'ils obéissent à la rigueur de la logique, mais parce qu'ils sont expérimentables, disponibles dans la « nature ». Il y aurait une mécanique exacte de la pensée et ainsi une philosophie scientifique fondée dans une psychologie expérimentale serait possible. Parler de logique, de connaissance, d'esthétique et d'éthique en termes psychophysiques, les élaborer sur la base d'une psychologie expérimentale, cela reviendrait à les fonder scientifiquement en les appuyant sur des observations scientifiques de faits naturels. Mais la méthode expérimentale moderne, bien qu'elle nous dispense des hyperboles emportées de la métaphysique classique en se constituant à partir du bas, n'en reste pas moins une ellipse, c'est-à-dire qu'elle passe sous silence ce qui « précède » l'expérimentation, ses conditions de possibilité. L'enracinement de la psychologie expérimentale dans la physique, le fait qu'elle n'a de recours argumentatif que dans l'établissement de faits

¹⁵ *Ibid.* p.20.

psychophysiques, signifie que, si l'on maintient l'idéal de science rigoureuse que porte la philosophie, idéal qui requiert que *tous les ressorts de la démarche soient fondés en évidence*, alors une philosophie naturaliste est un contresens. En effet,

...qu'il suffise de rappeler la « naïveté » avec laquelle [...] les sciences de la nature accueillent la nature comme un donné, naïveté qui leur est pour ainsi dire consubstantielle et qui, notamment, se renouvelle à chaque étape de leur démarche lorsqu'elles n'ont recours qu'à la seule expérience – et, en fin de compte, toute méthode expérimentale ramène la science précisément à l'expérience.¹⁶

Il est pourtant certain qu'à l'intérieur de son cadre d'expérimentation, la science naturelle se comporte de manière éminemment critique, l'organisation de ses résultats d'expériences étant soumise à la stricte rigueur des protocoles scientifiques, lesquels obéissent à la logique pour le contrôle et la cohérence de l'expérimentation. En effet, toute expérience n'est pas scientifique. Une expérience scientifique doit être menée de manière rigoureusement logique et le plus souvent elle a pour but de valider une connaissance déjà acquise. Tout n'est donc pas expérience en science car l'idéalité logique est présumée dès lors qu'on transforme l'expérience « quotidienne » en expérience « articulée » scientifiquement, cependant que la logique est, dans le cadre d'une philosophie naturaliste, justifiée seulement ensuite par l'expérimentation, qui pourtant la présuppose. Valider l'expérimentation scientifique grâce à cette expérimentation elle-même, c'est en effet faire une pétition de principe. Pour cette raison, il est urgent d'envisager l'expérimentation en son caractère *problématique* pour répondre à l'appel de l'idéal de la philosophie entendue comme science rigoureuse. Parce que l'expérimentation ne procède pas d'une évidence simple et immédiatement accessible, parce qu'elle porte avec elle nombre de présupposés, elle n'a pas la stature nécessaire

¹⁶ *Ibid.* p.26.

pour être « la pierre d'angle ». Voici quelques questions formulées par Husserl qui la remettent en doute en tant que fondement.

Comment l'expérience, comprise comme conscience, est-elle en mesure de donner ou de rencontrer un objet? Comment des expériences peuvent-elles se légitimer ou se corriger réciproquement et non pas seulement s'invalider ou se renforcer subjectivement? Comment le jeu d'une conscience commandé par la logique de l'expérience doit-il procéder pour énoncer des jugements objectivement valables, valables pour des choses dont l'existence est indépendante de tels jugements? Pourquoi ce qu'on pourrait appeler les règles du jeu de la conscience ne sont-elles pas impropres à juger des choses?¹⁷

Ainsi, dans la mesure où ces questions ne peuvent trouver réponse dans le cadre naturaliste, puisqu'elles portent sur ce qu'il refuse de prendre en considération, à savoir l'idéalité de la logique ou la vie de l'esprit en général, « vouloir attendre de la science de la nature qu'elle résolve tous les problèmes qui la touchent *en tant que telle* [...] ou s'imaginer qu'elle serait en mesure de fournir à la résolution de ce type de problèmes de quelconques *prémisses*, c'est se condamner à un cercle absurde.¹⁸ » Autrement dit, en évoluant à l'intérieur du cadre de l'expérimentation, on a déjà oublié les questions qui seraient en mesure de le fonder. Faire une psychologie empirique (expérimentale) de l'empiriste (l'expérimentateur) c'est en effet présupposer ce que l'on tente de justifier, l'empiriste ne pouvant rester tel dès que l'empirie devient problématique. En problématisant l'empirie, l'empiriste se trouverait à couper la branche sur laquelle il est assis.

Il y a donc un vice de principe dans toute philosophie naturaliste parce qu'elle engendre un résidu impensable. En exposant la tare du naturalisme, Husserl n'a-t-il pas énoncé du même coup ce que requerrait une philosophie comme science rigoureuse? Le naturalisme est problématique en son fond, car il y confond le factuel et le valide, il

¹⁷ *Ibid.* p.27.

¹⁸ *Ibid.*

naturalise la conscience pour l'explicitier par l'empirie, en s'en remettant exclusivement au factuel, sans entrevoir tout ce que présuppose le simple fait d'expérimenter, se coupant ainsi de la possibilité de valider sa collecte de faits « tout simplement là ». Si la révolution naturaliste se voulait plus scientifique que l'ancienne scolastique en s'obligeant à fonder la connaissance du monde « à partir du bas », la critique de Husserl fait venir au jour l'exigence radicale d'une telle constitution « sublunaire » de la connaissance. Il importe, en effet, pour remplir cette exigence que réclame la révolution scientifique moderne, de s'assurer de retourner au plus bas, au fond primordial, « à la chose même », pour ne rien laisser derrière qui ne soit par la suite impensable, car *pré-jugé*. Grâce à sa critique de la philosophie naturaliste, Husserl a fait émerger le monde de l'expérience, la conscience, comme la condition de possibilité de l'expérimentation scientifique; si l'on veut constituer le savoir scientifique d'après ce qui se donne à nous directement, il convient d'enraciner la conscience médiate du scientifique dans la conscience immédiate où elle naquit un jour. Un peu comme la scolastique, l'épistémologie naturaliste règle le problème du rapport de la conscience à l'être de manière trop rapide, en se bornant à organiser scientifiquement les données de l'expérience, expérience pour elle immédiatement évidente. Ce faisant, non seulement elle oublie de prendre en compte qu'elle n'est pas originaire et immédiate, mais prétendant s'ériger en science première, elle se montre curieusement incapable de justifier ses présupposés, toujours déjà orientée qu'elle est vers l'expérimentation comme seule source d'argument scientifique. Cette critique de la conscience toujours-déjà thématique du naturalisme permet ainsi à Husserl de faire une description

programmatische d'un aspect fondamental de la phénoménologie comme science rigoureuse :

Si une théorie de la connaissance entend examiner les problèmes du rapport de la conscience à l'être, elle n'apercevra que l'être en tant que corrélat de la conscience, en tant que « ce qui est visé » selon la conscience, c'est-à-dire comme ce qui est perçu, remémoré, attendu, représenté par figure, imaginé, identifié, distingué, cru, supposé, évalué, etc. On comprend alors que la recherche doit être orientée vers la connaissance scientifique de ce qui fait l'essence de la conscience, vers ce qu'« est », conformément à son *essence*, la conscience *elle-même* à travers toutes ses structurations différentes; mais la recherche doit en même temps s'intéresser à ce que *signifie* la conscience, comme aux différentes modalités selon lesquelles, obéissant à la nature de ces structurations, elle vise le *monde des objets* – de manière tantôt claire, tantôt confuse, en le rendant présent ou en le remémorant, en ayant recours à des signes ou à des images, tantôt naïvement, tantôt en s'appuyant sur la réflexion, sur tel ou tel mode de l'attention et selon d'innombrables autres – et « démontre », le cas échéant, sa « validité » ou qu'il est « effectivement » existant.¹⁹

La connaissance scientifique ou thématique du monde doit donc s'enraciner dans une explicitation scientifique de la conscience pure à la base de toute expérience possible, de la conscience « thématique » comme telle. Le thème de la phénoménologie husserlienne, qui a pour but une *mathesis universalis*, l'établissement d'une philosophie comme science des fondements et comme science rigoureuse, peut donc être dès maintenant énoncé. Ce sera la conscience pure, envisagée comme préalable de toute expérience possible, de toute thématisation possible. Ainsi seulement, l'homme arrivera « dans le monde des objets » en pleine possession de ses moyens et pour ainsi dire avec toute sa tête.

¹⁹ *Ibid.* p.28.

Chapitre III

Critique du scepticisme historiciste

Si le naturalisme, en naturalisant la conscience et les idéaux absolus, doit être considéré dans ses conséquences ultimes comme un scepticisme qui s'ignore, l'historicisme en sera un qui se sait. Les sciences historiques prolifèrent tout au long du XIX^e siècle, propulsées qu'elles sont par les recherches de Hegel. Bien qu'elles accréditent rarement l'idée d'un Esprit absolu qui permettrait de donner un caractère rationnel *a priori* à l'apparente imprévisibilité de l'Histoire, elles retiennent l'idée d'un esprit qui la *forme*. Il est intéressant de se rappeler que le jeune Hegel donne au concept de vie, qu'utiliseront les tenants de l'historicisme, une structure analogue à celle qu'il accorde au concept d'esprit absolu dans sa *Phénoménologie de l'esprit*. Gadamer remarque en fait que chez Dilthey, figure de proue des sciences de l'histoire, le concept de vie devient un ersatz de l'esprit absolu hégélien en tant qu'il offre la même puissance explicative : « la vie elle-même, ce flux continu de temporalité, est vouée à la mise en forme d'unités de signification qui demeurent. La vie s'interprète elle-même. Elle possède elle-même une structure herméneutique.²⁰ » La vie en son unité se trouve être l'ensemble de tous les ensembles et peut par là rendre raison de tout. De plus, le caractère *historique* de la vie naturelle, accrédité par la théorie de l'évolution de Darwin, confère à la vie la capacité de rendre raison du devenir « sublunaire », naturelle, en sa totalité. La diffusion de cette théorie a en effet suscité des débats interminables entre la science et la

²⁰ H.G. GADAMER, *Vérité et Méthode*, Édition du Seuil, Paris, 1996, p.246.

religion, les explications de l'une disqualifiant celles de l'autre. Au demeurant, grâce au concept de vie historique, cette clé d'interprétation puissante, les sciences de l'esprit en viendront à expliquer l'histoire de l'homme comme une évolution de type *organique* des formations de la vie de l'esprit. L'histoire de celle-ci serait possible comme l'histoire des formations de la vie naturelle. Pour expliquer l'évolution organique, la biologie a trouvé le sens de son processus : la sélection naturelle. Une fois que la biologie a déterminé l'heuristique du devenir de la vie organique, celui-ci peut être saisi dans son unité. Il y aurait aussi une heuristique de la vie de l'esprit, une structure intelligible des formations de l'esprit :

Dans le monde extérieur tel que nous pouvons l'observer, c'est la structure et la typique de l'évolution organique qui nous offrent quelques analogies précises avec le processus qui anime les formations culturelles. Il n'y a pas, dans le devenir organique, d'espèces fixes ni de construction de ces mêmes espèces sur la base d'éléments organiques stables. Tout ce qui est apparemment stable y est un flux évolutif. Si notre intuition nous fait pénétrer au sein de cette unité qu'est la vie de l'esprit, nous serons à même de ressentir quels mobiles la commandent, et, ainsi, pourrions-nous « comprendre » la nature et l'évolution de chaque formation de l'esprit en fonction des mobiles déterminant l'évolution et l'unité culturelles.²¹

En un sens, l'historien fait preuve ici de la probité qui manquait au naturaliste. En effet, sa pierre de touche est le contexte, il a le souci de préciser la situation avant d'interpréter un fait historique, contrairement au naturaliste qui se jette d'emblée sur le fait naturel, sans élaborer précisément son contexte, ses présupposés. Cependant, à valider le sens d'une donnée de la vie de l'esprit en s'en tenant à sa constitution contextuelle, laquelle est foncièrement relative et factice, on se trouve à abolir les vérités dites éternelles et universellement valables, sur lesquelles repose la possibilité d'une philosophie comme science rigoureuse. Si faire du naturalisme une philosophie c'était entreprendre trop avec trop peu et se condamner en dernière analyse à une philosophie partielle et partielle,

²¹ Husserl, *Op. cit.*, p.61.

prétendre d'emblée être partiel et partial, c'est-à-dire fondamentalement historique, c'est se condamner à trop peu et abolir par là l'idéal de la philosophie, qui devient alors vision du monde cohérente *pour une époque donnée seulement* :

On voit aisément que l'historicisme conséquent mène à un subjectivisme sceptique radical. Les idées de vérité, de théorie, de science, perdraient alors, comme toute idée, leur valeur absolue. Dire qu'une idée possède une validité signifierait qu'elle serait un produit factuel de l'esprit, tenu pour valable et déterminant la pensée dans les limites de cette facticité de la valeur. Il n'y aurait pas de validité pure et simple, ou « en soi », qui serait ce qu'elle est quand bien même personne n'en ferait rien, quand bien même, jamais dans son histoire, l'humanité n'en ferait rien. Il n'y aurait donc pas non plus de valeur en soi accordée au principe de non-contradiction ni à la logique qui, pourtant, jouit actuellement d'une grande prospérité.²²

Parce que tout travail de l'esprit a pour matière ses horizons historiques, donc relatifs à son époque, et qu'il ne peut pas voir au-delà de ce que lui donne son horizon historique, l'abolition de toute validité supratemporelle serait consommée par l'historicisme. Or, se demande Husserl, la géométrie étant aussi une production de l'esprit, le type spécifique d'objectivité qu'elle produit tombe-t-il sous le même jugement? L'idéalité proprement mathématique, qui satisfait l'idéal d'une science apodictique, peut-elle être problématisée comme un fait historique? « Le mathématicien, en effet, ne se tournera certainement pas vers l'histoire pour en tirer leçon sur la vérité des théories mathématiques; il ne lui viendra pas à l'esprit d'établir un rapport entre l'évolution historique des idées et des jugements mathématiques et la question de leur vérité.²³ » Or, il n'en va pas de la validation d'un fait historique de la même manière dont il en va de la validation d'une théorie mathématique. Pareillement, en ce qui concerne la philosophie au sens strict d'une science absolue, comment l'historicisme, *qui a abandonné la prétention d'être objectivement valide*, pourrait-il statuer de manière valide sur l'impossibilité d'une science absolue? Quel argument valable pourrait-il alléguer? Le paradoxe interne à toute

²² *Ibid.* p.64.

²³ *Ibid.* p.65.

théorie sceptique commence ici à se faire voir : « Celui qui nie tel système philosophique, et, de même, celui qui nie toute possibilité idéale d'un système philosophique, est dans la nécessité de produire des raisons », donc de se contredire ou d'accepter son jugement comme frivole, non objectif et relatif à sa vision particulière du monde, donc non pertinent dans le cadre d'une philosophie comme science rigoureuse.

Il est clair, en effet, que même la critique de la philosophie, dès qu'elle prétendra effectivement à une validité, sera philosophie et que sa signification présupposera implicitement la possibilité idéale d'une philosophie systématique comme science rigoureuse [...] : si la critique de la philosophie retombe sur quelque chose qui est à réfuter de manière objectivement valable, c'est qu'il y a déjà un terrain qui permet de justifier quelque chose de manière objectivement valable. Si l'on a démontré que les problèmes ont été posés « de travers », il faut assurément qu'existe la possibilité de bien les poser, et qu'il y ait des problèmes correctement posés. La critique démontre-t-elle que la philosophie, telle qu'elle s'est développée historiquement, procède à l'aide de concepts erronés, qu'elle s'est rendue coupable de confondre des notions, d'énoncer des paralogismes, il n'en est pas moins indéniable, sauf à sombrer dans le non-sens, que, dans une perspective idéale, les concepts peuvent être explicités, clarifiés, différenciés durablement, que, dans tels domaines, il est possible de parvenir à des conclusions correctes, etc. Toute critique légitime et profonde fournit elle-même les moyens de progresser, indique, idéalement, des fins et des voies justes, et, ainsi, renvoie à une science objectivement valable.²⁴

L'historicisme, en développant une critique historique de la philosophie, serait donc une philosophie qui s'ignore en confondant la philosophie comme fait de culture et la philosophie comme l'idéal que vise toute culture. Pour montrer comment Husserl entend dépasser les apories sceptiques de la philosophie comme vision du monde en découvrant ce que ce scepticisme engendre de positif, il convient de rappeler que Hegel utilise le même procédé dans sa *Phénoménologie de l'esprit*. En effet, lorsqu'il tente d'établir comment une figure de l'esprit peut par elle-même se dépasser vers ce qu'elle n'était pas de prime abord, Hegel se trouve devant le paradoxe de « l'échelle » qui doit conduire le connaître non scientifique au connaître scientifique. Le paradoxe tient à ceci que, par définition, la conscience non scientifique ne possède pas les ressorts nécessaires à la

²⁴ *Ibid.* p.66.

probité scientifique. Comment ensuite peut-elle s'assurer du caractère scientifique de son premier acquis scientifique si elle n'a pas en elle-même le moyen d'en juger la scientificité? Pour cette raison, cette conscience non vraie est pour elle-même une pierre d'achoppement quant au chemin de la science, puisque le connaître scientifique, en se donnant à connaître à la conscience non scientifique, apparaît à celle-ci comme dépourvu de fondements, ceux-ci se trouvant en dehors ou «derrière la conscience» non scientifique. C'est pourquoi la dernière figure de la conscience non vraie dans la phénoménologie de l'esprit, la dernière étape avant la conscience vraie, est la figure du sceptique *qui se sait dans sa non-vérité*. Ce qu'alors il n'envisage pas, c'est, comme l'historicisme pour Husserl, le savoir vrai de sa non-vérité. La positivité de ce savoir du sceptique chez Hegel s'exprime ainsi :

L'on peut somme toute remarquer, au préalable, que la présentation de la conscience non vraie dans sa non-vérité n'est pas un mouvement simplement négatif. C'est une telle vue unilatérale qu'a de lui la conscience naturelle en général; et un savoir qui de cette unilatéralité fait son essence est l'une des figures de la conscience inachevée, qui tombe dans le cours même du chemin [vers la science] et s'y présentera. Elle est en effet le scepticisme, qui dans le résultat ne voit toujours que le *néant pur*, et abstrait du fait que ce néant est de façon déterminée le néant *de ce dont il résulte*. Mais le néant n'est en fait le résultat véritable que pris comme le néant de ce dont il provient; il est du coup lui-même un néant *déterminé* et a un *contenu*.²⁵

Dans cette optique, pour l'historicisme, tout travail de l'esprit engendre, de par son caractère historique, un néant pur eu égard à la philosophie au sens strict d'une science des fondements, puisque ce qu'avance l'esprit historique est corrélatif de sa situation particulière dans l'histoire, ce pécule étant alors considéré comme trop pauvre pour prétendre à l'universalité. Avec ses œillères historiques, l'homme ne peut donc prétendre établir une science première, un savoir pur et supratemporel; son savoir est donc, eu égard au savoir philosophique, un néant.

²⁵ HEGEL, Phénoménologie de l'Esprit, Tome 1, Traduction et notes par Gwendoline Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière, Gallimard, 1993, p.96.

Husserl, à la manière de Hegel, cherche à savoir en quoi le néant qui résulte du scepticisme historiciste possède un contenu positif en tant qu'il a une provenance déterminée. Ce savoir du néant, l'historicisme le tient de la situation historique de l'homme, laquelle ne semble pas fournir les conditions de possibilité d'une vérité supratemporelle. Or, à examiner ce savoir de plus près, on remarque que, lorsqu'il réduit la vérité historique à la cohérence ponctuelle d'une époque, *l'historicisme coupe lui aussi la branche sur laquelle il est assis*. En effet, comme vision du monde qui dit *toutes* les visions du monde, il doit bien se garder quelque vertu supratemporelle qui échappe à la contingence de l'Histoire, sinon l'affirmation que toute vérité est relative à une vision du monde et n'est qu'une vision cohérente d'une époque donnée, cette affirmation tombe sous le même diagnostic et perd du même coup sa vérité. Autrement dit, l'historicisme est une contradiction performative, il dissout lui-même la teneur qu'il se prête, car en étant sceptique quant à la possibilité d'une science rigoureuse, ce scepticisme doit être fondé pour être déterminant. Ou, si l'on se réfère à l'antique paradoxe du menteur, affirmer que tout est faux restera toujours paradoxal, car cela se doit bien d'être vrai pour être faux. L'historicisme est donc une philosophie qui s'ignore en ceci qu'elle abandonne la possibilité d'une vérité supratemporelle au nom de la découverte de l'historicité foncière de toute formation de l'esprit, alors que cette découverte elle-même doit être reçue comme la vérité de *toute* formation de l'esprit. La positivité de ce que découvre ainsi l'historicisme pour une philosophie comme science rigoureuse tient donc à ceci qu'elle doit être rendue possible précisément par ce caractère *historique* de l'esprit.

Récapitulation de la première partie

Nous nous étions proposé dans cette première partie de préciser le caractère problématique de la science de l'époque de Husserl, afin d'établir, de manière négative, ce que requerrait une philosophie rigoureuse. Pour ce faire nous avons examiné deux figures scientifiques de l'époque de Husserl pour découvrir qu'elles contenaient chacune un paradoxe. Ainsi avons-nous explicité deux problématiques où l'enjeu de la possibilité d'une science rigoureuse semble se jouer.

En premier lieu, bien qu'il soit effectivement requis que le dogme religieux ne détermine plus *a priori* les choses mêmes, l'expérimentation, à elle seule, n'est pas en mesure d'assumer le caractère désormais autonome du savoir, car ainsi l'expérimentation vaut de la même manière que le dogme d'autrefois. Elle a le sens d'un argument d'autorité, dans la mesure où elle ne peut elle-même se légitimer; elle doit donc, si elle est la pierre de touche de toute science, être accréditée d'emblée, gardant ainsi tacitement en elle tout ce qu'elle présuppose, c'est-à-dire, ses conditions de possibilités.

En second lieu nous avons décelé le paradoxe contenu dans le scepticisme historiciste, lequel change le sens de nos connaissances, qui cherchaient autrefois à s'appuyer sur l'éternel, que ce soit Dieu ou les lois de la nature. Ces connaissances seraient maintenant relatives à un contexte donné. Or, nous avons découvert que l'historicisme ne sait pas voir la vérité de sa non-vérité car il abandonne la possibilité d'une science rigoureuse en ne voyant pas qu'il découvre le caractère toujours-déjà

historique de *toute* production de connaissance. Ainsi, sans le remarquer, l'historicisme travail à l'élaboration des conditions de possibilités de la science.

Comme le but de notre mémoire est de légitimer la possibilité d'une science universelle dans le but de dénoncer le dialogue de sourd philosophique, nous nous attacherons, dans la seconde partie, à montrer comment le caractère historique de l'esprit peut rendre possible une vérité rigoureusement universelle – objective, en nous réservant comme prévu pour la dernière partie l'explicitation de la donnée universelle qu'est pour Husserl la temporalité à la base de toute expérimentation possible.

Deuxième Partie

L'historicité de l'esprit scientifique dans
L'origine de la géométrie

Chapitre I

La question de la possibilité historique d'une science

Si l'historicisme s'empêtre dans des apories sceptiques analogues à celles du naturalisme, son résultat, parce que plus humble, reste plus probant que celui du naturalisme qui s'est d'emblée fourvoyé sur les buts et les moyens à emprunter pour fonder de manière rigoureusement scientifique la « science ». Pour reprendre encore une expression hégélienne, l'historicisme serait une *Aufhebung* incomplète du naturalisme. Bien que l'historicisme se garde de l'enthousiasme naïf pour les sciences expérimentales, il se trouve à désespérer de ne plus trouver de substitut pour la fondation des sciences. Or, avec Hegel, nous avons remarqué que l'historicisme envisage de manière erronée ce qui résulte de sa démarche, en tant qu'il considère ce résultat autonome par rapport à son provenir déterminé. Envisagée comme le résultat de ce dont il provient, la conclusion de l'historicisme ne doit pas être l'impossibilité pure et simple, en raison de notre finitude historique, de toute vérité supratemporelle, mais bien plutôt, s'il garde la prétention de dire la vérité de *toutes* les visions du monde, l'impossibilité pour une science rigoureuse de faire fi du caractère historique de l'esprit qui l'anime. Ainsi, avec Husserl, avons-nous découvert une seconde condition de possibilité de la science rigoureuse dans le caractère historique de l'esprit scientifique.

Nous nous proposons dans la suite d'examiner, à travers l'analyse de *L'origine de la géométrie*, comment l'historicité de l'esprit permet, aux yeux de Husserl, la transmission à travers l'histoire et par l'histoire d'une vérité apodictique comme celle de

la géométrie, c'est-à-dire la possibilité *historique* d'une science rigoureuse. La question historique que formule Husserl, c'est celle, oubliée par les tenants de l'historicisme, de *l'historicité implicite des formations spirituelles qui ont valeur objective à travers l'histoire*. Que peut-on dire des vérités qui, comme celle de la géométrie, traversent identiquement les irréductibles transformations des visions du monde factices qui pourtant les supportent?

Prenons un moment pour réaliser que Husserl tente ici de fonder les vérités qui autrefois ne l'étaient que dans l'éternité de la métaphysique et qu'il tente de le faire par le temps fini, c'est-à-dire strictement à partir du bas, en moderne « athée ». Existerait-il donc la possibilité d'une transmission, à travers la finitude de notre horizon historique tant proclamée par la théorie de la vision du monde, d'une vérité objective au sens strict, d'une vérité qui resterait ainsi identique *dans* le devenir du temps, d'une vérité, non pas éternelle, mais *supratemporelle*?

Husserl se propose donc de déceler l'origine de « la »²⁶ géométrie, parce qu'elle est l'exemple par excellence d'une science apodictique; c'est son caractère à la fois objectif *et* traditionnel qu'il veut expliciter. Tenter l'histoire d'une science objective reviendra pour Husserl à examiner comment, par l'histoire, l'objectivité se constitue et se transmet, comment finalement l'historicité de l'esprit de l'homme est la condition même de l'objectivité et de l'existence d'idées supratemporelles. Il n'est donc pas question d'analyser la forme factuelle que revêtait la géométrie en tant que savoir traditionnel

²⁶Il n'existe donc qu'une seule géométrie pour Husserl. En effet, en tant qu'elle ne tient qu'à des idées nécessaires, elle ne peut apparaître que d'une seule manière, comme à chaque fois la même.

d'une époque donnée, mais de trouver ce qui fait que malgré son devenir historique²⁷, elle peut à chaque époque être nommée « la » géométrie. Il s'agit donc de faire de l'histoire en un sens insolite, il s'agit « d'interroger, dans une question en retour, le sens originaire de la géométrie qui nous est livrée et ne cesse jamais d'avoir cours avec ce sens même – géométrie qui ne cesse d'avoir cours et en même temps de s'édifier, demeurant à travers toutes ses nouvelles formes "la" géométrie.²⁸ » Husserl n'explicite cependant pas la géométrie pour la géométrie, car il questionne à rebours de celle-ci vers ses conditions de possibilité historiques. La géométrie est plutôt un prétexte pour établir *les conditions de possibilité historiques* de l'objectivité en général, encore une fois dans le but de fonder une science rigoureuse. Il n'est évidemment pas non plus question pour Husserl de faire une étude philologico-historique pour retrouver le premier géomètre, qui ne saurait être la condition de possibilité « historique » de l'objectivité de la géométrie.

Au lieu de cela, notre préoccupation doit aller plutôt vers une question en retour sur le sens le plus originaire selon lequel la géométrie est née un jour et, dès lors, est restée présente comme tradition millénaire, le reste encore pour nous et se tient dans le vif d'une élaboration incessante; nous questionnons sur ce sens selon lequel, pour la première fois, elle est entrée dans l'histoire – doit y être entrée, bien que nous ne sachions rien des premiers créateurs et qu'aussi bien nous ne questionnions pas à leur sujet.²⁹

Que veut dire examiner la tradition géométrique dans une question en retour vers son sens originaire? Est-ce que la tradition, comme le prétend l'historicisme, parce qu'elle n'est pas engendrée causalement, mais selon une activité « libre » de l'esprit, engendrerait une corruption irréductible du sens originaire de la vérité géométrique? Si l'on sent la nécessité de rechercher l'expérience d'évidence qui donna un jour naissance à la géométrie, c'est que la géométrie « toute prête » de la tradition ne livre pas *directement*

²⁷ Ce devenir historique, pour le sceptique, équivaudra immédiatement à une corruption historique.

²⁸ Edmund HUSSERL, « L'origine de la géométrie », trad. J. Derrida, Paris, PUF, 1962, p.173.

²⁹ *Ibid.* p.175.

la possibilité de cette expérience pourtant préliminaire à son objectivité. Au demeurant, dans cette optique, nous avons déjà accès à « la » géométrie, elle nous a été léguée par la tradition. La question en retour de la géométrie toute prête cherche alors à découvrir les « protofondations » qui servirent un jour à l'établir comme la seule géométrie, comme celle qui a fait tradition jusqu'à aujourd'hui. Bien que ces fondations originaires soient englouties et présentes seulement implicitement dans la géométrie « toute prête » telle qu'elle est enseignée par la tradition dans les écoles encore aujourd'hui, il demeure la possibilité pour Husserl de remonter, par une question en retour, à l'évidence qui sert de base à l'idée de la géométrie, l'évidence de celle-ci devant nécessairement être fondée dans une évidence originaire *immédiate* qui n'implique donc pas tout l'appareillage géométrique. La question en retour cherche donc à retrouver l'expérience primordiale qui a permis à cette « idéalité objective³⁰ » qu'est la géométrie de se constituer. La géométrie « toute prête », traditionnelle *et* objective, est donc le commencement de cette enquête à rebours, laquelle tentera de déceler comment il fut possible un jour que la géométrie apparaisse. Il s'agira en fait d'établir les conditions de possibilité de l'apodicticité supratemporelle de la géométrie, c'est-à-dire comment son indubitabilité a pu apparaître pour ensuite se transmettre effectivement à travers l'histoire. Ainsi, « de toute nécessité, nos considérations conduiront vers les plus profonds problèmes de sens, problèmes de la science et de l'histoire de la science en général, et même finalement d'une histoire universelle en général; si bien que nos problèmes et nos explicitations touchant à la géométrie galiléenne détiennent une signification exemplaire.³¹ » C'est donc le sens de l'historicité de l'homme en général que Husserl cherche à préciser, lequel, s'il a permis à

³⁰ Une idéalité objective est une réalité purement idéale et, nous le verrons dans le quatrième chapitre de cette section, elle signifie une vérité dont la validité est partageable, universelle.

³¹ HUSSERL, « L'origine de la géométrie », trad. J. Derrida, Paris, PUF, 1962, p.174.

une science apodictique comme la géométrie de se constituer, semble devoir permettre aussi une science philosophique apodictique.

Chapitre II

Le langage

En tant que tradition, la géométrie est une formation spirituelle transmise dans l'histoire à l'homme par l'homme; elle nous est enseignée par des maîtres qui l'ont reçue des leurs et ainsi de suite depuis son *apparition*. Or, pour Husserl, « évidence ne veut absolument rien dire d'autre que la saisie d'un étant dans la conscience de son être-là, de façon originale et en personne. En tant qu'elle réussit, l'effectuation d'un projet est évidence pour le sujet actif; en elle, l'effectué est présent *originaliter* en tant que lui-même.³² » Il n'est donc pas surprenant que Husserl fonde l'origine de la géométrie dans la simple apparition de son évidence. Il serait au demeurant absurde de tenter de fonder l'évidence de l'évidence. Il ressort déjà ici que, pour Husserl, la géométrie a dû naître à partir d'un premier acquis provenant d'un acte spirituel originaire, qui ne pouvait cependant pas déjà être un acte géométrique, ou une anticipation typiquement géométrique, dans la mesure où n'était pas encore *établie* l'idée de la géométrie. La naissance de la géométrie provient donc d'une formation de sens (*Sinnbildung*) préliminaire qui, sans être géométrique, en avait l'allure et s'est avérée évidente ou a réussi dans ce qu'elle s'était proposée. La géométrie a donc sa naissance dans une expérience vécue, laquelle donna directement à voir une évidence, qui serait par la suite la protofondation de la géométrie instituée. Or, voilà ce que décèle Husserl en questionnant en retour de la géométrie traditionnelle : aujourd'hui, l'évidence directe et

³² *Ibid.*, p.178.

préliminaire de la géométrie n'est plus nécessaire à son apprentissage, on apprend des théorèmes et des équations qu'on applique ensuite, sans pouvoir faire l'expérience du fondement de ces théories. Il se produit donc, par la traditionalisation de la géométrie, dès qu'elle est rangée avec les choses bien connues, une « sédimentation » de celle-ci. On peut en tirer ce principe général : plus une théorie est bien-connue et efficace, moins se fait sentir le besoin de connaître l'évidence originaire sur laquelle elle repose. En ce sens, la *clarté scientifique* d'une théorie est corrompue par sa traditionalisation. Cependant, à y regarder de plus près, le caractère scientifique de la théorie ne semble pas se corrompre pour autant puisqu' « il ne s'agit pas seulement [en science] d'un mouvement procédant sans cesse d'acquis en acquis, mais d'une synthèse continue en laquelle tous les acquis persistent dans leur valeur, forment tous une totalité, de telle sorte qu'en chaque présent l'acquis total est, pourrait-on dire, prémisses totales pour les acquis de l'étape suivante.³³ » La sédimentation des acquis à travers l'histoire d'une science diminue la clarté scientifique de sa fondation, sans pour autant désamorcer son progrès scientifique dans la mesure où elle passe d'un acquis à un autre de manière systématique – elle conserve, si c'est le cas, la scientificité de ses présupposés.

La sédimentation de la première évidence protogéométrique n'équivaut donc pas à l'impossibilité de son caractère scientifique. Toutefois, à ce stade de la description, le projet protogéométrique originaire réussi n'a eu son occurrence que dans l'espace spirituel du premier inventeur et n'est point encore, pour cela, « la » géométrie. « L'existence géométrique n'est pas existence psychique, elle n'est pas existence de quelque chose de personnel dans la sphère personnelle de la conscience; elle est existence d'un être-là, objectivement, pour “tout le monde” (pour le géomètre réel et possible ou

³³ *Ibid.*, p.177.

pour quiconque comprend la géométrie).³⁴ » Après la découverte, par un « remplissement » de l'intention « protogéométrique » de l'inventeur, il manque encore quelque chose pour fonder « la » géométrie comme une science objective. En fait, à ce stade, la formation spirituelle, que Husserl nomme « objectité idéale », l'idée de la géométrie, existe *effectivement* de manière intrapsychique. Cependant, dès lors qu'elle existe objectivement, en tant qu'objectité idéale, dans l'esprit de son inventeur, la question demeure de savoir

...comment l'idéalité géométrique (aussi bien que celle de toutes les sciences) en vient-elle à son objectité idéale à partir de son surgissement originaire intra-personnel dans lequel elle se présente comme formation dans l'espace de conscience de l'âme du premier inventeur? Nous le voyons par avance : c'est par la médiation du langage qui lui procure, pour ainsi dire sa chair linguistique; mais comment, à partir d'une formation purement intra-subjective, l'incarnation linguistique produit-elle l'objectif? ³⁵

Husserl soutient ici qu'une des conditions de possibilité de l'objectivité est la possibilité d'un *partage intersubjectif*, par le langage, d'une expérience d'évidence vécue de manière intrapsychique par un seul inventeur. *Le langage devient ainsi condition de possibilité de l'objectivité*, l'incarnation linguistique semble soutenir l'existence objective des idéalités de prime abord intrapsychique seulement.

C'est d'ailleurs moins le langage comme tel qui conditionne l'objectivité que la possibilité expresse d'un *partage du sens*. Sans vouloir entrer dans la description de ce qu'implique l'assertion étrangement éthique de Husserl proposant que « l'humanité est pour chaque homme, pour lequel elle est son horizon-de-nous, une communauté du pouvoir-s'exprimer dans la réciprocité, la normalité et la pleine intelligibilité »³⁶, il y lieu de développer l'idée que se faisait Husserl d'un *langage universel*, pour comprendre

³⁴ *Ibid.* p.179.

³⁵ *Ibid.* p.181.

³⁶ *Ibid.* p.183.

comment le langage permet à ses yeux l'*objectif*. Cette conception est proprement phénoménologique³⁷ en tant qu'elle procède d'une description des conditions phénoménalisantes du monde objectif de l'attitude naturelle : « Quand nous vivons à l'état de veille dans le monde, nous sommes constamment, que nous y prêtions ou non attention, conscients du monde, nous en sommes conscients comme de l'horizon de notre vie, comme horizon des « choses » (*Dinge*), de nos préoccupations et de nos activités réelles et possibles. »³⁸ Il y a un monde ouvert pour chaque conscience mais, plus intéressant encore, et fondant même pour Husserl cette ouverture, il y a l'humanité de l'homme :

Solidaire de cette conscience, il y a la conscience que nous avons des hommes dans notre horizon-de-l'étranger et dont nous avons chaque fois conscience comme des « autres » ; chaque fois conscience des autres « pour moi », en tant que « mes » autres, comme ceux avec lesquels je peux entrer dans une connexion intropathique, actuelle et potentielle, immédiate et médiate, dans une compréhension réciproque entre soi et les autres, et sur le fondement de cette connexion, dans un échange avec eux, un engagement avec eux en n'importe quel mode particulier de communauté, et ensuite dans un savoir habituel [donc une tradition] de cet être-communautisé. Tout comme moi, chaque homme a sa co-humanité, et c'est comme tel qu'il est compris de moi et de tout le monde, et il a, s'y comptant toujours lui-même, l'humanité en général, dans laquelle il se sait vivre. C'est précisément à cet horizon d'humanité qu'appartient le langage universel. [...] Le monde objectif est de prime abord monde pour tous, le monde que « tout-le-monde » a comme horizon de monde. Son être objectif présuppose les hommes en tant qu'hommes [sujet] de leur langage universel. Le langage est de leur côté une fonction et un pouvoir exercé, corrélativement rapporté au monde, *universum* des objets en tant qu'il est exprimable dans un langage selon son être et son être-tel. Ainsi, d'une part, les hommes en tant qu'hommes, la co-humanité, le monde – le monde dont les hommes parlent et peuvent toujours parler, dont nous parlons et pouvons toujours parler – et, d'autre part, le langage, sont indissociablement entrelacés et toujours déjà certains dans l'unité indissociable de leur corrélation, bien que d'habitude ils restent seulement implicites et à l'horizon.³⁹

Le langage est donc pour Husserl une fonction essentielle de l'homme en tant qu'il fait partie de l'humanité, laquelle partage le « langage du monde ». « De toute évidence, c'est

³⁷ Les concepts de « condition phénoménalisante » et d' « attitude naturelle » n'obtiendront leur sens élaboré que dans la troisième partie, puisqu'ils s'inscrivent dans une pensée qui a déjà opéré l'*époque* dont nous n'avons encore rien dit.

³⁸ *Ibid.* p.181.

³⁹ *Ibid.* p.182.

seulement grâce au langage et à l'immense étendue de ses consignations, comme communications virtuelles, que l'horizon d'humanité peut être celui d'une infinité ouverte, comme il l'est toujours pour les hommes.⁴⁰ » Avoir un horizon de co-humanité confère à l'homme un langage universel et grâce à lui les choses sont susceptibles d'être partagées (dites) entre *les* hommes. Les idéalités de prime abord intrapsychiques peuvent ainsi être transmises « inter-psychiquement », parce que dans son essence l'homme est humanité, c'est-à-dire langage.

⁴⁰ *Ibid.*

Chapitre III

La répétabilité

À partir du moment où l'inventeur, du fait qu'il est déjà à l'intérieur de l'humanité et possède un langage, peut énoncer sa formation intérieure « la question se répète : comment [la formation intérieure] en devient-elle objective dans son "idéalité"?⁴¹ » En tant que réalité psychique, cette idéalité est susceptible d'être désignée, elle peut être communiquée, elle fait partie des choses réelles dans le monde des choses en général, elle « existe » objectivement. Selon Husserl, « on peut s'entendre à ce sujet et se livrer, sur le fondement d'une expérience commune, à des énonciations qui soient communes et qui se vérifient, etc. Mais comment la formation constituée de façon intrapsychique en vient-elle à la spécificité d'un être intersubjectif, comme objectivité idéale qui, précisément en tant que "géométrique" et en dépit de sa source psychique, n'est toutefois rien moins qu'un réel psychique? »⁴² L'objectivité proprement géométrique ne tient pas à sa présence effective en tant qu'objectivité idéale, *sa validité apodictique ne repose pas sur son statut de réalité psychique constatable*. Nous avons déjà avancé que cette objectivité proprement géométrique fut à l'origine une expérience d'évidence, un projet qui a réussi. Originellement, sa validité repose sur « la présence originale et en personne » d'une évidence protogéométrique. Or, l'évidence ne constitue pas un acquis et elle n'a pas comme telle la stature nécessaire aux idéalités objectives.

⁴¹ *Ibid.* p.183.

⁴² *Ibid.* p.184.

L'évidence vive est transitoire, de telle sorte assurément que l'activité dégénère aussitôt en passivité dans la conscience pâissante et fluente du ce-qui-vient-juste-de-se-passer. Finalement cette « rétention » s'évanouit, mais le passage et le passé « évanouis » ne sont pas retournés au néant pour le sujet considéré, ils peuvent être réveillés. À la passivité de ce qui est d'abord obscurément éveillé et de ce qui émerge éventuellement à une clarté toujours plus grande appartient l'activité possible d'un ressouvenir dans lequel le vivre passé est comme re-vécu activement de part en part.⁴³

Ainsi, dans la mesure où l'évidence protogéométrique apparue dans le cadre d'une *Sinnbildung*, comme le remplissement d'une *intention* ou la réussite d'un *projet*, la possibilité demeure de répéter cette activité, de refaire ce projet, de « rénover » la *Sinnbildung*, « et du même coup, dans un “recouvrement” originaire, jaillit l'évidence de l'identité : ce qui est originairement effectué maintenant est la même chose que ce qui a été évident auparavant.⁴⁴ » Cette possibilité de la répétition d'une intention antérieurement satisfaite, libère celle-ci comme une possibilité permanente, accessible immédiatement à celui qui l'a *acquise*.

Maintenant que notre formation spirituelle est acquise à son inventeur, maintenant qu'il a la liberté d'en disposer, celle-ci n'est pas encore constituée comme une idéalité *objective* car elle est présente seulement dans l'horizon d'un être singulier. En fait, le partage de cette possibilité de la répétition de l'évidence chez autrui apparaît si on se rappelle le caractère foncièrement langagier que Husserl confère à l'homme de l'humanité. Il est en effet possible, par la communautarisation qu'effectue le « langage universel », que ce qui a été produit par le premier inventeur soit reproduit chez l'autre homme, que la rénovation de la *Sinnbildung* s'effectue dans l'espace personnel d'autrui, lequel peut dès lors répéter l'expérience d'évidence acquise de l'inventeur.

Comme dans le ressouvenir, dans cette pleine re-compréhension de ce qui a été produit par l'autre, aura lieu nécessairement une co-opération spécifique et présente

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ *Ibid.*

dans l'activité présentifiante, mais en même temps aussi la conscience évidente de l'identité de la formation spirituelle dans les productions de celui qui reçoit et de celui qui donne communication, si réciproque que celle-ci devienne par la suite. Les productions peuvent se propager dans leur similarité de personnes à communautés de personnes et, dans l'enchaînement de compréhension de ces répétitions, l'évidence pénètre en tant que la même dans la conscience de l'autre. Dans l'unité de la communauté communicante de plusieurs personnes, on n'a pas conscience de la formation produite de façon itérative comme d'une formation semblable, mais comme l'unique formation *universelle*.⁴⁵

L'universalité ne sort donc pas toute armée de la tête d'un seul penseur. Elle se constitue dans une étape liminaire, par l'humanité de l'homme, par le langage, dans une communauté de partage. Lorsque l'expérience d'évidence devient répétable pour une communauté d'hommes, son statut d'idéalité objective commence à être établi, l'idée est communément reçue comme objective dans cette communauté. Or, pour prétendre à l'universalité au sens strict, cette idée doit être répétable dans son évidence, non seulement pour une communauté donnée, mais elle doit aussi être virtuellement accessible à toute l'humanité en général. La communautarisation de l'humanité, si elle doit permettre l'objectivité idéale, doit alors franchir une nouvelle étape et permettre la communication d'une idée sans que celle-ci repose absolument sur l'existence factice de l'inventeur et de ses associés, lesquels par leur finitude ne peuvent être garants de la possibilité d'une communication à toute l'humanité en général. Il doit donc demeurer la possibilité d'une communication sans allocution. Ce sera, en fait, la fonction, décisive pour l'humanité, de l'expression linguistique *écrite*.

⁴⁵ *Ibid.* p.185.

Chapitre IV

Réactivation et sédimentation

Les signes graphiques, considérés dans leur pure corporéité, sont objets d'une expérience simplement sensible et se trouvent dans la possibilité permanente d'être, en communauté, objets d'expérience intersubjective. Mais en tant que signes linguistiques, tout comme les vocables linguistiques, ils éveillent leurs significations *courantes*. Cet éveil est une passivité, la signification éveillée est donc passivement donnée, de façon semblable à celle dont toute activité, jadis engloutie dans la nuit, éveillée de façon associative, émerge d'abord de manière *passive* en tant que souvenir plus ou moins clair. Comme dans ce dernier cas, dans la passivité qui fait ici problème, ce qui est passivement éveillé doit être aussi, pour ainsi dire, converti en retour dans l'activité correspondante : c'est la faculté de réactivation, originellement propre à tout homme en tant qu'être parlant.⁴⁶

Toute formation spirituelle originaire, comme celle qui donna naissance à la géométrie par exemple, se trouve alors, selon Husserl, dans la possibilité de traverser les siècles, en tant qu'elle peut se *sédimenter* dans une expression écrite, laquelle survivra à l'inventeur et portera cette formation de sens à travers l'histoire. Le « relais historique » de la *validité supratemporelle* d'une idéalité objective, *l'écriture*, est alors venu au jour. Cependant, en ce que la validité supratemporelle d'une idée doit passer par un processus de consignation par écrit, de sédimentation donc, la science rigoureuse dont rêve Husserl révèle son talon d'Achille. En effet, l'archifondation d'une formation de sens réside dans une expérience effective d'évidence, dans la présence « en chair et en os » de celle-ci, cependant que son relais dans l'histoire est assuré par la sédimentation de l'évidence vivante dans une proposition qui la recèle et la donne de prime abord seulement passivement, c'est-à-dire en vertu de sa signification *courante*. La vraie objectivité nécessite alors, dans une étape secondaire, que l'on *réactive* le sens originaire d'évidence qui est contenu dans la

⁴⁶ *Ibid.* p.186.

proposition écrite. « Mais cela n'est nullement nécessaire et ne représente pas en fait la normalité. Le lecteur peut aussi comprendre sans cela, il peut, "sans plus", prendre possession de ce qu'il comprend, en co-acception, sans activité propre. Il a alors une attitude purement passive-réceptive.⁴⁷ » Et plus inquiétant encore, d'après cette réception passive qui livre un sens « tout prêt », il est encore possible, sur la base de ce sens « évident » d'élaborer de nouvelles connaissances :

La passivité en général est le domaine des liaisons et des fusions associatives dans toutes lesquelles le sens jaillissant est formation-d'ensemble (*Zusammenbildung*) passive. Ainsi naît souvent, avec une unité apparente, un sens possible, c'est-à-dire un sens à mettre en évidence par une réactivation facile, alors que l'essai d'une réactivation effective ne peut réactiver que les membres singuliers de la liaison, cependant que l'intention d'unification en un tout, au lieu de se remplir, s'anéantit, c'est-à-dire détruit l'acception d'être dans la conscience originaire de la nullité.⁴⁸

Mais pire serait le cas où passeraient inaperçues la nullité et la contingence d'une formation associative. Il serait alors possible que celle-ci, en tant qu'elle servirait à des développements ultérieurs de la science, induise une erreur irrattrapable et des apories insurmontables pour la science de demain. En effet, dans la mesure où serait alors présent, dans une quelconque couche sédimentée de cette science, un vide et un non-sens entachant toutes les inférences ultérieures qui s'en réclameraient, il serait très complexe et pour ainsi dire impossible de démêler les chaînes d'implications logiques pour, par la suite, corriger le tir. Il serait alors plus aisé de repartir à zéro comme l'a déjà fait Descartes. Qui plus est, le *dévolement* du langage serait ainsi l'un des plus grands dangers qui menacent la science. Il est donc urgent pour Husserl,

...de pousser le verrou devant le libre jeu des formations associatives. Celles-ci restent un danger permanent en vertu de l'inévitable sédimentation des produits spirituels sous la forme d'acquis linguistiques persistants, qui peuvent être repris en charge et ré-assumés par n'importe qui d'autre, d'une façon d'abord purement passive. On prévient ce danger non seulement en se persuadant après coup de la réactivabilité effective,

⁴⁷ *Ibid.* p.187 (note de bas de page).

⁴⁸ *Ibid.*

mais aussi en assurant aussitôt après la proto-fondation évidente le pouvoir de sa réactivation et son maintien permanent. [...] Cela concerne tout particulièrement la tradition scientifique, à l'intérieur de la communauté de savants qui lui correspond, en tant que communauté de connaissance vivant dans l'unité d'une *responsabilité commune*.⁴⁹

Le scientifique ne peut donc opposer au dévoiement du langage qu'une intention ferme de ne pas en être la victime. Le ressort ultime du scientifique n'est alors plus uniquement la « loi » qui règle toute logique, mais en même temps l'*intention* de ne pas rester passif quant aux prémisses dont il se dote.

Quelle est donc l'origine de la géométrie? Nous avons désormais établi ses conditions de possibilité principales et du fait même précisé l'historicité propre à l'esprit scientifique. Toute science objective comme la géométrie apparaît dans une expérience vécue selon son évidence propre, elle se fixe ensuite en un acquis et devient une possibilité « permanente »; par le langage parlé et ensuite par le langage écrit elle se partage et s'établit enfin comme une vérité objective identique pour toute l'humanité. Sédimentation et réactivation permettent donc à l'homme *historique* de constituer des idéalités objectives et supratemporelles. Par contre « sans le pouvoir effectivement exercé de la réactivation des activités originaires enfermées dans les concepts fondateurs, donc aussi sans le Quoi et le Comment de leurs matériaux préscientifiques, la géométrie serait une tradition devenue vide de sens.⁵⁰ » Malheureusement pour Husserl, cette situation est celle de tous les temps modernes. C'est en effet le cas, selon lui, pour l'enseignement élémentaire de la géométrie à l'école où « l'illustration sensible des concepts par les figures dessinées se substitue au produire effectif des proto-idéalités. Et le succès a fait le reste – non pas le succès de l'évidence rationnelle effective allant au-delà de l'évidence

⁴⁹ *Ibid.* p.188.

⁵⁰ *Ibid.* p.195.

propre à la méthode logique, mais le succès pratique de la géométrie appliquée, son utilité pratique prodigieuse, quand bien même elle est incomprise.⁵¹ » Ainsi, dans la mesure où toute tradition est exposée au dévoiement du langage, le quoi et le comment de l'évidence traditionnelle propres aux techniques enseignables trouvent leur scientificité enracinée dans une évidence d'un type plus originaire que tout ce qui peut être consigné. C'est donc aux dépends de l'évidence apodictique que requiert toute science rigoureuse que « l'utilité pratique est devenue d'elle-même un motif capital de l'accélération de ces sciences et du prix qu'on leur attache.⁵² » Autrement dit, le malaise de Husserl concernant la science de son temps provient du fait que

...la transmission par héritage des propositions et de la méthode, nécessaire pour la construction logique de propositions toujours nouvelles, d'idéalités toujours nouvelles, peut précisément poursuivre son cours ininterrompu à travers les temps, alors que n'a pas été hérité le pouvoir de réactivation des archi-commencements et par conséquent des sources de sens pour toute étape ultérieure. Ce qui fait donc défaut, c'est justement ce qui avait donné, ou plutôt a dû donner à toutes les propositions et théories, un sens archi-originaire que l'on doit toujours de nouveau mettre en évidence. [...] Ainsi l'ensemble prédonné de la science déductive, le système total des propositions dans l'unité de leurs valeurs, n'est aussi, en premier lieu, qu'une prétention qui ne peut se justifier comme expression du sens de vérité auquel il est prétendu que grâce au pouvoir effectif de la réactivation.⁵³

La réactivation est donc pour Husserl une des conditions de possibilité élémentaire de la science rigoureuse, de la philosophie. Cependant, parce que cette condition de possibilité n'est justement pas nécessaire à la pérennisation de la science en tant que tradition – la géométrie scolaire en étant un exemple – la science rigoureuse de Husserl se joue à rebours de la tradition et ainsi, dans son effectivité, elle relève d'une initiative, d'un geste *volontaire* (qui cherche à faire vivre le « passé » au présent). Le fameux slogan de la phénoménologie « des simples mots aux choses elles-mêmes », cela doit donc signifier

⁵¹ *Ibid.*

⁵² *Ibid.* p.198.

⁵³ *Ibid.* p.196 .

pour l'instant qu'il ne saurait s'agir de fonder la véracité de la tradition par un recours à la tradition. Autrement dit, on ne peut fonder la théorie par la théorie ou le « mot » sur le mot. Le sens de la science doit se trouver dans l'expérience (l'évidence) *vécue*; autrement dit, il appartient à l'homme concret, *vivant*.

Récapitulation de la deuxième partie

Le scepticisme historiciste a donc montré comment, à son insu, il a travaillé à l'élaboration d'une science rigoureuse en réveillant son caractère historique. Tant que la science n'accusait pas son historicité implicite, elle en restait la victime en tant qu'elle n'avait pas compris alors la menace du dévoiement du langage. En un certain sens, Descartes avait le premier découvert les méfaits de ce phénomène lorsqu'il réalisa que

...pour toutes les opinions qu'[il] avai[t] reçues jusques alors en [sa] créance, [il] ne pouvai[t] mieux faire que d'entreprendre, une bonne fois, de les en ôter, afin d'y en remettre par après, ou d'autres meilleures, ou bien les mêmes, lorsqu'[il] les aurai[t] ajustées au niveau de la raison. Et [il] cru[t] fermement que, par ce moyen, [il] réussirai[t] à conduire [sa] vie beaucoup mieux que s'[il] ne bâtissai[t] que sur de vieux fondements et qu'[il] ne [s]'appuy[ât] que sur les principes qu'[il] s]'étai[t] laissé persuader en [sa] jeunesse, sans avoir jamais examiné s'ils étaient vrais.⁵⁴

S'en remettre aveuglément à toute tradition, sans l'éprouver par soi-même, c'est s'exposer à l'erreur qu'elle comporte inévitablement, sans possibilité de rémission. Pour cette raison, le principe cardinal pour l'élaboration d'une science sera pour Descartes « de ne recevoir jamais aucune chose pour vraie, que je ne la connusse évidemment être telle : c'est-à-dire, d'éviter soigneusement la précipitation et la prévention; et de ne comprendre rien de plus en mes jugements, que ce qui se présenterait si clairement et si distinctement à mon esprit, que je n'eusse aucune occasion de le mettre en doute.⁵⁵ » Bien que cette manière cartésienne de faire de la science soit passée à l'histoire et que désormais c'est le sujet qui opère la validation de la connaissance, le phénomène du dévoiement de la tradition est, selon Husserl, encore bien effectif et le scepticisme en philosophie en est sans doute le symptôme le plus évident. Ainsi, le projet d'une science moderne autonome

⁵⁴ René DESCARTES, *Discours de la méthode*, produit en version numérique par Jean-Marie Tremblay, Les classiques des sciences sociales, 2002, UQAC, p.12.

⁵⁵ *Ibid.* p.14.

a désormais montré en quoi il est problématique. Ce caractère problématique de la science dont l'homme est la mesure ne signifie cependant pas son impossibilité, elle prescrit au contraire la rigueur spécifique que requiert l'élaboration d'une science totalement affranchie de l'éternité de la métaphysique. Il s'agit en fait d'élaborer cette science uniquement sur la base des expériences évidentes qu'il est possible à tout un chacun de refaire, en tenant compte du nerf de la science – le langage – lequel prescrit des possibilités déterminées – réactivation et sédimentation – auxquelles le scientifique doit être *soumis* en toute connaissance de cause, s'il ne veut pas, au contraire, en être la victime. L'historicité implicite de toute formation spirituelle n'implique donc pas l'impossibilité d'une science rigoureuse, elle en complique seulement la possibilité élémentaire.

Si nous avons désormais démontré la faisabilité d'une science rigoureuse en exposant les vertus de la question en retour, nous n'avons toujours rien en vue qui puisse fonder une philosophie première, nous n'avons encore rien décelé d'universel qui puisse signifier l'impossibilité du dialogue de sourd. Nous retournons donc, comme prévue, à la conscience naturelle à travers la lecture des *Méditations cartésiennes* pour exposer la temporalité universelle censée fonder la possibilité d'une *mathesis universalis*.

Troisième partie

Exposition systématique de la phénoménologie
transcendantale de Husserl à l'aide des
Méditations cartésiennes

Chapitre I

Élucidation préliminaire

1. *L'idée d'une science authentique*

Dès lors que nous avons dénoncé le dévoiement de la tradition tout en prétendant toujours vouloir fonder une *mathesis universalis*, nous nous retrouvons dans une situation analogue à Descartes qui, seul dans son poêle, avait la prétention de refonder la science sur une base apodictique. Comme alors, il est requis de celui qui entend faire une science rigoureuse, qu'il « mette d'emblée hors jeu toutes les convictions qui avait jusqu'alors une validité à ses yeux, et, parmi elles, toutes les sciences.⁵⁶ » Dès que les sciences ne sont plus reçues comme valides et qu'il est proscrit de les utiliser pour servir d'exemple à une science authentique, comment peut-on élaborer la science que Husserl recherche? Quel est alors le *sens* de l'idéal d'une fondation absolue de la connaissance?

Dans la mesure où nous avons désamorcé la validité des sciences au nom de ce même idéal, lequel idéal anime pourtant tacitement celles-ci sans qu'elles soient en mesure d'y satisfaire, nous possédons déjà une conception préliminaire de cet idéal scientifique, puisqu'il motive notre critique. Ainsi, parce que l'idéal de la science semble être autonome par rapport à la science transmise par la tradition, cet idéal demeure pour

⁵⁶ HUSSERL, *Op. cit. Méditations cartésiennes*, p.49.

ainsi dire derrière les théories qui y tendent, sans que la vérité ou la fausseté de celles-ci l'affecte. Et pour cette raison :

Toute prise de position a beau nous être refusée sur la valeur des sciences effectives (valeur à laquelle elles prétendent), c'est-à-dire sur l'authenticité de leurs théories, et corrélativement la résistance de leur méthode théorique, rien ne saurait nous empêcher de nous plonger dans leur effort et leur activité scientifique, et, ainsi, de nous rendre clair et distinct ce vers quoi elles tendent en réalité.⁵⁷

Ce qui reste, dès lors que nous avons avec Husserl désamorcé la validité des sciences instituées, c'est donc l'idéal scientifique lui-même. D'emblée, nous pouvons proposer comme détermination de l'effort scientifique, le désir de fondation de la connaissance. Ce qui distingue le jugement comme simple présomption du jugement proprement scientifique, c'est que celui-ci s'attarde à correspondre avec ce qu'il juge, c'est-à-dire avec sa « présence en chair et en os », avec son *évidence authentique*. En ce jugement scientifique, au lieu d'être visé de manière purement présomptive, la chose est présente en elle-même comme celle qui doit confirmer ou infirmer la présomption du jugement. Le jugement *scientifique* s'efforce donc de se libérer de tout ce qu'il comporte d'abord de présomption, afin de ne plus comporter que des évidences tirées de l'expérience de la chose même.

Ainsi, le savant n'entend pas accorder à un jugement, à ses propres yeux comme aux yeux des autres, la valeur d'une connaissance scientifique, s'il ne l'a pas entièrement fondé et s'il ne peut, par la suite, en opérant un retour sans entrave à la fondation qu'il faut reconduire, le justifier à tout moment et jusqu'en ses éléments ultimes. Cela peut, en fait, rester une pure et simple prétention, mais il y a là de toute façon un but idéal.⁵⁸

Le savoir scientifique en général possède donc un certain idéal, dans la mesure où il s'évertue à établir des jugements fondés. Ceux-ci se démarquent des jugements simplement présomptifs de la vie quotidienne, laquelle se satisfait le plus souvent de

⁵⁷ *Ibid.* p.52.

⁵⁸ *Ibid.* p.53.

prétendre qu'il s'agit de ceci ou de cela. La fondation d'un jugement d'abord seulement présomptif (passif), revient donc pour Husserl à la possibilité où l'on se trouve de faire l'expérience de l'évidence. Bien que la réalisation factuelle de cette expérience évidente soit à chaque fois seulement relative, l'idée d'une fondation absolue de la connaissance, c'est-à-dire l'idée d'une évidence parfaite, avec tout ce que cette tâche comporte d'infini, est donc l'*idéal recteur* de toute activité qui se veut scientifique et qui cherche par conséquent « des vérités qui sont et restent valables une fois pour toutes⁵⁹ ». Or, « si, comme elle doit elle-même finir par le reconnaître, la science ne parvient pas en fait à réaliser un système de vérités absolues, et si elle est contrainte de modifier sans cesse ses vérités, elle n'en obéit pas moins à l'idée d'une vérité absolue ou rigoureusement attestée, et elle vit donc dans un horizon infini d'approximations qui convergent vers cette idée.⁶⁰ »

L'évidence est donc le début de la science, cependant elle requiert qu'on l'élucide, c'est-à-dire qu'elle est bonne pour la science seulement dans la mesure où elle admet un perfectionnement, dans la mesure où elle s'inscrit dans le désir et la conscience d'une progression infini vers l'évidence parfaite et absolue. L'évidence doit précisément être un commencement et non un terme. Autrement dit, l'évidence husserlienne équivaut à la possibilité où se trouve l'homme de faire des expériences, d'être conscient. En effet, toute expérience possède un certain degré d'évidence, bien que celle-ci soit le plus souvent imparfaite, c'est-à-dire partielle et relativement obscure.

⁵⁹ *Ibid.* p.54.

⁶⁰ *Ibid.* p.55.

Quoique l'on possède désormais le truchement par lequel le jugement scientifique est rendu possible – l'évidence corrélative de toute expérience –, il manque encore à l'établissement d'une science rigoureuse la systématité, c'est-à-dire la possibilité d'articuler les multiples expériences de l'homme en un tout cohérent. S'il doit être question d'une totalisation systématique de la connaissance en général, la question du commencement de cette science rigoureuse est une des plus brûlantes, car, dès le commencement, dès sa naissance, il est requis que la science commençante se comporte de manière à permettre que toutes les connaissances ultérieures y trouvent systématiquement un fondement.

Ce travail préparatoire nous a procuré assez de clarté pour établir un premier principe méthodique qui commandera toute notre démarche ultérieure. Il est manifeste que, si je commence en philosophie puis que je tends vers le but présomptif d'une science véritable, je ne peux porter aucun jugement ou en admettre la validité que je ne l'aie tiré de l'évidence, dans l'expérience, dans des expériences au sein desquelles, pour moi, les choses et les états de choses en question sont présents en tant que tels.⁶¹

D'après ce premier principe méthodique, la question du commencement de la science requiert qu'« en toute première instance, nous acquérions par nous-mêmes tout ce qui a pu donner lieu à des commencements en philosophie.⁶² » Il s'agit donc de chercher des évidences qui se donnent elles-mêmes comme le commencement de la science, de découvrir des évidences premières, apodictiques et susceptibles d'être le fondement d'un système total de la science.

⁶¹ *Ibid.* p.56.

⁶² *Ibid.* p.55.

2. *L'évidence du monde*

Ce qui se donne d'emblée comme l'évidence première et comme la condition de possibilité de toute science, c'est-à-dire de tout jugement fondé, c'est l'existence d'un monde. S'il doit être question de fonder le jugement, le monde se donne en effet le plus souvent comme « l'objet » du jugement et en ce sens il constitue le lieu de toute vérification. De plus, à y regarder de près, l'existence d'un monde se donne comme la condition de possibilité, non seulement de la science, mais aussi de l'existence quotidienne, dans la mesure où elle aussi s'y rapporte toujours-déjà. Ainsi, l'évidence du monde semble être la pierre de touche de toute connaissance, qu'elle soit rigoureuse ou non. « Avant toute chose, c'est l'être du monde qui va de soi, à tel point que personne ne songera à l'énoncer expressément dans une proposition.⁶³ » Ce qui revient à dire que toute proposition porte sur le monde et qu'alors le plus souvent il n'apparaît jamais thématiquement dans un effort propositionnel, mais est présupposé tacitement. Or, notre questionnement nous l'a fait apparaître thématiquement, ce qui nous permet désormais de l'élucider pour lui-même.

Malgré que l'évidence du monde soit toujours-déjà efficace, en science comme dans la vie quotidienne, cela suffit-il à en faire l'évidence première de la science, et plus encore à rendre cette évidence apodictique et digne d'une science rigoureuse? En fait, « non seulement une expérience singulière peut perdre toute valeur en se révélant être une illusion des sens, en outre, ce qui est à chaque fois tout le contexte de l'expérience qui peut être embrassé comme une unité peut se révéler être une illusion, comme un *rêve*

⁶³ *Ibid.* p.59.

cohérent.⁶⁴ » Husserl emprunte ici les arguments que formule Descartes dans ses *Méditations métaphysiques*, et en arrive au doute hyperbolique, qui rend explicite l'aspect douteux, non seulement des expériences singulières, mais surtout de la forme de l'expérience en général. L'hypothèse du malin génie de Descartes équivaudra pour Husserl au caractère irréductiblement fini de toute expérience, au fait, par exemple, qu'il nous est impossible de percevoir directement le verso en même temps que le recto d'un livre. Husserl est cependant moins métaphysicien que Descartes, et cette remise en question du monde n'aura pour lui aucune répercussion ontologique et elle n'équivaudra donc pas à « une preuve achevée de la possibilité de penser un non-être du monde⁶⁵ ». Voilà ce qu'il retient de l'expérience du doute hyperbolique, du doute englobant la véracité même de l'expérience en général :

L'évidence de l'expérience du monde nécessite en tout cas, dans le but d'une fondation radicale de la science, d'abord une critique de sa validité et de sa portée, et que, par conséquent, nous ne pouvons pas la prendre en compte sans le moindre doute comme étant immédiatement apodictique. Il ne suffit donc pas de neutraliser la validité de toutes les sciences qui nous étaient prédonnées ni de les traiter comme inadmissibles à nos yeux. Il faut aussi retirer à leur sol universel, au monde de l'expérience, sa validité spontanée. L'être du monde, fondé sur l'évidence de l'expérience naturelle, ne saurait plus être pour nous un fait allant de soi, mais bien seulement un phénomène objet d'une validation (*Geltungsphänomen*).⁶⁶

Le monde est-il réellement la base absolument première de tout jugement? Est-ce que l'évidence du monde cache une présupposition tacite, une complexion insoupçonnée?

⁶⁴ *Ibid.* p.60.

⁶⁵ *Ibid.*

⁶⁶ *Ibid.*

3. *L'ego cogito*

Que s'est-il passé lorsque nous avons appliqué l'exigence provisoire de l'évidence apodictique à l'évidence du monde? « Au lieu d'être tout simplement, c'est-à-dire d'avoir pour nous une valeur, de manière naturelle, dans la croyance à l'être propre à l'expérience, ce monde est pour nous une pure et simple prétention d'être.⁶⁷ » Le rapport immédiat au monde qu'entretient naïvement l'attitude naturelle, comme si dans sa simple apparition le monde lui donnait à voir ce qui est réellement, a désormais montré en quoi il n'est justement pas immédiat, mais repose plutôt sur une croyance non critique en l'existence objective du « monde ». Or, si l'être du monde se donnait immédiatement dans l'expérience, il serait absurde que l'homme puisse commettre des erreurs de jugement envers lui. Ainsi, par exemple, la compréhension requise pour prévoir précisément le mouvement des corps, c'est-à-dire les concepts comme la vitesse, le temps, la masse, etc. devraient être donnés directement dans l'expérience et n'auraient nécessité aucune élaboration. Lorsque l'homme fait l'expérience du monde, malgré qu'il *prétende* faire l'expérience d'un monde qui existe réellement et qu'il croit là toucher du bois, il n'en demeure pas moins que, dans son apparition, le monde « existe » sous le mode de ce qui, justement, *apparaît* et non sous le mode de ce qui est. Autrement dit, l'attitude naturelle n'a pas affaire à l'être mais bien plutôt, sans le savoir, sans le prévoir, à des *phénomènes*⁶⁸.

⁶⁷ *Ibid.* p.61.

⁶⁸ Ce que Kant avait bien vu en distinguant les phénomènes de l'élément nouménal qui interdit à la raison de prédiquer de l'être.

La question en retour de l'évidence naturelle du monde, nous a désormais démontré que celle-ci n'est pas à la mesure d'une science rigoureuse. Il faut savoir que ce résultat négatif des méditations de Husserl a une répercussion positive :

Si je m'abstiens – comme j'ai pu librement le faire et comme je l'ai fait – de toute croyance en l'expérience de telle sorte que l'être du monde de l'expérience soit pour moi invalidé, cette abstention est pourtant ce qu'elle est, et elle est incluse dans tout le flux de la vie de l'expérience.⁶⁹

Comme l'aurait dit Descartes, ces méditations critiques, qui s'efforcent d'éprouver toute connaissance par le doute, si elles peuvent abolir jusqu'à l'existence du monde extérieur, ne peuvent *douter du doute* et par là confirment l'efficience ontologique de l'ego cogito. Par son entreprise, cette méditation se justifie elle-même et son évidence est en ce sens absolue, c'est-à-dire libre de tout présupposé et donc transparente – apodictique.

Ainsi, envisagée positivement, la non-apodicticité du monde débouche sur l'apodicticité de l'apparaître du monde. En effet, si l'être du monde n'est pas apodictique, si le philosophe ne peut s'en remettre à l'évidence par laquelle le monde semble lui être présent directement, il reste que tout le contenu de l'expérience naturelle demeure effectivement donné, à ceci près qu'il est désormais compris comme donnant à voir des phénomènes et non pas des êtres.

Cette invalidation universelle (cette « inhibition », cette « mise hors jeu ») de toutes prises de positions vis-à-vis du monde objectif prédonné, et tout d'abord l'invalidation des prises de position d'ordre ontologique (sur l'être, l'apparence, l'être possible, l'être présumé, l'être vraisemblable, etc.) – ou, comme on a l'habitude de le dire, cette époque *phénoménologique*, ou cette *mise entre parenthèse* du monde objectif, ne nous mettent donc pas face à un pur néant. Au contraire, ce que nous nous approprions, et justement par ce biais, ou, plus précisément, ce que moi qui médite je m'approprie par ce moyen, c'est ma vie pure avec toutes ses visées et tous ses vécus purs, c'est-à-dire la totalité des *phénomènes* au sens de la phénoménologie. [...] Tout cela, Descartes, comme on sait, le subsume sous le terme de *cogito*. Le monde n'est pour moi absolument rien d'autre que ce monde qui existe au sein d'un tel *cogito*, en tant que monde consciemment existant, et qui vaut pour moi. Son sens tout entier, universel ou particulier, et la validité de son être, il les tire exclusivement de telles *cogitationes*. C'est

⁶⁹ *Ibid.* p.62.

en elles que se déroule toute ma vie mondaine, en elles aussi qu'a lieu ma vie de recherche et de justification scientifiques. Je ne puis vivre ni faire une expérience, ni penser, ni évaluer, ni agir au sein d'aucun autre monde que celui qui trouve en moi et grâce à moi son sens et sa validité. [...] En tant qu'être absolument antérieur, l'être du pur ego et de ses cogitations précède en fait l'être naturel du monde – le seul monde dont je parle et dont je puisse jamais parler. Le sol ontologique naturel est secondaire quant à la validité de son être, il présuppose toujours le sol transcendantal.⁷⁰

L'attitude naturelle s'égare donc de la voie de la philosophie et de la science, en tant qu'elle ne voit pas l'*apparition* du monde. Elle ne la voit pas parce que l'attention de son regard se porte d'emblée sur ce qu'elle considère comme l'être présent du monde objectif et « extérieur ». De là, il lui apparaît alors superflue de s'attarder à établir comment le monde apparaît, puisqu'à ses yeux il est déjà là. Pourtant, qu'il suffise d'affirmer que le monde objectif qu'elle vise, elle le vise précisément de son point de vue, que ce dernier soit spatial ou traditionnel, et alors, envisagé comme objectif dans sa simple apparition, le monde, dans sa manière même d'apparaître, a déjà perdu le caractère universel qu'il doit revêtir en tant que le *seul* véritable monde qui existe. Le caractère d'apparition du monde, ou le fait qu'il ne soit d'emblée constitué que de phénomènes, signifie que la croyance naturelle en l'expérience d'un monde concret et présent pour tous, néglige de remarquer que le monde apparaît précisément par la conscience qu'on en a, qu'il n'est présent que par l'actualité de ma conscience et *jamais autrement*.

⁷⁰ *Ibid.* p.63-64.

4. Question en retour de l'évidence cartésienne de l'ego

Pour bien comprendre le sens que Husserl accorde à cette découverte de l'*ego cogito*, il est maintenant requis de démarquer sa démarche de celle, bien connue, de Descartes. Selon Husserl lui-même, Descartes quitte le chemin de la science lorsque, séduit par les sciences mathématiques de la nature, il confère au *cogito* le sens d'un *axiome* ou, autrement dit, dès qu'il comprend la découverte de l'apodicticité de l'*ego cogito*, comme la découverte d'une pierre de touche *univoque*, fournissant des principes innés devant servir à reconstruire déductivement le monde désormais aboli par son ascèse scientifique. Descartes quitte ici le chemin de la science nouvelle dont il est pourtant le père, car il confère à l'*ego cogito*, en tant que « chose pensante », le sens d'une parcelle du monde réel ou « naturel », le sens d'une *chose* réelle; il le détermine sans sortir du cadre de l'ontologie de la substance propre à la scolastique.

C'est malheureusement ce qui arrive chez Descartes, avec le tournant, inapparent mais fatal, qui fait de l'*ego* une *substantia cogitans*, une *mens sive animus* humaine distincte, et le point de départ de déduction selon le principe de causalité, bref, le tournant grâce auquel Descartes est devenu le père du contresens qu'est le réalisme transcendantal.⁷¹

En ce sens, bien qu'il découvre l'*ego cogito*, c'est-à-dire la condition de possibilité d'une philosophie transcendantale, Descartes se méprend sur le sens de sa découverte, car il l'intègre dans une « façon » de penser prédéterminée – la théologie, laquelle interdit toute philosophie autonome s'éclairant, non par Dieu, mais par l'homme, c'est-à-dire dans une façon de penser interdisant toute philosophie transcendantale authentique.

Autrement dit, selon Husserl, Descartes échoue à fonder apodictiquement la science, car il s'est lui-même dispensé d'analyser les *cogitationes* (le caractère plurivoque

⁷¹ *Ibid.* p.68.

de l'*ego cogito*) pour ce qu'elles sont, en portant immédiatement son attention sur ce qu'il considère comme l'être du monde, en obtenant ce dernier par la véracité divine. Le psychologue qui scrute les faits de ce qu'il considère comme une « chose du monde » ne se réclame certainement pas de la véracité divine; cependant son attitude empiriste n'explique pas plus comment sa vie cogitante lui donne accès au monde, il se contente plutôt de le présupposer. Si bien que,

...étant donné la confusion qui est la sienne quant aux principes de la méthode, toute la problématique considérable de la description des *cogitata qua cogitata* lui a échappé, mais aussi le sens propre des *cogitationes* elles-mêmes et les tâches particulières qu'elles requièrent en tant que modalités de conscience.⁷²

D'emblée, toute la tradition scientifique moderne initiée par Descartes, qui élabore une science positive dont l'homme est la mesure, qui élabore une science autonome, s'est donc fourvoyée selon Husserl dans la mesure où elle a cédé à la tentation de souscrire à la réalité effective du monde extérieur dans ses descriptions, sans s'expliquer comment de l'immanence des *cogitationes* on arrive à la transcendance du monde (de la nature, de la culture, d'autrui, etc.) S'insinua alors un préjugé tenace, car implicite, qui entraîna l'entreprise des sciences humaines dans des apories et des contresens insurmontables tant qu'elles n'accorderont pas aux *cogitationes*, c'est-à-dire à la vie purement théorique source de tout sens, la pertinence qui leur revient.

⁷² *Ibid.* p.84.

Chapitre II

Description du champ d'expérience transcendantal

1. *Le champ d'expérience transcendantal*

Husserl, contrairement à la tradition, ne consent donc pas tout de suite à conférer l'existence mondaine au sujet et aux objets. Il projette au contraire de demeurer plus longuement dans cette vie cogitante, car elle est le reste apodictique de l'*épochè*, laissé de côté par la tradition qui, court-circuitant la portée métaphysique du réalisme transcendantal initié par Descartes, s'est le plus souvent contentée de tenir pour acquis son accès au « monde extérieur ». Elle ne remarque donc pas que l'*épochè* laisse à cette vie cogitante la richesse de l'expérience ordinaire, qu'elle consiste en un changement d'attitude qui libère ce que Husserl appelle le champ d'expérience transcendantal, lequel est infini en tant que la conscience y est encore conscience de.... La conscience de cette feuille de papier y demeure encore la conscience de celle-ci, à ceci près que le sens que cette expérience peut revêtir n'évoquera jamais la réalité effective que vise naturellement la conscience. « On nomme aussi *intentionnels* les vécus de conscience, et le terme d'intentionnalité ne signifie ici rien d'autre que cette propriété fondamentale et générale de la conscience qui est d'être conscience de quelque chose, de porter en soi, en tant que *cogito*, son *cogitatum*.⁷³ » Ce caractère intentionnel de la conscience, qui confère sa richesse à l'expérience transcendantale, n'apparaît pourtant jamais thématiquement au

⁷³ *Ibid.* p.78.

regard de la conscience naturelle dont l'attitude consiste à viser directement l'objet. De fait, au cours de ma perception normale de cette feuille de papier, ce qui attire mon attention c'est la feuille de papier elle-même, si bien que n'apparaît pas thématiquement la *perception* comme telle. En conséquence, l'*epochè* suppose une attitude réflexive, une visée pour ainsi dire oblique de l'objet, qui laisse apparaître la perception dans son déroulement et non comme un résultat; l'*epochè* exhume le caractère opératoire de la relation *cogito-cogitatum*.

Le fait que du côté du je qui réfléchit on ne prête pas la main à la position d'existence qui va de pair avec la perception directe de la maison ne change rien à ceci que son expérience réflexive est précisément expérience de la perception de la maison, avec tous les moments qui étaient déjà le propre de cette perception, et qui continuent à se développer.⁷⁴

Aussi, la réduction phénoménologique freine la précipitation naturelle des phénomènes en êtres en induisant un désintéressement quant aux intentions «réalistes» de la conscience naturelle, dans le but de faire apparaître ce que recèlent implicitement de telles intentions. Les avancées intrépides du jugement non scientifique, dont les tenants et aboutissants ne sont pas évalués par la conscience naturelle, sont alors évitées, et la description s'en trouve d'autant épurée. Autrement dit, les chances de se méprendre sur la chose même (ou sur ce qu'indique le phénomène) sont d'autant diminuées que le phénoménologue s'efforce de n'accepter comme données pour l'élaborer que ce qu'elle lui *offre*; il s'astreint par l'*epochè* à la pure phénoménalité. La réduction phénoménologique cherche donc, dans le but de fonder une science rigoureuse, à «élaborer un *universum d'absolue absence de préjugé*⁷⁵», pour laisser apparaître seulement ce qui se donne apodictiquement, le phénomène en sa phénoménalité, comme

⁷⁴ *Ibid.* p.79.

⁷⁵ *Ibid.* p.80.

si le ferment même de toute erreur était la capacité de l'homme de conférer la signification « être » librement.

2. *La synthèse comme forme générale de l'expérience transcendantale*

L'épochè nous a révélée que l'apparaître du monde au quotidien passe pour l'être de celui-ci. Pourquoi en serait-il autrement? Qu'elle est la pertinence de l'épochè? Si je m'approche de cette bouteille, puis que j'en fais le tour et la saisis, n'est-elle pas là, sous mon regard et dans mes mains, *en chair et en os*? Si maintenant on refait la même expérience en maintenant résolument l'épochè, c'est-à-dire en limitant le contenu de notre expérience à ce qui apparaît, la simplicité de l'expérience naturelle révèle une complexion insoupçonnée. Pour employer une terminaison hégélienne, le savoir immédiat que constitue l'apparaître du monde pour la conscience naturelle, qui croit là toucher du bois, montrera comment il est en fait un médiatisé. Car, en vertu de l'épochè, je fixe mon attention sur *l'apparaître* de la bouteille et celle-ci, en tant que cette bouteille « en chair et en os », se borne plutôt à m'offrir « une diversité multiforme et variable des modalités d'apparition qui lui sont propres de manière précise.⁷⁶ » La bouteille unique, lors de la réduction transcendantale, n'est pas présente directement par son apparaître propre, elle est le fruit, par exemple pour son apparence visuelle, d'une « addition synthétique » de plusieurs perspectives successives. Ainsi, si la bouteille est unique pour

⁷⁶ *Ibid.* p.85.

la conscience naturelle, elle *montre* cette unité, dans le champ apodictique de l'expérience transcendantale, « comme une *unité de diversités* qui s'écoulent.⁷⁷ »

Mais d'où vient cette unité dans la variation interminable du flux phénoménal? Pourquoi et comment est-il constamment synthétisé? Pourquoi, quand je fixe cette table, celle-ci possède-t-elle immédiatement pour moi un envers sans jamais que je ne la soupçonne de rien cacher? Ici, je peux toujours aller vérifier en chair et en os, en allant m'y pencher pour voir. Par un déplacement libre dans l'espace, j'ai accès directement à ce qui avant ne l'était que par anticipation. Ce faisant, je garde le sentiment de l'unité de cette table, malgré qu'elle se soit présentée à moi à l'aide d'une multitude de *cogitationes*. Ainsi, cette unité de l'expérience « est l'unité d'une synthèse, non pas une liaison continue de *cogitationes* (comme si elles étaient en quelque sorte extérieurement accolées les unes aux autres), mais une liaison en une seule conscience dans laquelle se *constitue* l'unité d'une objectivité intentionnelle *en tant qu'*identité d'une multiplicité de modalités d'apparition.⁷⁸ » En ce sens, bien que notre expérience du monde passe aussi bien par la vue que par l'ouïe, que par l'ici ou le là-bas, etc., chaque fois elle fait l'objet de *cogitationes*, lesquelles se synthétisent entre elles et forment à chaque fois un tout. Les expériences que fait la conscience – les *cogitationes* – lui parlent à elle-même, de sorte qu'elle est le truchement identitaire qui retient l'unité dans les variations multiformes de ses *cogitationes* comme dans un seul et unique tableau.

⁷⁷ *Ibid.*

⁷⁸ *Ibid.* p.87.

3. *L'aspect temporel de l'identification*

Un autre aspect de la vie cogitante qu'il ne faut pas manquer de voir est sa forme irréductiblement temporelle, car l'identité de l'objet, en tant qu'articulation noético-noématique des modalités d'apparition spécifiques à cet objet, est en outre un processus temporel. En fait, selon Husserl : « La forme fondamentale de cette synthèse universelle, qui permet toutes les autres synthèses de la conscience, est la conscience du temps, conscience interne et qui englobe tout.⁷⁹ » La conscience du temps, qui est la temporalité propre de la vie cogitante, est donc l'un des relais fondamentaux de la synthèse des multiples *cogitationes* entre elles. Ainsi, le temps de la subjectivité devient constitutif de l'identité objective des objets. Or, il faut voir que ce temps de la subjectivité est un concept révolutionnaire en ce qu'il ne se produit pas comme une suite d'instantanés infinitésimaux où ce qui est passé est révolu et ce qui est à venir inaccessible. En effet, pour Husserl, la temporalité de la conscience n'est rien moins que le temps des horloges où chaque moment est aveugle à ceux qui le précèdent ou le suivent. Au contraire, dès qu'il s'applique à décrire l'aspect temporel du flux des *cogitationes* il en ressort que « l'objet de la conscience qui garde son identité durant le flux des vécus ne lui vient pas du dehors, mais se trouve inclus dans la conscience même comme sens, c'est-à-dire comme *résultat intentionnel* de la synthèse de la conscience.⁸⁰ » L'identité temporelle de tout objet proviendrait donc de ce que la conscience la *retient* et l'*anticipe* dans l'écoulement temporel de son expérience et la constitue ainsi par ces capacités de mémorisation de prévision; elle fait donc communiquer entre eux les instants, le plus

⁷⁹ *Ibid.* p.89.

⁸⁰ *Ibid.* p.88.

souvent sans le remarquer, en faisant la rétention et la protension du flux des *cogitationes*.

4. *Horizons des cogitationes*

Ce qui permet à la conscience de conserver un sens durant le flux temporel de son expérience avait déjà été suggéré, lors de l'expérience de l'envers de la table, où j'ai dû *retenir* l'idée d'une table unique à travers les variations libres permises par la visée de cette même table. L'expérience de cette table-ci, dans son actualité, me réserve donc des *potentialités* suggérées par le sens qu'elle revêt d'emblée pour ma conscience. Ainsi, l'expérience transcendantale découvre que

...toute actualité implique ses propres potentialités qui ne sont pas des virtualités vides, mais qui sont, quant à leur contenu, c'est-à-dire dans chaque vécu actuel correspondant, intentionnellement tracées, et qui ont, en outre, cette caractéristique de devoir être réalisées par le moi. Ainsi est indiqué un nouveau trait fondamental de l'intentionnalité. Tout vécu possède un *horizon* qui varie selon les modifications du contexte de sa conscience et selon les variations des phases propres de son flux; c'est un horizon intentionnel de renvoi aux potentialités de la conscience qui lui sont propres. Par exemple, ce qui caractérise chaque perception externe, c'est qu'elle opère un renvoi des côtés *véritablement perçus* de l'objet de la perception aux côtés qui sont *visés corrélativement* sans être encore perçus et qui sont seulement anticipés sur le mode de l'attente, et d'abord dans une vacuité de l'intuition, en tant qu'ils sont alors à *venir* du point de vue de la perception.⁸¹

Il est donc possible de faire une expérience sensée d'un cube, malgré qu'il nous soit impossible de voir ses six faces simultanément, car les faces invisibles sont « présentes » intentionnellement à même la visée du cube, comme ce qui devra se montrer moyennant un déplacement libre du cube ou de l'observateur.

Le caractère d'horizon de la conscience intentionnelle admet donc un délai dans la réalisation de l'évidence totale du cube, elle l'*accorde* temporellement, par un recours à l'anticipation des faces invisibles et, dès lors qu'il y a un changement volontaire de

⁸¹ *Ibid.* p.89.

perspective, par une rétention des faces autrefois visibles. « Les horizons sont des potentialités esquissées.⁸² » Ainsi, à chaque expérience transcendantale particulière correspondent des expériences potentielles dont il est possible d'explicitier l'index, pour préciser le réseau intentionnel qui constitue le sens auquel se réfère la conscience intentionnelle, sens dont le caractère présomptif et *potentiellement* évident est seulement présent tacitement dans la conscience naturelle qui se croit déjà arrivée au monde.

5. *La spécificité de l'analyse intentionnelle*

Maintenant que nous avons découvert ces caractéristiques essentielles du champ d'expérience transcendantal que sont la coappartenance des multiples cogitata et la conscience interne continue du temps – se résumant dans le caractère « horizontal » de la vie cogitante –, l'originalité de la tâche que nous propose Husserl avec sa phénoménologie peut commencer à être précisée.

Nous savons désormais en quoi le cube que je vise acquiert par cette visée même un surplus de sens (un horizon), et, en conséquence, le phénoménologue ne doit pas s'évertuer à trouver des éléments ultimes par analyse ou dissection de la vie cogitante. En effet, le phénoménologue devra plutôt chercher à dévoiler les potentialités qu'esquisse sa conscience de...ce cube par exemple, lesquelles ne sont présentes qu'*implicitement* pour la conscience naturelle. La phénoménologue doit donc, par une question en retour, rendre thématique ce sur quoi s'appuie toute thématisation naturelle, comme celle de l'existence du monde et des choses extérieurs.

⁸² *Ibid.* p.90.

L'analyse intentionnelle est guidée par le savoir fondamental que tout *cogito* est, en tant que conscience, et, au sens le plus large, visée de son objet, mais que cet objet visé de manière présomptive est, à chaque instant, plus (il est visé de manière présomptive avec un plus) que ce qui est explicitement visé à chaque instant. Dans notre exemple, chaque phase de la perception était seulement un côté de l'objet visé de manière présomptive en fonction de la perception. Ce dépassement qui caractérise la visée de toute conscience doit être considéré comme un moment essentiel de celle-ci. Mais qu'il s'agisse et qu'il doive s'agir d'une survisée (*Mehrmeinung*) du même objet, c'est ce que montrent d'abord l'évidence de l'élucidation possible et, enfin, le dévoilement intuitif sous la forme d'une prolongation de la perception effective et possible ou d'un ressouvenir possible qui est à effectuer par moi-même.⁸³

L'analyse intentionnelle est donc une *explicitation* des potentialités esquissées par le sens animant toutes expériences conscientes particulières, lequel sens explique pourquoi, par exemple, la conscience naturelle « voit » toujours-déjà le verso d'un livre dont elle ne voit que le recto.

⁸³ *Ibid.* p.92. Pour avoir la preuve de ce qu'avance Husserl il suffit de lire ce texte à voix haute : sleon une édtue de l'Uvinertisé de Cmabrigde, l'odrre des ltteers dnas un mot n'a pas d'ipmrotncae, la suele coshe ipmrotnate est que la pmeirère et la drenèire lteetrs sinoet à la bnnoe pclae. Le rsete peut êrte dnas un dsérorde ttoal et vuos puoevz tujoruos lrie snas porblmée. C'est prace que le creaveu hmauin ne lit pas chuaqe ltetre elle-mmée, mias le mot cmome un tuot. [En ligne, le 21 juillet 2009] <http://trelkacs.gnomz.com/21545-petits-test-d-illusion-d-optique.html>.

Chapitre III

Vérité et analyse intentionnelle

Maintenant que nous sommes familiers avec l'allure du champ d'expérience transcendantal ainsi qu'avec l'analyse intentionnelle qui le rend intelligible, il est à propos de réactiver la question de la pertinence de l'expérience phénoménologique pour la science philosophique rigoureuse dont rêve Husserl.

1. *La raison phénoménologique*

Nous évoquions précédemment le caractère *concordant* du jugement scientifique. Or, pour l'instant, lors de l'expérience transcendantale « il importait peu qu'il s'agisse d'objets existants vraiment ou non existants, et corrélativement d'objets possibles ou impossibles.⁸⁴ » Dès lors que nous refusons de statuer sur l'être ou le non-être du monde, lequel constitue habituellement le lieu de toute vérification, Husserl soutient que « sous les désignations très larges de “raison” et de “déraison”, en tant que désignations corrélatives pour l'être et le non-être, cette différence constitue au contraire une problématique universelle pour la phénoménologie.⁸⁵ » Mais en quel sens peut-on encore parler de vérité et de raison dès lors que l'on maintient résolument l'*époque*

⁸⁴ *Ibid.* p.101.

⁸⁵ *Ibid.*

phénoménologique? En fait, le jugement typiquement *scientifique* qui s'astreint à la « raison » possède lui aussi une phénoménalité propre et il entre en ce sens dans le champ d'expérience transcendantal libéré par l'épochè et prend la forme d'une synthèse intentionnelle d'un certain type. En voulant dépasser la simple présomption pour en libérer la chose même, le scientifique s'en remet à un « style typique de synthèses confirmatives ou, au contraire, infirmatives, et, en particulier, de synthèses qui confirment ou infirment de manière évidente.⁸⁶ » Il y a donc tout un pan de l'expérience transcendantale qui comporte le caractère de la rationalité, en tant qu'il s'articule sur une *visée de la chose elle-même*, plus précisément sur les synthèses rationnelles de confirmations et d'infirmités évidentes. Ainsi comprise, la rationalité procède d'une opération structurante de l'ego, on ne la trouve donc pas dans la nature, mais on constitue le sens rationnellement en s'astreignant à l'évidence présente « en chair et os » de la chose elle-même. Et de fait, selon Husserl, « la raison renvoie aux possibilités de la vérification et celle-ci renvoie finalement au fait de rendre évident et d'acquiescer sur le mode de l'évidence. » L'évidence, pour le répéter dans une perspective proprement husserlienne, est la pierre de touche de la science.

2. *Élaboration phénoménologique de l'évidence*

Qu'est-ce que l'évidence d'un point de vue phénoménologique? L'évidence est une façon d'avoir conscience de... Contrairement aux modes non évidents d'avoir conscience, qui peuvent être vides ou erronés et qui correspondent à des jugements seulement présomptifs, avoir conscience selon le mode de l'évidence signifie que l'anticipation qui constitue le jugement ne se trouve jamais vide, mais est précisément

⁸⁶ *Ibid.* p.102.

toujours-déjà remplie par la présence « en chair et en os » de la chose elle-même. L'évidence, en ce cas, est actuelle, mais elle peut aussi exister sous le mode de la potentialité en tant que possibilité de la vérification par le je lui-même. Le processus de vérification confirme le cas échéant la justesse de la visée, ou au contraire évolue vers la négative et octroie le caractère de non-existence à l'objet visé et appelle alors une correction du jugement présomptif. Dans ce cas-ci, l'évidence résultante est celle de l'erreur. L'évidence doit donc être comprise en corrélation avec l'être, c'est elle qui donne à voir l'être effectif de l'objet visé ou, le cas échéant, sa non-existence *effective*.

La relation irréductible qu'entretiennent l'évidence et l'être dans le cadre de la réduction transcendantale se passe à l'aune du *sens*. En effet,

Le fait que les objets, au sens le plus large, existent pour moi, n'implique tout d'abord rien quant à l'évidence, mais signifie uniquement qu'ils ont pour moi une validité – en d'autres termes, dans ma conscience ce sont des *cogitata*, chaque fois conscients selon le mode positionnel d'une certaine croyance. Mais nous savons aussi que nous devrions abandonner cette validité aussitôt qu'une voie de la synthèse d'identité évidente entraînerait à un conflit avec ce qui est ainsi donné avec évidence, et que nous ne pouvons être sûrs de l'être effectif qu'à travers une synthèse de la vérification évidente, autodonatrice de l'effectivité, juste et vraie. Il est clair que la vérité ou la vraie réalité effective des objets ne peut être tirée que de l'évidence, et que c'est uniquement grâce à l'évidence que l'objet – quelle que soit sa forme ou son espèce, effectivement étant, véritable, légitimement valide – a pour nous un sens, avec toutes les déterminations qui lui appartiennent au titre d'un vrai être-tel. Toute légitimité vient de là, vient de notre subjectivité transcendantale même; toute adéquation concevable a pour source notre vérification, elle est la synthèse que nous opérons et trouve en nous son fondement transcendantal ultime.⁸⁷

Il est donc pour Husserl *insensé* de questionner l'être en dehors de sa corrélation avec la subjectivité transcendantale, car il n'est susceptible d'être *effectif*, et ainsi d'être accessible à un réel questionnement, qu'en vertu de l'évidence; en dehors de cette corrélation, l'être ne nous parle plus, ne se donne plus. Il s'ensuit que toute légitimation en appelle à une expérience d'évidence et ne peut, comme le prétend le naturalisme, avoir

⁸⁷ *Ibid.* p.105.

son origine uniquement dans l'empirie, laquelle ne prend un *sens* qu'en vertu de synthèses de vérification évidentes opérées par le je transcendantal.

Or, le flux des *cogitationes* correspondant à ces vérifications évidentes ne donne pas l'objet, nous l'avons vu, immédiatement en son identité. L'identité de l'objet est la résultante d'une synthèse et ce dernier fait figure d'objet identique existant « en-soi » seulement en tant que sa visée est accompagnée d'un horizon de potentialités esquissé qui prescrit toujours d'autres vérifications corrélatives, comme, par exemple pour un objet naturel, offrir un envers, être palpable, etc. Ainsi, « l'évidence isolée ne crée pas pour nous d'être durable⁸⁸ », mais l'horizon d'une perfectibilité infinie de l'évidence grâce aux évidences potentielles que déploie toute visée conférant le sens d'un étant à son objet, soutient la croyance rationnelle en l'être durable. Il peut être intéressant de remarquer ici que la croyance en l'existence concrète du monde extérieur ne provient pas d'une habitude comme l'a suggéré Hume, mais du caractère constamment perfectible de l'évidence scientifique.

3. *La transcendance du monde*

L'évidence de l'existence du monde extérieur, propre à l'attitude naturelle, peut désormais révéler ses dessous, c'est-à-dire son origine phénoménologique. Qu'est-ce donc que le monde dans le cadre de l'*epochè*, lui pourtant si évident dans l'expérience naturelle? D'un point de vue phénoménologique, l'évidence du monde signifie implicitement pour la conscience naturelle que celui-ci aura « de la suite dans les idées »,

⁸⁸ *Ibid.* p.106.

c'est-à-dire qu'il confirmera les *anticipations habituelles* comprises dans le « sens » courant du monde, ce qui permettra à la conscience d'avoir toujours-déjà des avenues possibles d'existence, un caractère ouvert où elle peut se donner d'avance des possibilités. Le monde est donc évident parce que justement il ne s'oppose pas en face de nous, mais reste pour ainsi dire sous nos pieds, comme ce qui rend possible la marche de l'existence. En conséquence, l'évidence du monde comme horizon de possibilité signifie que le sens « évitant » du monde ne ressort pas de son existence autonome en face de nous, comme l'anticipe la conscience naturelle, mais de son caractère ouvert où

...l'inachèvement de l'évidence trouve son achèvement dans les passages qui sont synthétiques d'une évidence à l'autre, et doivent être réalisés, et, ce, nécessairement de telle manière qu'aucune de ces synthèses concevables n'est achevée comme évidence adéquate, mais bien au contraire comporte toujours avec elle des visées préalables et des visées corrélatives qui ne sont pas remplies.⁸⁹

Le sens authentique du monde transcendant est donc entrelacé au caractère horizontal de la conscience intentionnelle, laquelle projette et retient un délai infini pour la réalisation, dès lors *idéale*, de l'évidence parfaite d'un objet ou du monde extérieur. La transcendance du monde se donne donc à voir à la conscience sous des formes précises d'horizons de potentialités, grâce auxquelles je peux conférer rationnellement au monde le sens d'un monde unique et objectif. Le sens de la *transcendance* du monde, qui, précisément, la fait *apparaître* à la conscience est donc, aussi paradoxal que cela puisse paraître, *immanent* à la conscience, entrelacé à elle. Le monde n'est donc pas là au bout de mon index, il est une *idée régulatrice infinie*, corrélative de la raison du je transcendantale, raison qui cherche à ordonner significativement la totalité des expériences possibles. De la même manière, l'évidence absolue d'un objet étant, la réalisation parfaite de son évidence, est une idée infinie, en tant qu'elle prescrit, par

⁸⁹ *Ibid.* p.107.

exemple pour le cube, une infinité de perspectives possibles à réaliser – idéalement – par le je transcendantal; l'évidence empirique totale est toujours une idée, laquelle est sentée et intelligible par le renvoi de toute évidence à d'autres évidences potentielles. Elle a donc du sens parce que toute évidence possède un *horizon susceptible d'être toujours encore élaboré à l'infini*. Le caractère apriorique de la connaissance ne compartimente donc pas un bloc de data sensibles en les analysant, il synthétise plutôt une multiplicité de phénomènes en conférant toujours-déjà à ceux-ci un sens dont l'élaboration n'est d'abord que relative.

Chapitre IV

***L'a priori* phénoménologique**

Nous avons désormais atteint un point crucial dans l'exposition de la phénoménologie husserlienne. Si l'évidence apodictique du flux des cogitationes renvoie à une infinité concrète de possibilités d'expérience dont nous avons désormais décrit le caractère explicitable, il importe de remarquer que la tâche véritable du phénoménologue qui garde la prétention de fonder une philosophie première, ne saurait être celle d'une description empirique du champ d'expérience transcendantal. Car s'il doit être question d'universalité dans le champ d'expérience transcendantal, il doit plutôt s'agir d'y découvrir des principes.

L'extrême diversité des présentations et des problèmes d'un genre nouveau devait d'abord s'imposer sous la forme la plus simple d'une description purement empirique (bien qu'elle ne soit développée qu'au sein de la sphère de l'expérience transcendantale). En revanche, la *méthode de description eidétique* implique que l'on fasse passer toutes ces descriptions dans une dimension nouvelle, celle de l'ordre des principes, ce qui, au début, aurait accru les difficultés de la compréhension, tandis qu'après un grand nombre de descriptions empiriques, elle est plus facile à saisir.⁹⁰

Les analyses husserliennes, si elles visaient uniquement une expérience libre et empirique du champ d'expérience apodictique libéré par l'épochè, sans y chercher de principes, retomberaient dans le néant en regard d'une science philosophique rigoureuse. De plus, en invoquant un double phénoménologique au « monde » de l'attitude naturelle, les analyses husserliennes compliqueraient la possibilité de cette science philosophique rigoureuse. Or, la vraie question qui anime les recherches phénoménologiques de Husserl était présente jusqu'ici seulement tacitement, comme celle-là même qui motivait le

⁹⁰ *Ibid.* p.116.

niveau de généralité de la description volontaire, empirique, de certaines expériences transcendantales. Celles-ci ont toujours été décrites de manière à ce que l'expérience soit accessible à *tout ego* factice, c'est-à-dire sans jamais que le contenu de l'expérience ne requière un *ego* de fait, mais de manière à ce qu'il reste répétable pour tout *ego* en général.

Jusqu'ici, notre analyse s'attardait à déceler chacune des structurations principales du flux des *cogitationes* (synthèse, identité, horizon, évidence, etc.), à chaque fois découverte comme le fait d'un ego transcendantal, si bien que, malgré leur apparente généralité (qui n'a jamais regardé une table?), ces analyses pouvaient prendre le sens empirique d'une description d'un ego factice, d'un événement au sens *statique* du fait. Par contre, il importe de faire ressortir ici que, si ce type d'analyse vaut pour se familiariser avec l'expérience transcendantale, jamais une description transcendantale au sens strict où l'entend Husserl, ne doit avoir une signification empirique, car le fond ultime de la vision phénoménologique, *l'intuition eidétique*, est alors évité. Il serait en effet inapproprié d'induire la loi de composition universelle de la phénoménalité propre à toute conscience en général d'une recollection empirique de la multitude des expériences transcendantales possibles, car *l'essence de l'ego transcendantal ne réside pas dans le fait de l'ego, mais est en jeu avant comme sa condition de possibilité*, et est donc toujours-déjà révolu pour une analyse statique. La phénoménologie devient ici *phénoménologie génétique* et s'intéresse à la problématique de l'*a priori* constituant l'apparaître concret, désormais entendu au sens transitif, de tout phénomène.

1. *L'analyse eidétique*

L'analyse eidétique révèle le sens authentique de l'épochè husserlienne et la pertinence scientifique de la réduction de l'être, visé dans l'expérience naturelle, à sa pure phénoménalité révèle l'universalité que l'épochè permet d'atteindre. Nous avons déjà procédé à l'analyse statique d'une visée factuelle, laquelle nous avait dévoilé les horizons de potentialités qui accompagnent toute visée intentionnelle, lors de notre expérience de la table et de la bouteille. Plus précisément, nous avons découvert que la perception d'un objet le « survise » en lui conférant ces horizons de potentialité. Or, que l'on fasse varier par l'imagination cette perception factuelle de notre ego, qu'on change la forme de la table, sa couleur, etc., tout en maintenant le caractère perceptif de notre expérience, et bientôt, dans l'infini des variations possibles, se dessinera la perception en sa pure possibilité. Les variations libres des perceptions possibles pourront faire varier précisément tout ce qui n'est pas nécessaire à celles-ci, tout ce qui ne fait pas partie de leur essence et elles discrimineront donc les invariants structurels de la perception, les conditions de possibilité sans lesquelles il ne ferait plus sens de parler de perception.

Le type général de *perception* ainsi atteint flotte pour ainsi dire en l'air – dans l'éther des inventions pures et simples. Ainsi soustrait à toute facticité, il est devenu l'*eidōs* de la perception dont l'extension *idéale* est constituée par toutes les perceptions idéalement possibles en tant que pures inventions. Les analyses de perceptions sont donc des *analyses d'essences*; tout ce que nous avons dit des synthèses appartenant au type perception, des horizons de potentialité, etc., vaut, essentiellement, comme on le constate aisément, pour tout ce qui peut se figurer dans cette variation libre, et donc pour toute perception concevable en général; en d'autres termes, cela vaut, selon une absolue *universalité d'essence* et une nécessité d'essence, pour tout cas particulier mis sur la sellette, par conséquent aussi pour toute perception factuelle, pour autant que tout fait doit être pensé comme simple exemple d'une possibilité pure.⁹¹

⁹¹ *Ibid.* p.118.

Ce que donne à voir ultimement l'épochè phénoménologique husserlienne, ce sont donc les *essences*. À côté de l'infinie richesse de l'expérience transcendantale engendrée par l'épochè, la phénoménologie, si elle doit s'instituer en *méthode transcendantale universelle*, requiert la vision des essences, l'intuition eidétique. Pour atteindre l'universel phénoménologique, pour atteindre la *phénoménalité* du phénomène, l'*eidos*, ici par exemple de la perception, il est requis que l'on atteigne l'*inconditionné*, ce qui n'est conditionné par aucune perception factuelle, mais au contraire les rend possible. D'autre part, les connexions entre les possibilités essentielles ainsi libérées et l'ego, requièrent que ce dernier ne soit plus pensé comme un ego de fait, mais plutôt, en tant qu'il est ici question des invariants structurels de *tout* ego, il doit prendre lui aussi le sens d'un *eidos ego*. Autrement dit, la vision des essences parle de l'ego transcendantal, non pas de celui qui existe de fait, mais de l'ego en sa pure *possibilité*. Si bien qu'il est désormais envisageable, grâce à la méthode eidétique, c'est-à-dire par une libre variation – non plus d'une typique phénoménale particulière, mais de l'ego transcendantal lui-même – d'arriver à en discerner les essences, l'*a priori structurel*.

Si donc nous imaginons une phénoménologie élaborée exclusivement d'après la méthode eidétique en une science intuitive *a priori*, alors toutes ses investigations d'essence ne sont rien d'autre que les dévoilements de l'*eidos* universel de l'*ego transcendantal en général*, qui inclut en lui toutes les pures modifications de possibilité de mon ego de fait, et celui-ci lui-même à titre de possibilité. La phénoménologie eidétique cherche donc l'*a priori* universel sans lequel ne sont concevables ni le je ni un moi transcendantal en général, et, puisque toute universalité essentielle a la valeur d'une inviolable légalité, la phénoménologie recherche les lois universelles de l'essence qui dessinent à l'avance, pour tout énoncé de fait sur le transcendantal, son sens possible (avec son opposé, le contresens). [...] Si j'ai un intérêt véritable pour la réduction transcendantale à mon ego pur, à son dévoilement comme ego de fait, ce dévoilement ne peut être véritablement scientifique que s'il a recours aux principes apodictiques propres à l'ego en tant qu'il est un ego en général, par le recours aux universalités et aux nécessités essentielles grâce auxquelles le fait est rapporté à ses fondements rationnels, à ceux de sa possibilité pure, et ainsi, scientificisé (logifié). [...]

Ainsi, la science « en soi » des pures possibilités, précède-t-elle celle des effectivités, et elle la rend possible comme science en général.⁹²

La raison phénoménologique (maintenant précisée par le couplage de la réduction transcendantale à l'analyse eidétique, celle qui envisage tout *apparaître* eu égard à sa simple possibilité), une fois appliquée à mon ego de fait, dessine, de manière a priori, sans recours à l'être ni à l'autre, la structure transcendantale, les conditions de possibilité de l'ego « idéal » dont le mien est un *exemple* en tant qu'il *reconnaît* aussi sa propre possibilité dans ces structures idéales. Voilà la vraie pertinence de l'attitude phénoménologique : en considérant toute expérience sous le mode d'un exemple issu d'une articulation de conditions de possibilité, elle montre comment l'expérience en général est possible, quelle en est l'articulation authentique, et donc comment, le cas échéant, le sens de l'être « extérieur » est susceptible de s'y faire entendre. Il faut donc comprendre ici que, aux yeux du phénoménologue, ce qui est possible détermine ce qui est effectif. En conséquence, une vraie philosophie première doit commencer par dégager les articulations par lesquelles le sens s'élabore pour l'ego, par élaborer le sens de son expérience, en vertu duquel seulement sera alors possible une science objective parce que subjectivement transparente. Autrement dit, le paradoxe de la philosophie *première*, qui doit déjà être scientifique pour juger de la scientificité de la science, le paradoxe du commencement nécessairement non scientifique de la science, est résolu par Husserl lorsqu'il envisage d'élaborer, par l'autoréflexion transcendantale, c'est-à-dire grâce à une *question en retour* de l'expérience naturelle, une base rationnelle, c'est-à-dire élaborée, à la genèse de l'expérience interne et apodictique, source de toutes les évidences dont usera ultérieurement la science, maintenant « avec toute sa tête ».

⁹² *Ibid.* p.119.

2. *L'analyse eidétique*

Déceler l'inconditionné de tout ego factice, dessiner, dans « l'éther des pures inventions », l'*eidōs ego*, dans le but d'avoir à l'œil l'a priori de notre condition d'homme, puis de scientifique, permettrait donc de dé-relativiser apodictiquement l'expérience interne et donc d'universaliser notre compréhension de l'homme, notre psychologie, grâce à l'a priori génético-phénoménologique universel qui en découle. Pour ce faire, il est requis que l'on comprenne le sens de nos vécus factices comme des « exemples de possibilités pures » d'un *eidōs ego*. Autrement dit, on doit déceler la part eidétique de notre expérience interne.

Satisfaire à cette tâche idéale d'analyser de manière effectivement systématique l'ego concret en général selon ses composantes essentielles, donc mettre en œuvre une problématique et une suite de recherches effectivement systématiques, crée d'extraordinaires difficultés, d'abord parce qu'il faut que nous acquérions de nouveaux accès aux problèmes universels spécifiques de la constitution de l'ego transcendantal. L'a priori universel qui appartient à un ego transcendantal comme tel est une forme de l'essence qui renferme une infinité de formes, de types *a priori* d'actualités possibles et de potentialités de la vie ainsi que des objets qu'il faut constituer en elle comme effectivement étant. Mais tous les types particuliers possibles ne sont pas compossibles pour la constitution d'un ego unitairement possible, ils ne le sont pas dans n'importe quel ordre ni à n'importe quel point de la temporalité propre à cet ego. [...] Une telle contrainte tire ses raisons d'une structure universelle *a priori*, des légalités essentielles universelles de la coexistence et de la succession égologique temporelle.⁹³

Une fois élaboré le projet de se donner à voir les essences phénoménologiques transcendantales, la question du fil conducteur devient brûlante à cause de la diversité empirique qu'offre tout ego. La contrainte la plus évidente, celle dont on ne peut se passer pour penser un ego, apparaît dès qu'on le fait varier imaginativement et cette contrainte a déjà été présentée comme l'homogénéité du flux de sa conscience ou l'unité synthétique de ses multiples *cogitationes*. Ainsi, « l'univers des vécus, qui constituent le

⁹³ *Ibid.* p.121.

réel contenu d'être de l'*ego* transcendantal, n'est un univers compossible [cohérent] que dans l'universelle *forme unitaire du flux*, en laquelle toutes les singularités s'ordonnent comme y étant elles-mêmes fluentes.⁹⁴ » De là, même si la résultante synthétique de mes multiples *cogitationes* n'est jamais la réplique identique de celle d'un autre, elles obéissent à une même essence génétique dans la mesure où à chaque fois la cohérence de leur flux est celle de la continuité d'une *histoire*. Le premier indice d'une genèse phénoménologique universelle est donc la forme temporelle de tout flux de conscience.

3. *Genèse passive et genèse active*

L'articulation de cette cohérence temporelle du flux de la conscience relève selon Husserl de deux types de genèses : active et passive. La genèse active « fonctionne comme un je constituant de manière productive.⁹⁵ » Le premier homme à avoir formulé un projet protogéométrique, par exemple pour diviser un lopin de terre entre ses fils, a précisément *produit* la mesure et engendré, à partir d'un seul lieu, deux lieux équivalents. Pareillement, est produit activement par le je l'ensemble dans la colligation, le nombre dans l'acte de dénombrer, la partie dans l'acte de diviser, le prédicat dans l'acte de prédiquer, etc., c'est le *mesurer* comme tel. Il doit ressortir ici que l'activité, même si elle donne à l'écoulement du temps de la suite dans les idées, n'est jamais totalement autonome, en ce sens qu'elle s'effectue toujours sur la base d'un « déjà-donné » : le père n'a pas pu produire le champ qu'il veut diviser, le physicien ce qu'il veut dénombrer, le naturaliste ce qu'il veut recenser, etc. « En tout cas, toute la construction de l'activité

⁹⁴ *Ibid.* p.123.

⁹⁵ *Ibid.* p.125.

présuppose nécessairement, comme son niveau le plus bas, une passivité prédonnée, et, en l'examinant, nous tombons sur la constitution par la genèse passive.⁹⁶ » L'allure de la genèse passive est particulièrement remarquable dans l'attitude naturelle qui vise toujours-déjà un objet existant identiquement malgré que ce dernier n'existe que par l'apparition de ses multiples aspects. Ainsi, le sens qui anime la conscience naturelle est constitué par des genèses passives dans la mesure où il donne à voir immédiatement un monde d'objet déjà constitué, tout prêt.

Nous rencontrons [ici] une genèse passive des multiples aperceptions comme formations persistantes au sein d'un habitus propre, qui, pour le je central, semblent des prédonnées formées, et qui, chaque fois qu'elles deviennent actuelles, l'affectent [, le convainquent sans appel,] et sont pour lui une motivation à agir. Grâce à cette synthèse passive (dans laquelle entrent donc aussi les résultats de la synthèse active), le je se trouve sans discontinuer dans un environnement d'*objets*.⁹⁷

Pour élaborer encore plus clairement la genèse passive de la vie consciente, il faut se ressouvenir du couple sédimentation/réactivation rencontré lors de notre analyse de l'origine de la géométrie. Car il revient à la genèse passive de donner un sens, quoique sédimenté, à l'expérience, c'est-à-dire un sens dont les évidences fondatrices ne sont plus directement présentes. La quantité de choses que l'on se contente de présumer au cours d'une journée et qui alors, grâce à la genèse passive, gardent un sens, est faramineuse. Or, comme nous l'affirmions plus haut, l'attitude scientifique qui ne veut plus seulement présumer, mais aller aux choses-mêmes, voudra s'en remettre à la genèse active pour fonder son savoir. Le scientifique s'en remettra à la genèse active, dans le but de réactiver les évidences donatrices originaires, d'élaborer le fond originare authentique du sens sédimenté. Ainsi, selon nous, la désédimentation de l'expérience naturelle par la phénoménologie transcendantale correspond à un parcours à rebours de la genèse passive

⁹⁶ *Ibid.* p.126.

⁹⁷ *Ibid.* p.128.

dont résulte le sens auquel cette expérience naturelle se réfère, pour en élaborer « activement » la forme sensée apriori qui permet à l'ego d'ainsi toujours-déjà pouvoir « voir » le monde.

4. L'association, une normativité intentionnelle ou naturelle?

Pour en arriver à vivre dans un monde préformé qui offre toujours-déjà des horizons de potentialité où « je peux », nous avons déterminé que la conscience constitue intentionnellement le sens de son expérience. Or, le plus souvent, cette constitution reste tacite et le sens de l'expérience est présumé, il est le fruit d'une genèse intentionnelle passive. Selon Husserl, « le principe universel de la genèse passive gouvernant la constitution de toutes les objectivités finalement prédonnées aux formations actives s'appelle association.⁹⁸ » Ainsi, Husserl rénove la conception empirique traditionnelle de l'association et de ses lois, qui, selon lui, « ne sont qu'une distorsion naturaliste des véritables concepts intentionnels correspondants.⁹⁹ » En effet, pour un empiriste comme Hume, les données de l'expérience sont pour ainsi dire précipitées automatiquement par les lois (ressemblance, contiguïté et causalité) de l'association et celle-ci, en vertu de la *tabula rasa*, c'est-à-dire de l'inexistence d'idées innées, doit fonctionner « comme une sorte de gravitation intrapsychique¹⁰⁰ », fournissant le fondement d'une normativité empirique passive. Tout se passe comme si la sensation acheminait les phénomènes jusqu'à l'esprit, lequel procéderait alors automatiquement à l'organisation de l'expérience

⁹⁸ *Ibid.* p.128.

⁹⁹ *Ibid.* p.129.

¹⁰⁰ *Ibid.*

grâce aux lois de l'association des idées¹⁰¹. L'association serait ainsi une loi naturelle (spontanée) de l'esprit, qui ne trouve pas son fondement rationnellement puisqu'elle est effective chez l'enfant, le volubile et même chez l'animal¹⁰². Or, pour Husserl, l'association ne saurait être un principe naturel, car le caractère ordonné de notre expérience provient de son aspect intentionnel, c'est-à-dire constitué et donc *élucidable*, élucidation dont précisément se passe tout empiriste qui voit dans l'expérience le début de la science. Nous avons en effet, avec Husserl, rénové la genèse passive du sens de la conscience naturelle en exécutant activement cette genèse, c'est-à-dire en « pénétrant la vie cogitante anonyme » et en exécutant activement les associations que la genèse produit habituellement passivement. Ainsi, notre question en retour de l'expérience naturelle nous a désormais démontré que toute expérience est constituée, c'est-à-dire dotée d'une articulation noético-noématique, laquelle fournit la base à toute expérience sensée possible; ainsi, l'association ne peut plus être comprise comme une normativité naturelle ou empirique – spontanée –, mais comme une normativité intentionnelle, c'est-à-dire comme une articulation eidétique de la genèse temporelle de l'ego. La découverte husserlienne de l'articulation temporelle du flux apodictique des *cogitationes*, flux constitué par la genèse passive et active, permet donc d'abandonner la spontanéité naturelle (l'automatisme) du principe d'association. Celui-ci ne fonctionne plus alors comme un intellect agent anonyme, mais fonde l'ordination de l'expérience dans sa *possibilité essentielle*, ce qui revient pour Husserl « à mettre en lumière la possibilité principielle de la connaissance.¹⁰³ »

¹⁰¹ Cf. HUME, *An enquiry concerning human understanding*, troisième section.

¹⁰² Cf., *Ibid.*, neuvième section.

¹⁰³ Husserl, *op. cit.*, p.130.

5. *L'objectivité phénoménologique*

Dans la tradition philosophique allemande de l'époque de Husserl, en vertu de l'éminence des sciences positives qui, croit-on alors, épuisent la totalité de ce qu'il y a de connaissable dans l'être, il ne restait à la philosophie que la connaissance de la connaissance, c'est-à-dire le rôle de théorie de la connaissance. D'un côté, il y avait ceux qui prétendait que la philosophie moderne devait être une psychologie empirique, une science expérimentale du sujet, tandis que de l'autre, on cherchait à rénover et à compléter le kantisme en une théorie de la connaissance qui devait inclure cette fois-ci, à côté de l'épistémologie des sciences naturelles élaborée par Kant, une épistémologie des sciences de l'esprit calquée sur le modèle kantien. Or, si ces deux épistémologies évoluent dans un cadre où l'expérience « sait » déjà qu'il y a une réalité extérieure, elles manquent d'apercevoir que cette opposition traditionnelle s'élabore sur le paradoxe du réalisme transcendantal que seule la *veracitas* divine, invoquée par Descartes autrefois, avait pu résoudre. La question cardinale qui anime ces épistémologies et qui est corrélative de leur confiance en l'existence d'un monde objectif, est effectivement celle de la portée objective des connaissances subjectives.

Comment l'évidence (la *clara et distinctia perceptio*) peut-elle prétendre être plus qu'une caractéristique de la conscience en moi? C'est là (une fois écartée la mise hors circuit de la validité de l'être du monde, neutralisations qui n'est sans doute pas si indifférente) le problème cartésien dont la solution devait être la *veracitas* divine.¹⁰⁴

Le paralogisme positivisme que tente de combattre Husserl, tient donc à ceci que la pierre de touche de l'éminence des sciences positives, c'est-à-dire l'existence du monde extérieur, repose sur un acte de foi performé il y a longtemps par Descartes. Explicitée ainsi, la certitude de l'attitude naturelle envers l'existence du monde extérieur se montre

¹⁰⁴ *Ibid.* p.131.

comme l'antithèse d'un fondement scientifique au sens moderne de l'autonomie. En fait, tout le problème moderne de l'intelligibilité d'un objet transcendant, lequel problème a transformé la philosophie en épistémologies, ne peut admettre de solution dans une ontologie naturaliste, dans la mesure où celle-ci a déjà fait sa profession de foi en l'existence du monde objectif. Cependant, la « vérité » du monde objectif est précisément ce qu'elle cherche à établir. Le problème est donc déjà consommé et la possibilité d'une solution résolue.

Or, pour Husserl, le problème du truchement irréductiblement subjectif de toute connaissance, dont les accents les plus radicaux sont rendus par l'hypothèse du malin génie de Descartes, est un problème absurde, car, par exemple,

...dès que j'ai une aperception de moi-même en tant qu'homme naturel, j'ai, en effet, déjà une aperception préalable du monde spatial, je me suis saisi moi-même comme étant dans l'espace, où je suis doté d'une extériorité à moi-même. La validité de l'aperception du monde n'est-elle donc pas déjà présupposée dans la position de la question, n'a-t-elle pas déjà investi le sens de la question, alors que seule la réponse devrait apporter la justification de sa valeur objective?¹⁰⁵

Ce qui est étonnant, c'est donc que je sois toujours déjà en mesure de voir le monde, plus précisément de le comprendre, c'est que je sois toujours-déjà rendu au monde, prêt à y vivre concrètement, et que le monde « extérieur » nous offre un sens. Pour ce faire, le monde n'existe que comme phénomène et c'est seulement ensuite que nous pouvons émettre l'hypothèse que le monde *est*. Le vrai sens de la question épistémologique, n'est donc pas comment nos connaissances subjectives peuvent s'accorder à un monde objectif, mais bien comment, sur la base purement phénoménale de sa donation, l'objectivité peut être seulement possible. Autrement dit,

¹⁰⁵ *Ibid.* p.132.

C'est un non-sens que de vouloir saisir l'univers de l'être vrai comme quelque chose qui se trouve en dehors de l'univers de la conscience possible, de la connaissance possible, de l'évidence possible, l'un étant rapporté aux autres de manière purement extérieure selon une loi rigide.¹⁰⁶

Ainsi, au lieu de postuler une réalité à laquelle nos connaissances devront s'accorder, ce qui engendre le paradoxe de l'origine immanente des connaissances sur le monde, dont on prétend pourtant qu'il existe de manière transcendante à la conscience (au lieu donc de résoudre ce paradoxe grâce « à des raisonnements absurdes [qui maintiennent ses parties séparées et] qui concluent d'une immanence présumée à une transcendance présumée, celle de quelconques « chose en-soi » prétendument inconnaissable en principe¹⁰⁷ »), Husserl change la formulation du problème de la connaissance en abandonnant le réalisme transcendantal sous-jacent à l'opposition traditionnelle du sujet et de l'objet, c'est-à-dire en changeant la conception du « monde » qui lui est corrélative. Le monde est traditionnellement compris comme métaphysiquement transcendant, c'est-à-dire comme existant en-soi, comme monde unique et objectif donné à l'avance, alors que Husserl, en explicitant la *fondation* de la connaissance moderne qu'est l'*ego cogito*, montre que ce qui se donne d'emblée à ce dernier comme le monde existant en-soi n'est en fait qu'un horizon engendré par ses synthèses passives et actives, faisant ainsi de la genèse temporelle de l'*ego* l'origine même du monde¹⁰⁸. En effet, « [t]outes les fausses

¹⁰⁶ *Ibid.*

¹⁰⁷ *Ibid.* p.133.

¹⁰⁸ En effet, selon Emmanuel Housset : « Le temps et l'espace reconduisent au pouvoir de synthèse de l'ego et donc à l'unification possible des vécus sans laquelle il ne peut y avoir de monde. Or, c'est bien sur les modalités de la liaison des vécus que la phénoménologie transcendantale peut marquer sa différence avec le sensualisme ou l'empirisme en général en mettant en évidence la concrétude même de l'ego dans sa vie subjective, c'est-à-dire le pouvoir structurant et unifiant de l'ego. En effet, l'unité du monde reconduit au pouvoir unitaire de l'ego et, de ce fait, il y a identité entre l'autodévoilement de l'ego et le dévoilement du monde. En conséquence, pour montrer la nécessité de revenir à l'ego concret, il faut attaquer l'empirisme dans son principe en établissant que sans le pouvoir unitaire de l'acte d'appréhension, il n'y a ni objet ni monde. » (Emmanuel Housset, Husserl et l'énigme du monde, Édition du Seuil, Paris, avril 2000, p.207).

interprétations de l'être proviennent de l'aveuglement naïf à l'égard des horizons qui déterminent corollairement le sens de l'être, ainsi qu'à l'égard des tâches corrélatives de dévoilement de l'intentionnalité implicite.¹⁰⁹ »

L'idéalisme transcendantal de Husserl ne doit donc pas être compris comme s'opposant au réalisme des empiristes. Au contraire, Husserl dévoile le sens authentique de tout réalisme en exhumant le corollaire de l'attitude réaliste : la temporalité immanente de son vécu. Pour ce faire, il a examiné la relation qu'implique la question épistémologique et non pas les éléments de la relation, qui ne sont plus les mêmes sans celle-ci. La phénoménologie transcendantale recherche les essences de cette relation, ses modulations principales et les possibilités qui lui sont corrélatives. Elle élabore ainsi le sens précis (objectif) de l'évidence subjective et sort la philosophie de l'impasse où l'avait jetée Descartes trois siècles plus tôt, en libérant le sujet moderne de la vérité « objective » de la théologie. Aux yeux de Husserl, pour satisfaire l'idéal scientifique moderne d'une science autonome, le problème épistémologique doit se poser sans la transcendance du monde, dans la mesure où cette conception s'appuie sur une métaphysique et rend ainsi impossible toute fondation autonome. Pour cette raison, l'épistémologie husserlienne réclame une nouvelle base universelle à la connaissance et elle la trouve dans la genèse temporelle de l'expérience consciente, laquelle engendre sans cesse un accès préalable sur la base duquel toute connaissance ultérieure sera fondée.

L'idéalisme transcendantal husserlien n'en est un qu'en vertu du caractère « préalable » de la conscience dont l'expérience est donc constituée, sédimentée. Il ne

¹⁰⁹ *Ibid.* p.134.

prescrit donc pas que l'être sera conforme à la pensée, mais il prédit qu'à chaque fois que l'être sera pensé, il fera l'objet d'une genèse noético-noématique et se donnera en revêtant une signification, légitime ou non.

Cet idéalisme ne consiste pas en un jeu d'argumentation, il ne s'agit pas de remporter la victoire dans un combat dialectique avec des *réalismes*. C'est l'*explicitation du sens*, développé dans un travail effectif, portant sur tout type d'étant chaque fois concevable par moi, l'ego, et portant spécialement sur la transcendance (qui m'est effectivement prédonnée par l'expérience) de la nature, de la culture, du monde en général. Or c'est exactement la même chose que le dévoilement systématique de l'intentionnalité constituante elle-même. *La démonstration de cet idéalisme est donc la phénoménologie elle-même.*¹¹⁰

La genèse temporelle de la science ou le fait qu'elle est constituée en donne la condition de possibilité et en prescrit les tenants et aboutissants. Que l'élaboration de cette genèse se fasse sur la base d'une auto-expérience de soi signifie que nous nous donnons à nous-mêmes la connaissance, la libérant une fois pour toutes de la métaphysique. L'aspect douteux de l'expérience consciente en général est donc relevé en vertu de la possibilité essentielle du changement d'attitude, c'est-à-dire grâce au caractère ouvert d'un horizon rationnellement constitué et donc ajustable itérativement. Husserl fait ainsi de la liberté de la conscience le foyer ultime de la science, elle est une *possibilité* concrète de l'homme, à laquelle il peut s'astreindre ou non.

¹¹⁰ *Ibid.* p.135.

Récapitulation de la troisième partie

Nous avons désormais établi que l'évidence du monde présent là au bout de mon index n'est pas la source originale d'où jaillit la possibilité de la science. Autrement dit, nous avons établi que l'être du monde est avant tout une prétention de la conscience naturelle, car le monde ne se donne pas en son être, mais en son apparence, grâce à des phénomènes. Cela nous a révélé que la source originale de tout savoir ne saurait être l'expérimentation directe d'un objet, puisque tout objet n'offre à la conscience qu'une apparence et qu'ainsi, l'unité de tout objet doit être le fruit d'une synthèse de multiples cogitationes, d'une évidence « en transition » et donc d'une « activité » de rétention et de protension du flux du vécu.

Il nous est ensuite apparu que le sens « objectif » d'un objet est idéal, qu'il est le fruit d'une synthèse qu'effectue, quoique le plus souvent passivement, toute conscience, en tant qu'elle est *ipso facto* conscience de... Cette excursion dans le pan apodictique de notre expérience consciente a révélé que, grâce à des synthèses spécifiques, les prestations de la conscience pouvaient prétendre à des résultats rationnels, si celle-ci visait, en raison de sa temporalité propre, l'évidence parfaite sous le mode asymptotique d'un rapprochement infini, c'est-à-dire en la maintenant comme un idéal régulateur de son expérience, toujours encore à vérifier, toujours encore à élaborer.

Nous avons finalement exposé le lieu universel que dégage la phénoménologie husserlienne en décrivant les origines essentielles de toute expérience consciente que sont la genèse passive et la genèse active, faisant ainsi de l'antique loi d'association, non une

précipitation immédiate des phénomènes, mais l'articulation (passive ou active) significative, donc élucidable, de toute expérience.

Conclusion

Nous avons formulé le projet de déceler le caractère abstrait de la science moderne pour ensuite tenter d'y trouver, avec Husserl, une solution. Nous avons désormais établi que le caractère abstrait de la science moderne réside dans la conception naturaliste et dans la théorie de la connaissance qui en découle. En postulant l'existence en-soi d'un monde extérieur pour ensuite seulement y accorder son savoir, la tradition scientifique commet un paralogisme. En effet, dès lors que l'on oppose un sujet à un objet « en-soi », le problème de la connaissance devient celui de l'accès du sujet à cet objet pourtant « transcendant ». Cet « accès » est l'inconnue que l'épistémologie traditionnelle cherche à identifier. Mais en posant le problème dans ces termes elle ne voit pas que c'est seulement sur la base d'un *accès préalable* au monde que s'élabore cette distinction. En formulant le problème en ces termes, l'épistémologie traditionnelle a donc déjà quitté le lieu d'origine de son véritable accès au monde. La phénoménologie husserlienne abolit ce paralogisme, car l'accès au monde n'est plus l'inconnu qu'elle cherche à déterminer, mais l'objet même de l'investigation. La conscience intentionnelle est déjà au monde, elle est cet accès préalable sur lequel fait l'impasse l'épistémologie traditionnelle, et c'est donc l'élaboration de cette conscience intentionnelle qui est susceptible de nous garder de l'erreur et de l'illusion, de fonder une vraie épistémologie en élaborant cet accès préalable.

Forts de cet éclairage, nous avons ensuite tenté avec Husserl d'élaborer cet accès par lequel une science universelle serait encore possible. On pourrait pourtant s'attendre à ce qu'une telle fondation de la connaissance par la conscience elle-même, donc sur une base purement subjective, abolisse la notion de vérité objective, d'autant plus que

l'époque met entre parenthèses la réalité du monde, lieu de vérification traditionnel de la connaissance. Pourtant, tout bien vérifié, la connaissance est un processus spirituel, elle consiste en des idées, en des *Sinnbildungen*, dont seule la subjectivité saurait être l'origine, de sorte que la notion d'objectivité prendrait sa source dans la subjectivité. Husserl accepte donc cette conclusion *qui est aussi celle de l'historicisme*. Par contre, Husserl maintient aussi l'idée d'une science philosophique et universelle. En vertu de la répétabilité, en vertu de la capacité de réactivation propre à tout homme en tant qu'il est membre de l'humanité, les évidences authentiques comme celles de la géométrie peuvent en effet se prêter à une explicitation qui *tend* de manière asymptotique, c'est-à-dire à travers les générations de chercheurs, à une explicitation complète de l'évidence, précisément infinie, que constitue l'expérience consciente. Un système parfait de la science, une *mathesis universalis*, est envisageable en tant que projet s'appuyant non pas uniquement sur l'autonomie de l'homme libre, mais sur la « temporalité » de son humanité.

S'il y a lieu d'appeler cela de la métaphysique, il importe de remarquer que la phénoménologie s'élabore à partir d'ingrédients qui n'entrent pas dans la composition de la métaphysique classique. En effet, la phénoménologie abandonne la prétention de se placer *sub specie aeterni*, au profit de la question en retour de la temporalité immanente de l'expérience vécue. Ne pouvant plus chercher au-delà de la lune une assise à ses vérités universelles, le philosophe doit donc faire demi-tour et chercher en amont, dans la conscience, la pierre angulaire du destin de cette science dont rêve Husserl.

Ceci explique sûrement pourquoi Husserl fait porter tout le poids de sa « méthode » sur une attitude, sur une intention, voire sur une *effectuation*, et non sur une

loi formelle tirée d'on ne sait où. Car, qu'avons-nous trouvé en amont de notre vie consciente, sinon justement la possibilité d'un changement d'attitude propre à notre liberté envers le sens de nos savoirs, l'activité qui peut reconverter en retour ces significations passives et les éprouver en les reconduisant à leurs archifondations. La possibilité d'une question en retour et d'une remise en question se donne donc comme la possibilité même de la science, non comme fait acquis, mais comme une idée régulative infinie cherchant toujours à retourner « aux choses elles-mêmes ». L'attitude qui ouvre la possibilité de l'élucidation en retour est aussi la parade qu'oppose Husserl au dévoiement du langage, véritable talon d'Achille de la science. Or, si l'attitude propre à la réactivation des évidences mathématiques procède de ce que Pascal appelle l'esprit de géométrie, alors la parade requise pour abolir le dévoiement du langage proprement géométrique s'en trouve d'autant facilitée. En effet,

...en [l'esprit de géométrie], les principes sont palpables, mais éloignés de l'usage commun; de sorte qu'on a peine à tourner la tête de ce côté-là, manque d'habitude : mais pour peu qu'on l'y tourne, on voit les principes à plein; et il faudrait avoir tout à fait l'esprit faux pour mal raisonner sur des principes si gros qu'il est presque impossible qu'ils échappent.¹¹¹

Retrouver les évidences fondatrices de la culture occidentale, pour tenter d'y redonner un sens relève par contre de ce que Pascal appelle l'esprit de finesse en lequel...

...les principes sont dans l'usage commun et devant les yeux de tout le monde. On n'a que faire de tourner la tête, ni de se faire violence; il n'est question que d'avoir bonne vue, mais il faut l'avoir bonne : car les principes sont si déliés et en si grands nombres, qu'il est presque impossible qu'il n'en échappe. Or, l'omission d'un principe mène à l'erreur; ainsi, il faut avoir la vue bien nette pour voir tous les principes, et ensuite l'esprit juste pour ne pas raisonner faussement sur des principes connus.¹¹²

En conséquence, la question demeure de savoir si le dévoiement plus général de la culture peut trouver une chance de salut seulement en vertu de la probité individuelle de

¹¹¹ PASCAL, *Maximes et pensées*, André Silvaire, Paris, 1961, p.7.

¹¹² *Ibid.*

chacun¹¹³, dans la mesure où ses principes sont « si déliés et en si grands nombres ». L'avantage du dogme résidait donc dans son caractère définitif et dans le fait que la probité nécessaire à la conservation de son sens était assurée par quelques-uns auxquels les autres étaient soumis. En renonçant aux vérités éternelles de la théologie, la culture moderne a abandonné le dogme au profit des libertés individuelles et n'est donc plus en droit de chercher refuge dans les vérités éternelles de l'Église. La culture risque ainsi de s'étioler pour de bon, confirmant le pessimisme de nombreux philosophes, dont Martin Heidegger et Hannah Arendt.

Husserl a mis au jour la raison de ce dévoiement en décrivant la genèse passive de la conscience, il a élaboré la base *universelle* sur laquelle s'opère le dévoiement, en exposant le caractère apriorique de la conscience, laquelle a toujours-déjà acquis son monde, sans pour autant avoir fondé apodictiquement ce préalable. La crise des sciences européennes n'est donc pas, selon nous, résolue par Husserl, et lui-même n'aurait pas prétendu pouvoir la résoudre à lui seul. Il désirait plutôt mettre les générations futures de philosophe sur une piste rigoureusement élaborée. Husserl oriente donc, selon nous, la philosophie du XX^e dans une direction intéressante avec sa phénoménologie. En fait, il explicite le problème de la culture « d'autonomie », qui est encore la nôtre, lorsqu'il découvre que le processus de compréhension tacitement constitué par la temporalité de la conscience est paradoxalement la condition de possibilité de la science (activation et réactivation) en même temps que sa condition d'impossibilité (dévoiement de toute

¹¹³ Il est intéressant ici de rapporter le commentaire « hégélien » qu'adresse Derrida à Husserl concernant le « à-l'infini » du *Telos* de sa philosophie : « Il est vrai que cet infini, qui travaille toujours déjà les origines, n'est pas un infini positif et actuel ; il se donne comme une idée au sens kantien, comme un "indéfini" régulateur dont la négativité laisse ses droits à l'histoire. Ce n'est pas seulement la moralité mais l'historicité de la vérité elle-même que sauverait ici cette "falsification" de l'infini actuel en un indéfini ou en un à-l'infini, falsification dont Hegel accusait Kant et Fichte. » (DERRIDA, Introduction à « l'Origine de la géométrie », section II, PUF, Paris, p. 29)

sédimentation inhérente à l'existence historique de la science). Le fondateur de la phénoménologie contribue ainsi à démontrer en quoi le projet d'une science moderne autonome est possible et aussi pourquoi, en vertu de l'historicité de la vérité moderne elle-même¹¹⁴, il risque d'échouer.

Dans cette remontée aux *fundamentum inconcussum*, la question demeure de savoir si le « fond » atteint par Husserl est en fait le fond primordial. Qu'est-ce que la conscience spéculative devant la mort? Devant autrui? Comment est-on certain d'être retourné au plus primordial? On sait au demeurant que la phénoménologie s'avéra un terreau fertile de la philosophie, notamment avec Heidegger, qui justement, avec son herméneutique de la facticité, tentera de rendre un peu plus consistante la phénoménologie quelque peu éthérique de son maître, et avec Levinas qui, lui, entraînera l'intelligence phénoménologique à ses limites en tentant de penser l'autre en tant qu'autre. En ce sens, Heidegger et Levinas ont poursuivi encore plus en amont la quête du fondement, de la chose-même. Il serait donc intéressant de voir comment la radicalisation de la réduction phénoménologique – de la vie consciente au Dasein puis du Dasein au Visage – a contribué à faire avancer la problématique de l'autonomie de la science découverte par Husserl. C'est ce que nous nous proposons d'examiner dans notre projet de doctorat.

¹¹⁴ Le caractère radical de la vérité au sens moderne, l'épine dans le pied de la philosophie que constitue l'ineffectivité de l'éternité et l'irréductibilité de son passage par l'écrit, est très bien senti dans une remarque de Derrida rapportée par Denis Kambouchner dans son court essai *Hegel en déconstruction*, remarque qui pourrait tout aussi bien s'adresser à Husserl : « Il y a chez Hegel, comme dit la conférence sur *La Différance*, une "consommation d'écriture" qui est ce à travers quoi le système prend figure. Le temps, dit Hegel, est le concept même étant-là : de l'écriture qui se temporalise, ou qui peut-être est la temporalisation elle-même, on dira qu'elle est aussi bien l'unique être-là du système. Seulement, il faut entendre par là que *le système est en son fond écriture*, qu'il est si l'on peut dire *tout entier différence*. Il faut entendre, autrement dit, qu'au lieu d'une belle idéalité constituée dans l'élément de la pensée pure, il n'y a, réellement, que le "le texte de Hegel". » (Denis Kambouchner et al., *Derrida : la déconstruction*, recueil coordonnée par Charles Ramond, PUF, coll. Débat, Paris, 2005, p. 157).

Bibliographie

- Jaques DERRIDA, *La voix et le phénomène*, Paris, PUF, 1967
- Hans Georg GADAMER, *Vérité et Méthode*, Édition du Seuil, Paris, 1996
- Edmund HUSSERL, *L'origine de la géométrie*, trad. J. Derrida, Paris, PUF, 1962
- Edmund HUSSERL, *La philosophie comme science rigoureuse*, traduit et présenté par Marc B. De Launay, PUF, Paris 2005
- Edmund HUSSERL, *Méditations cartésiennes*, trad. de Marc de Launay, Paris, PUF, 1994
- Edmund HUSSERL, *La crise des européennes et la phénoménologie transcendantale*, Gallimard, France, 1989
- Emmanuel HOUSSET, *Husserl et l'énigme du monde*, Paris, Édition du Seuil, 2000
- Martin HEIDEGGER, *Introduction à la métaphysique*, Gallimard, coll. Tel, 2006
- HEGEL, *Phénoménologie de l'Esprit*, Tome 1, Traduction et notes par Gwendoline Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière, Gallimard, 1993
- Denis KAMBOUCHNER, Simon CRITCHLEY, J-C GODDARD, Charles RAMOND et J-M SALANSKIS, *Derrida : la déconstruction*, recueil coordonné par Charles Ramond, PUF, coll. Débat, Paris, 2005
- Emmanuel LEVINAS, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin, 2001
- Emmanuel LEVINAS, *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1963
- M. MERLEAU-PONTY, *Les sciences de l'homme et la phénoménologie*, LES COURS DE SORBONNE, CDU, France, 1969